

Omar Lucas Perrout Fortes de Sales

**A TEOLOGIA TRINITÁRIA DA REVELAÇÃO NA HISTÓRIA
PROPOSTA POR BRUNO FORTE: PERSPECTIVAS DO DIÁLOGO
COM O NIILISMO CONTEMPORÂNEO DE GIANNI VATTIMO**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. João Batista Libanio

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2012

Omar Lucas Perroud Fortes de Sales

**A TEOLOGIA TRINITÁRIA DA REVELAÇÃO NA HISTÓRIA
PROPOSTA POR BRUNO FORTE: PERSPECTIVAS DO DIÁLOGO
COM O NIILISMO CONTEMPORÂNEO DE GIANNI VATTIMO**

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. João Batista Libanio

Belo Horizonte

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

S163t	<p>Sales, Omar Lucas Perrout Fortes de A teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte: perspectivas do diálogo com o niilismo contemporâneo de Gianni Vattimo / Omar Lucas Perrout Fortes de Sales. - Belo Horizonte, 2012. 192 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. João Batista Libanio Tese (doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Trindade. 2. Niilismo. 3. Forte, Bruno. 4. Vattimo, Gianni. I. Libanio, João Batista. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título</p> <p>CDU 231.01</p>
-------	--

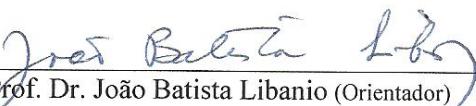
OMAR LUCAS PERROUT FORTES DE SALES

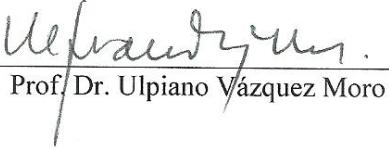
**“A TEOLOGIA TRINITÁRIA DA REVELAÇÃO NA HISTÓRIA PROPOSTA POR
BRUNO FORTE: PERSPECTIVAS DO DIÁLOGO COM O NIILISMO
CONTEMPORÂNEO DE GIANNI VATTIMO”**

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

Belo Horizonte, 05 de outubro de 2012.

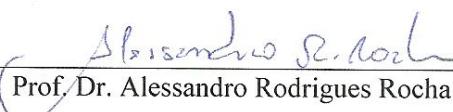
COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. João Batista Libano (Orientador)


Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro


Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad


Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro


Prof. Dr. Alessandro Rodrigues Rocha

AGRADECIMENTOS

À IRMÃ CARMELITA, pela gentileza da acolhida e do incentivo.
Ao PE. LIBANIO, pela constante presença e paciente orientação.
Aos funcionários, pela dedicada atenção.
Aos professores, pelo desafio da convivência e pelas críticas.
Aos muitos colegas, pelas constantes provocações.
Aos poucos amigos, pela ternura da escuta e da partilha.
Aos estimados alunos, pela pergunta cotidiana acerca do sentido.
À JULIANA, pela vivência do amor incondicional.
À Giuseppe Verdi, pelas longas horas de solidária companhia.
À CAPES, pelo financiamento.
Ao DEUS TRINDADE, [...], pelo inefável!

Mas que coisa é o homem,
que há sob o nome:
uma geografia?

um ser metafísico?
uma fábula sem
signo que o desmonte?

Como pode o homem
sentir-se a si mesmo
quando o mundo some?

Carlos Drummond de Andrade
Especulações em torno da palavra homem

RESUMO

A crise das ideologias e o enfraquecimento da verdade absoluta, apregoados respectivamente por Bruno Forte e Gianni Vattimo, esboçam a compreensão dos traços constitutivos da angústia vivida pelo sujeito pós-moderno. Ambos expressam, cada qual ao seu modo, o esforço de se depreenderem as nuances inerentes aos desafios e às possibilidades advindos do novo cenário niilista a assolar a contemporaneidade. Vattimo oferece como chave de leitura da realidade a crítica à metafísica, o *pensiero debole* e a abordagem fenomenológica acerca dos elementos demarcadores da presença da herança cristã na cultura ocidental. Bruno Forte, por sua vez, se empenha no resgate da compreensão trinitária do Deus Trindade a fim de dialogar sobretudo com o sujeito pós-moderno e, a partir do horizonte trinitário, estabelecer questionamentos e limites ao niilismo. O teólogo intenta oferecer, desse modo, via de sentido à existência humana. A presente tese analisa os polos de tensão emergentes do encontro do pensamento dos dois autores. Indaga sobre as condições de possibilidade da teologia de Bruno Forte responder ao niilismo de Gianni Vattimo e aponta em que medida não corresponde ou de certo modo passa à margem da questão. Por sua vez, também provoca o edifício teórico proposto por Vattimo a partir das considerações da teologia trinitária da revelação na história de Bruno Forte. Por fim, ao se avançar na análise dos desdobramentos dessa dialética instaurada, propõe-se o balanço das questões em voga, consciente das limitações inerentes às indeterminações do niilismo em curso.

Palavras-chave: Bruno Forte; Gianni Vattimo; Trindade; Niilismo; Pós-modernidade.

ABSTRACT

The crisis of ideologies and the weakening of absolute truth, respectively touted by Bruno Forte and Gianni Vattimo, outline the understanding of the constitutive traits of anxiety which are experienced by the post-modern subject. Both express, each in its own way, the effort to deduce the nuances inherited to the challenges and opportunities arising from the new scenario nihilistic to plague contemporaneity. Vattimo offers the metaphysic's critique as a key to the reading of reality, the *pensiero debole* and the phenomenological approach on the elements of the presence of the Christian heritage in Western culture. Bruno Forte engages himself into the rescue of the Trinitarian understanding of the Triune God in order to dialogue with the postmodern subject, and from the Trinitarian view, he establishes questions and limits to the nihilism. The theologian intends to offer, thus, a meaning to human existence. This thesis analyzes the poles of tension arising from the meeting of both authors' minds. It inquires about the conditions of possibility of Bruno Forte's theology to respond to the nihilism of Gianni Vattimo, it also points over at which measure it doesn't correspond or somehow is out of question. Finally, by moving the analysis of the consequences of this dialectic established, it is proposed the balance of the issues in vogue, aware of the limitations inherent of the indeterminacies of nihilism in progress.

Keywords: Bruno Forte; Gianni Vattimo; Trinity; Nihilism; Post-modernity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 NOS CAMINHOS DO NIILISMO: DA MORTE DE DEUS E DO FIM DA METAFÍSICA À CONSTATAÇÃO DA IRRUPÇÃO DE NOVA SENSIBILIDADE PARA O RELIGIOSO.....	
2.1 O fim da modernidade e o pensamento de Gianni Vattimo	19
2.1.1 A consumação dos projetos da modernidade	19
2.1.2 A crise da razão e o desencanto humano diante do progresso.....	21
2.1.3 A dissolução dos absolutos: a morte de Deus e o fim da metafísica	24
2.1.3.1 Significado e implicações da morte de Deus e do fim da metafísica	27
2.1.3.2 Nos caminhos de Nietzsche e de Heidegger.....	30
2.1.3.3 A encarnação da morte de Deus e do fim da metafísica na cultura contemporânea	34
2.1.4 O advento do niilismo	35
2.1.4.1 Significado e gênese do niilismo	36
2.1.4.2 Niilismo reativo e niilismo consumado na perspectiva de Vattimo	37
2.1.4.3 Conceito de pós-modernidade e a vocação niilista da verdade	40
2.2 A filosofia da religião de Gianni Vattimo a partir da constatação do fim da modernidade	42
2.2.1 Ontologia hermenêutica e <i>pensiero debole</i> : debilitação das categorias ontológicas da metafísica	42
2.2.2 A herança cristã presente na cultura Ocidental como ponto de partida de Vattimo...	50
2.2.2.1 Relação filosofia e cristianismo no pensamento de Gianni Vattimo.....	50
2.2.2.2 Da História da Salvação à história da interpretação	52
2.2.2.3 “Graças a Deus sou ateu”: a negação dos absolutos metafísicos	54
2.2.3 A secularização como fenômeno derivado do cristianismo	56
2.2.3.1 Breve genealogia cristã da secularização	57
2.2.3.2 Cristianismo “e” secularização	60
2.2.3.3 Kênosis divina <i>versus</i> metafísica interpela o fazer teológico.....	61
2.2.4 O cristianismo pós-moderno e a vocação cristã à caridade	63
2.2.4.1 “Igrejas sem religião, religião sem Igrejas” e a possibilidade do cristianismo não religioso na perspectiva de Vattimo	63

2.2.4.2 A busca pelo sagrado e a emergência de nova sensibilidade para o campo religioso	65
2.2.4.3 O futuro do cristianismo, na perspectiva de Vattimo: a passagem da verdade à caridade.....	70
2.3 Conclusão do segundo capítulo	73

3 A TEOLOGIA TRINITÁRIA DA REVELAÇÃO NA HISTÓRIA E A POSSIBILIDADE DE SIGNIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA HUMANA 75

3.1 Gênesis e desenvolvimento da teologia trinitária da revelação na história.....	76
3.1.1 Perspectivas e inspirações da teologia como história.....	78
3.1.2 Método, tarefa e fases da teologia como história	84
3.1.3 Proposta de Bruno Forte: pensar historicamente a Trindade e trinitariamente a história	91
3.1.4 A criação e a cruz como eventos da revelação trinitária	93
3.1.4.1 A cruz e a páscoa como história trinitária	94
3.1.4.2 A Trindade revelada na cruz.....	97
3.1.4.3 A Trindade como origem e destino do ser humano.....	99
3.2 As categorias hermenêuticas da teologia trinitária da revelação na história	101
3.2.1 O SILÊNCIO FONTAL e a autocomunicação do silêncio como dinâmica da revelação trinitária	102
3.2.1.1 O silêncio de Deus diante da dor do mundo.....	104
3.2.1.2 O SILÊNCIO como destino.....	106
3.2.2 A PALAVRA encarnada	107
3.2.2.1 O SILÊNCIO divino se faz PALAVRA humana	107
3.2.2.2 A Kênosis e a história.....	109
3.2.3 O ENCONTRO de liberdades	112
3.2.3.1 SILÊNCIO e PALAVRA: abertura ao ENCONTRO.....	112
3.2.3.2 Espírito de comunhão trinitária: realidade relacional.....	114
3.2.3.3 Do exílio ao êxodo, do êxodo ao ENCONTRO	115
3.4 Conclusão do terceiro capítulo	116

4 APROFUNDAMENTO DA COMPREENSÃO DA TEOLOGIA TRINITÁRIA DA REVELAÇÃO NA HISTÓRIA E A CRÍTICA TEOLÓGICA DE BRUNO FORTE AO NIILISMO 118

4.1 A concepção trinitária de Deus a partir da reflexão teológica de Bruno Forte	119
--	-----

4.1.1 O resgate da compreensão trinitária de Deus na pós-modernidade.....	119
4.1.2 Trindade e história.....	121
4.1.3 O conteúdo teológico presente nas metáforas fortianas e a possibilidade da passagem da religiosidade à fé	123
4.1.3.1 A metáfora da luz e a crítica à modernidade	123
4.1.3.2 A noite do mundo e o caminho de volta para Deus.....	124
4.2 Em busca de sentido: o êxodo do Filho e o caminho do discipulado à luz da Trindade.....	126
4.2.1 O tríplice êxodo do Filho.....	126
4.2.2 O tríplice êxodo do discípulo	127
4.2.3 A Igreja, ícone da Trindade	129
4.3 A via da beleza na reflexão teológica de Bruno Forte como alternativa à angústia niilista advinda do vazio contemporâneo	131
4.3.1 A beleza como caminho de aproximação ao mistério de Deus	131
4.3.2 A experiência da Beleza e a possibilidade de recuperação da verdade e do bem	133
4.4 O apelo ético-teológico contra o êxito niilista e a teologia trinitária da revelação na história em diálogo com a contemporaneidade	136
4.4.1 A ética da transcendência no pensamento de Bruno Forte	136
4.4.2 Horizonte atual da teologia trinitária da revelação na história	139
4.4.2.1 A Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa?.....	139
4.4.2.2 A Teologia da História em diálogo com a Teologia da Libertação.....	144
4.4.2.3 Consciência atual da teologia: falar de Deus narrando o amor	149
4.4.3 A teologia trinitária da revelação na história versus o niilismo contemporâneo: um balanço.....	151
4.4.3.1 Bruno Forte e o desafio da acolhida da verdade, em oposição ao <i>pensiero debole</i> e ao niilismo de Gianni Vattimo	151
4.4.3.2 A possibilidade da resposta humana ao niilismo	157
4.4.3.3 Contribuição do pensamento de Vattimo para a teologia trinitária da revelação na história	159
4.4.3.4 A tarefa da teologia trinitária da revelação na história diante do niilismo	163
4.4.3.5 Originalidade e limites da reflexão teológica de Bruno Forte.....	166
4.5 Conclusão do quarto capítulo	172
5 CONCLUSÃO.....	173

REFERÊNCIAS	180
1 Obras de Bruno Forte	180
2 Escritos sobre Bruno Forte	184
3 Obras e artigos de Gianni Vattimo	185
4 Escritos sobre Gianni Vattimo.....	187
5 Bibliografia geral.....	188

1 INTRODUÇÃO

Há consenso em se caracterizar o período atual como período de crise. Rápidas e constantes transformações políticas, religiosas e culturais afetam a realidade. Reconfiguram o modo de o ser humano se compreender e se relacionar com o mundo e abalam o universo de seguranças estáveis típicas da realidade objetiva de outrora. As pretensões totalizantes da razão, legitimadas pela modernidade, cada vez mais cedem espaço à diversidade de narrativas a desenhar o cenário de perda dos referenciais fundamentais. O desencanto perante a exaltada razão absoluta, bem como a proclamada morte de Deus, situam o ser humano diante da ausência de paradigmas e da possibilidade de retorno ao distante porto seguro. A verdade objetiva, âncora das decisões humanas, esfacela-se em pequenos relatos e as diversas representações da realidade fragmentam o universo de sentidos a tecer cenário cada vez mais complexo e inóspito. O ser humano, por sua vez, se perde em novo emaranhado de incertezas e inseguranças a gerar profunda crise de sentido, esta marcada pela angústia de viver e pela afirmação do niilismo.

A contemporaneidade, denominada pós-modernidade, com vasto corolário de possibilidades e ambiguidades favorece a emergência de múltiplas interpretações e consequentemente a queda da verdade única. Interpretações que não se traduzem em mero relativismo ingênuo, mas antes na afirmação de amplo caleidoscópio de horizontes a se desdobrar diante do ser humano.

Nesse contexto, emerge o pensamento de Gianni Vattimo, um dos maiores filósofos italianos da atualidade, o qual compõe o rol dos teóricos do fim da metafísica¹. Sua reflexão abrange vários campos do saber (filosofia, política, religião, metafísica e arte) e caracteriza-se como ontologia hermenêutica ou filosofia da interpretação do enfraquecimento do ser, por

¹ Segundo informações oficiais da *home page* de Gianni Vattimo, membro do parlamento europeu, o autor “[...] è nato nel 1936, a Torino, dove ha studiato e si è laureato in Filosofia; ha poi seguito due anni i corsi di H. G. Gadamer e K. Loewith all'università di Heidelberg, e ha studiato con Hans-Georg Gadamer e Luigi Pareyson. Dal 1964 insegna all'Università di Torino, nella quale è stato Preside, negli anni '70, della Facoltà di Lettere e Filosofia. È stato ‘visiting professor’ in alcune università americane (Yale, Los Angeles, New York University, State University of New York) e ha tenuto seminari e conferenze in varie università di tutto il mondo. Negli anni Cinquanta, insieme a Furio Colombo e Umberto Eco, ha lavorato ai programmi culturali della Rai-Tv, conducendo tra l'altro il programma settimanale politico-informativo ‘Orizzonte’. È membro dei comitati scientifici di varie riviste italiane e straniere; è socio corrispondente dell'Accademia delle Scienze di Torino. Ha diretto la ‘Rivista di Estetica’. Ha ricevuto lauree honoris causa da numerose università del mondo. È Grande ufficiale al merito della Repubblica italiana (1997). Attualmente è vicepresidente dell'Accademia da Latinidade. È (ed è già stato, tra il 1999 e il 2004) deputato al Parlamento europeo”. Disponível em: <http://www.giannivattimo.it/menu/f_biografia.html>. Acesso em: 24 maio 2012. A formatação do presente trabalho se fundamenta nas normas atualizadas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), as quais norteiam o *Vademecum* da FAJE, indicadas na bibliografia geral.

meio da qual elucida e discute os principais traços constitutivos da cultura contemporânea. Filósofo precursor do *pensiero debole* (pensamento fraco), categoria interpretativa da cultura ocidental no momento atual, reflete sistematicamente o fato de a pretensão metafísica da existência de absolutos – como verdade e razão – assolada pela crise da modernidade, cada vez mais ceder espaço a diversas interpretações da realidade em constante conflito.

A partir de outro registro, o teólogo italiano Bruno Forte² se propõe dialogar com o mundo de hoje e a posicionar-se criticamente perante o niilismo. Para tanto, vale-se de reflexão teológica marcada pelo acento trinitário e pela valorização da história. Convida o ser humano a experienciar a Trindade a se oferecer na história e conferir dignidade e finalidade ao existir. A Trindade e a história constituem o fio condutor a perpassar todos os escritos do teólogo. Ao trazer ao centro o tratado do Deus Trindade, por vezes tornado distante da fé e da práxis cristãs, Bruno Forte interpela a teologia atual a voltar-se para a reflexão trinitária. Provoca também a filosofia de Vattimo, ao propor sentido ao “sem sentido” (niilismo) e ao questionar veementemente a considerada apologia do vazio. Sobretudo para os cristãos engajados, o pensamento de Bruno Forte se apresenta como limite possível e fonte de questionamento à racionalidade niilista em curso e, a seu modo, proposta de sentido para os tempos atuais.

Elege-se como objeto de estudo da presente tese a relação entre a teologia trinitária da revelação na história, proposta por Bruno Forte e o niilismo contemporâneo, discutido por Gianni Vattimo. Tal relação implica reflexão sobre a teologia fundamental, o problema da

² Acerca da biografia de Bruno Forte: “Nato a Napoli il 1º agosto 1949, è stato ordinato Sacerdote a Napoli il 18 aprile 1973, dove ha svolto il ministero in diverse Parrocchie. Nel 1974 ha conseguito il dottorato in Teologia presso la Facoltà Teologica di Napoli-Capodimonte. Ha approfondito gli studi a Tubinga ed a Parigi e si è laureato in Filosofia a Napoli. Docente di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, di cui è stato Preside, Membro della Commissione Teologica Internazionale è Consultore del Pontificio Consiglio della Cultura e di quello per l’Unità dei cristiani. Autore di numerose pubblicazioni di teologia, filosofia e spiritualità, assai note anche a livello internazionale, ha presieduto la commissione preparatoria al documento - Memoria e riconciliazione -, che ha accompagnato la richiesta di perdono di Giovanni Paolo II nel Giubileo del 2000. Nominato Arcivescovo Metropolita di Chieti-Vasto il 26 giugno 2004, è stato ordinato dal Card. Joseph Ratzinger 18 settembre dello stesso anno, e ha ricevuto il Pallio da Benedetto XVI il 28 giugno 2005. È Presidente della Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede, l’Annuncio e la Catechesi della CEI” (ARCIDIOCESE DE CHIETI-VASTO. Arcivescovo. 2010. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/pls/cci_dioc_new/bd_dioc_annuario.vesc_dioc?id_dioc=55&tip_o=dioc>. Acesso em: 29 ago. 2010). Apresenta-se a biografia escrita em língua italiana, por tratar-se de material disponível no sítio da Arquidiocese de Chieti-Vasto, da qual Bruno Forte é arcebispo, e, portanto, informações de caráter oficial. Cabe esclarecer a opção metodológica adotada em relação à citação das fontes. As obras disponíveis apenas em língua italiana serão citadas conforme o original na nota de rodapé e no corpo do texto como tradução livre do autor do presente trabalho. A mesma regra vale para outros idiomas. Em se tratando de obras de Bruno Forte e de Gianni Vattimo, disponíveis tanto no original em italiano, quanto na tradução em língua portuguesa, citar-se-á o texto original na nota de rodapé e em português no corpo do trabalho, caso não se discorde da tradução. Entretanto, privilegiar-se-á citar em italiano, no intuito de se preservar a dimensão poética própria da teologia de Bruno Forte e por tratar-se de língua bastante conhecida pelos pesquisadores da área.

morte de Deus em Nietzsche e do fim da metafísica em Heidegger, o conceito de pós-modernidade, a noção de niilismo, o posicionamento da fé cristã e os desdobramentos inerentes a esses temas, no tangente ao eixo central da Trindade e do niilismo. Por sua vez, não se contemplarão o desenvolvimento histórico do dogma trinitário, o conflito das heresias, nem tampouco o desenvolvimento do niilismo para além de Nietzsche e de Heidegger, por se tratarem de abordagens a extrapolarem o objetivo proposto. Entretanto, Nietzsche e Heidegger se farão presentes ao longo do texto, enquanto autores intimamente ligados ao pensamento de Vattimo, dos quais este ora se aproxima, ora se distancia.

A relevância do tema escolhido se justifica mediante a constatação da atualidade das questões implicadas e por vezes marginais à discussão teológica contemporânea, porém, não alheias ao sujeito pós-moderno. E se tais questões tocam o ser humano, dizem respeito também à teologia. Desse modo, a presente tese se presta a suscitar interpelações às concepções teológicas estabelecidas, justamente por propor novo horizonte hermenêutico como chave de leitura teológico-cristã da realidade em curso. Não se pretende romper com a ortodoxia cristã, por sua vez, também não se intenciona elegê-la como paradigma fundamental de análise da realidade. Trata-se de propor questões abertas à discussão, uma vez que não se intenta assumir o risco de se instaurar atitude violenta centrada na proclamação de palavra última e definitiva.

Em meio às provocações descritas, objetiva-se estabelecer o encontro do pensamento de Bruno Forte com Gianni Vattimo, a fim de se depreender o horizonte de resposta da teologia fortiana ao niilismo atual e de se verificar em que medida responde ou não, bem como se posiciona, perante as interpelações advindas da contemporaneidade. Evita-se a ideia de confronto/embate entre os autores, em respeito à postura de Vattimo, para o qual a teologia de Bruno Forte não representa horizonte com o qual tem de se haver. Na contramão de Vattimo, a teologia de Bruno Forte vai de encontro ao niilismo do filósofo, ao rechaçá-lo. Vattimo, por sua vez, solenemente não se atém à reflexão do teólogo, por se tratar de pensamento advindo de representante hierárquico da Igreja. Para além desta constatação, importa também situar as tensões emergentes a partir do diálogo entre os autores e demonstrar possíveis lacunas ou arestas presentes no pensamento em foco.

A escolha de Bruno Forte se deve ao fato de o teólogo propor reflexão comprometida com o sujeito atual e empenhada no combate ao niilismo, temática cara à presente pesquisa por se relacionar com a questão de sentido da vida, tema sempre recorrente no meio acadêmico e pastoral de contato do autor deste trabalho. De crianças a adultos, a grande maioria dos interlocutores sempre lançou perguntas acerca do sentido de se viver e de se

subordinar às intempéries inerentes às adversidades cotidianas. A fim de se situar a problemática niilista e a crise de sentido, emerge Vattimo, filósofo com o qual Bruno Forte por vezes dialoga e ao qual se opõe. A provocação inicial da pesquisa se liga ao fato de o niilismo contemporâneo reconfigurar de modo ambíguo a relação do ser humano com o mundo e desafiar a teologia cristã católica a oferecer horizonte possível de significação da existência e, desse modo, ainda se fazer ouvir pela pós-modernidade. A partir daí, buscou-se na produção teológica contemporânea, pensamento comprometido com o universo do niilismo. O contato com a obra de Bruno Forte permitiu a formulação da hipótese fundamental do trabalho, assentada sobre a expectativa de se considerar a teologia trinitária da revelação na história capaz de sanar as crises do sujeito atual.

Diante do exposto, a presente tese oferece à comunidade acadêmica reflexão crítica acerca da problemática do sujeito contemporâneo diante do niilismo em curso, a partir do modo pelo qual as questões imbricadas tocam a reflexão sobre o Deus Trindade, segundo o pensamento teológico de Bruno Forte e em contraponto com a leitura filosófica de Gianni Vattimo. Apresenta crítica à teologia fortiana, no tangente à tarefa de responder ao niilismo e, desse modo, deixa campo aberto para o fazer teológico atual. Não oferece respostas acabadas, não se tem tal intenção, mas lança pistas e sugere questionamentos para a Igreja e o agir pastoral repensarem sua atuação no mundo.

Destaca-se o fato de a relação entre o niilismo e a teologia cristã ainda não ter sido contemplada de modo satisfatório pela literatura hodierna, sobretudo do modo como aqui se propõe, a saber: a partir da valoração positiva do niilismo enquanto possibilidade a evocar o posicionamento crítico dos cristãos e a questionar a teologia tradicional. Outros escritos, cada qual com o mérito devido, se dedicaram a se opor ao niilismo e a defender o primado da verdade da revelação cristã. Embora esse texto não se situe nesse horizonte, aqui não se tem a pretensão de arrogar louros ao trabalho ora apresentado, pelo simples fato de, em certa medida, se navegar contra a corrente mais difundida. Tem-se consciência dos riscos de se opor a interpretações e posicionamentos já consolidados e legitimados pela tradição. Entretanto, justamente a desafiadora possibilidade de se questionar a ordem vigente move a tarefa do pesquisador.

O trabalho se ergue a partir da leitura e análise das obras seletas de Bruno Forte e de Vattimo: livros, artigos, entrevistas, recensões e demais textos a contemplarem o objeto de estudo. Privilegia-se esforço de intelecção a culminar na abordagem dialética do pensamento desses autores, no intuito de se elucidarem possíveis críticas e divergências entre ambos. Tal dialética ora se fará notar mais, ora menos, de acordo com o ponto nevrálgico em questão,

bem como em sintonia com o enfoque dado por Bruno Forte e por Gianni Vattimo, de modo a não visar à sua solução numa síntese efetiva. A contemporaneidade não comporta sínteses conclusivas, antes a irrupção de novas proposições e posicionamentos constantemente em choque, a garantir o sempre recomeço de nova dança cujos passos não foram determinados, tampouco exauridos. Outras partes do texto se ocuparão de situar e introduzir as questões e, por vezes, se fixarão ora num, ora noutro autor.

O desenvolvimento da tese se dá por meio de três capítulos centrais, uma vez que o primeiro e o quinto capítulos se destinam respectivamente a introduzir e a concluir o presente trabalho.

O segundo capítulo se ocupa de analisar o mundo no qual o ser humano se encontra inserido e de conceituar o fim da modernidade, bem como a emergência do niilismo e o paradoxo da irrupção de nova sensibilidade para o campo religioso. O desencanto humano perante os valores da modernidade concorrem, na perspectiva de Vattimo, para o advento da pós-modernidade e para a difusão da racionalidade niilista. A morte de Deus (Nietzsche) e o fim da metafísica (Heidegger) possibilitam a compreensão das mudanças em curso e constituem constatações com as quais os pensamentos de Gianni Vattimo e de Bruno Forte se deparam. Nesse momento, prevalece a abordagem a partir da concepção de Vattimo, a qual prepara o leitor para a contraposição sustentada pelo pensamento de Bruno Forte, privilegiada sobretudo na exposição do capítulo quarto. Com a proposição dessa problemática, lançam-se as questões com as quais a teologia irá se deparar em meio à pós-modernidade e às quais terá de responder, caso queira assegurar a legitimidade de seu discurso na contemporaneidade e apresentar plausibilidade para o sujeito atual.

O terceiro capítulo, por sua vez, corresponde à abordagem do conteúdo da teologia trinitária da revelação na história e propõe a crítica teológica de Bruno Forte ao niilismo. Explicita o método, a tarefa e as fases da teologia fortiana, bem como as principais categorias utilizadas pelo autor e as influências recebidas, no intuito de se demonstrar a arquitetura do pensamento fortiano. No tangente à crítica ao niilismo, sobressai o desafio da acolhida da verdade, conforme defende Bruno Forte, bem como a abertura humana ao advento de Deus que vem. Por outro lado, os argumentos do autor padecem de posicionamento aberto ao diálogo com o niilismo, conforme se demonstrará ao longo da exposição.

Por fim, o quarto capítulo aprofunda a compreensão da teologia trinitária da revelação na história, estabelece o confronto com a pós-modernidade e averigua as condições de possibilidade da significação da existência humana a partir das proposições desenvolvidas por Bruno Forte. De modo mais incisivo, situa o horizonte teológico da crítica de Bruno Forte ao

niilismo de Vattimo. Inversamente, se pergunta em que medida Vattimo interpela e desafia a reflexão da teologia trinitária da revelação na história. Desse modo, provoca sobremaneira a teologia de Bruno Forte a partir das considerações delineadas a partir da contribuição do pensamento do filósofo para a teologia trinitária da revelação na história.

2 NOS CAMINHOS DO NIILISMO: DA MORTE DE DEUS E DO FIM DA METAFÍSICA À CONSTATAÇÃO DA IRRUPÇÃO DE NOVA SENSIBILIDADE PARA O RELIGIOSO

Nisto consiste, porém, um dos tantos aspectos paradoxais da filosofia nietzschiana: o seu anúncio da morte de Deus, que é o mesmo fim das metanarrativas, em nada exclui o renascimento de muitos deuses.³

A chamada crise das utopias ou das ideologias, advinda do fracasso das pretensões da razão absoluta, assola a realidade contemporânea. O desencanto do ser humano perante a exaltada racionalidade, bem como perante a proclamada morte de Deus, o situa diante da ausência de paradigmas e da possibilidade de retorno ao cada vez mais distante porto seguro. A verdade objetiva, âncora das decisões humanas, esfacela-se em pequenos relatos. Instaura-se crise de sentido a fomentar o niilismo em yoga e o fim da metafísica. Tal cenário toca a vivência da fé cristã e desafia a teologia. Implica a filosofia enquanto via privilegiada de se aproximar da compreensão dessa realidade.

Atento a tais interpelações, o presente capítulo propõe a aproximação ao pensamento de Gianni Vattimo a partir do ponto de vista da crítica fundamentada na constatação do enfraquecimento do ser. Para tanto, parte-se da explicitação da reflexão acerca da crise da modernidade, da morte de Deus e do fim da metafísica, no intuito de se depreender os pressupostos da ontologia hermenêutica proposta pelo autor. Nesse horizonte, faz-se necessária a contextualização do pensamento de Vattimo a partir do legado de Nietzsche e de Heidegger.

Em seguida, privilegia-se refletir sobre o advento do niilismo, bem como sobre seu nexo e confluência com o *pensiero debole*, para ampliar a compreensão do ponto de partida do pensamento vattimiano. Tal percurso permite avançar na busca de se estabelecer a relação entre o niilismo e o cristianismo, cara ao presente trabalho, por evocar o fazer teológico atual.

Demonstra-se na sequência como a secularização, vista por Vattimo a encarnar positivamente a racionalidade enfraquecida na cultura ocidental, deriva do cristianismo e com ele se confronta. Importa considerar a grande pergunta da filosofia da religião de Vattimo, a saber: em que medida a herança da racionalidade cristã perpassa e tece a trama das questões constitutivas da racionalidade ocidental. Daí se explicita como tais questões interpelam a teologia fundamental.

³ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*: por um cristianismo não religioso. São Paulo: Record, 2004. p. 109-110.

Todo esse percurso conduzirá ao contraponto da crítica estabelecida pelo teólogo italiano Bruno Forte. A teologia do autor se funda a partir da reflexão trinitária. Ao trazer ao centro o tratado do Deus Trindade, por vezes tornado distante da fé e da práxis cristãs, culmina por interpelar a teologia atual. Provoca também a filosofia de Vattimo, ao propor sentido ao “sem sentido” e ao questionar o que considera ser a apologia do vazio. Sobretudo para os cristãos, o pensamento de Bruno Forte se apresenta como possível limite e questionamento ao anúncio da morte de Deus e proposta de sentido para os tempos atuais. Cabe ressaltar o fato de, ao se privilegiar inicialmente o enfoque vattimiano, o texto não marginalizar a teologia de Bruno Forte, cujo devido destaque será dado com grande ênfase logo no capítulo seguinte, como esforço de intelecção da resposta da teologia fortiana ao niilismo.

Segundo a opção metodológica privilegiada, abordar o fim da metafísica e a morte de Deus implica passo anterior, o de se situar o advento da modernidade e a crise que a assola, esta última a favorecer a mudança de racionalidade e a emergência de outros paradigmas.

2.1 O fim da modernidade e o pensamento de Gianni Vattimo

No início da obra intitulada “*O fim da modernidade*”⁴, Vattimo desenha o panorama do que comprehende caracterizar o advento da pós-modernidade na cultura ocidental. A partir do horizonte de reflexão proposto por Nietzsche e por Heidegger, o filósofo italiano situa as bases sobre as quais as mudanças de paradigmas irão se concretizar, com grande ênfase sobre a relação intrínseca entre a despedida da modernidade e a emergência da pós-modernidade. Assim sendo, no intuito de se compreender o universo a partir do qual a interpelação filosófica de Vattimo toca a presente pesquisa, propõe-se inicialmente situar a crise da modernidade, bem como seus principais desdobramentos e consequências junto à racionalidade em curso. Num segundo momento, se elucidará como o pensamento do autor reage ao confronto com a realidade atual, bem como interpreta o novo cenário em curso.

2.1.1 A consumação dos projetos da modernidade

A ideia de modernidade relaciona-se, de modo geral, à concepção do *novum* enquanto

⁴ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. V-XX.

expressão de ruptura com a tradição. Modernidade e *novum* perfazem o imaginário positivo da possibilidade da mudança, da transformação e do progresso⁵. A emergência da valorização do indivíduo, bem como a defesa dos ideais do constante progresso, compõem tal imaginário constitutivo da modernidade. O pensamento do filósofo René Descartes (1596-1650) lança as bases do racionalismo moderno e estabelece os fundamentos do conhecimento e, portanto, da possibilidade da ciência. Por sua vez, o *cogito* cartesiano enaltece a centralidade do sujeito, bem como o protagonismo a este atribuído mediante o uso da razão.

Mudanças em curso favoreceram a emergência da racionalidade moderna, dentre as quais indicativamente destacam-se quatro eixos fundamentais: o humanismo renascentista (a exaltação da *dignitas hominis*), a descoberta do novo mundo (concepção de nova *imago mundi*), a reforma protestante (contestação da autoridade da Igreja) e a revolução científica (emergência de nova cosmologia questionadora das cosmogonias clássicas)⁶. Diante desse cenário, a época moderna situa a revelação cristã no âmbito de conhecimento dado por autoridade e, como tal, hostil ao saber crítico. Defende a necessidade de se libertar o mundo da racionalidade da revelação (e da Igreja), a fim de que o ser humano alcance a idade adulta. Apresenta-se como crítica e ruptura em relação à Tradição. Desse modo, o ser humano não mais unido ao princípio sobrenatural pode se lançar no mar sempre mais aberto pelas luzes da razão.

Entretanto, Lima Vaz adverte que os germes da modernidade remetem originalmente a etapa histórica anterior aos séculos XVI-XVII. Pe. Vaz considera insuficiente a explicação de que a modernidade tem início quando se apagam as últimas luzes da Idade Média. Para o autor:

Na verdade, serão sementes de ideias e problemas lançados no solo medieval que irão crescer, desenvolver-se e expandir-se sob a ação de múltiplos fatores na sociedade e na cultura, vindo a formar a grande árvore simbólica da modernidade. Ora, será no solo intelectual do século XIII que poderemos identificar mais claramente a presença dessas sementes e descobrir a primeira germinação de raízes da árvore futura.⁷

⁵ O discurso político brasileiro há muito se apropriou da ideologia de mudança e nova ordem, subjacente ao conceito de modernidade, o que se pode constatar, por exemplo, nas emblemáticas falas de defesa da modernização do país.

⁶ Abordagem introdutória acerca do surgimento da modernidade se faz presente em: MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein*. 13. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 141-163.

⁷ VAZ, H. C. L. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 31. Por sua vez, segundo Pe. Vaz, o fim da modernidade advém da “eliminação de todo o tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida, que primeiro se formulou segundo definidos parâmetros intelectuais no terreno da teologia. O triunfo definitivo do nihilismo metafísico e ético assinalaria então o fim da modernidade” (VAZ, H. C. L. *Raízes da modernidade*, op. cit., p. 30).

Tais raízes remotas produzirão frutos que, em certa medida, perecerão. Como toda existência temporal marcada pela contingência e pela caducidade, a modernidade passará do apogeu à crise de seus próprios fundamentos.

O pensamento de Vattimo, considerado pós-metafísico e pós-moderno, como se demonstrará ao longo da exposição, reflete os meandros inerentes à constatação da crise dos valores da modernidade. A partir de tal falência se desenvolve e articula as principais categorias que o caracterizam. O desfalecimento das pretensões de progresso e de superação, difundidas pelo fim da modernidade, segundo o filósofo, instala a desconstrução da ideia do princípio único a assegurar a filosofia, não mais concebida como racionalidade normativa e definitiva⁸. Tal desfalecimento desencadeia visão extremamente crítica da tradição metafísica ocidental. Chega-se ao fim da modernidade, marcado segundo Vattimo, pela crise da razão, pelo desencanto perante o progresso e pelo esgotamento da busca do *novum*, como se explicita a seguir.

2.1.2 A crise da razão e o desencanto humano diante do progresso

A modernidade caracteriza-se pela intensificação do processo de irrupção da experiência histórica do sujeito, agora não mais orientada pelo registro do horizonte último da salvação, derivada da herança judaico-cristã, mas pautada na imediatidate do presente. O ser humano não mais se percebe subordinado à natureza, mas sujeito a transformá-la. Desse modo, a descoberta da subjetividade constitui traço marcante desse período. A valorização do ser humano implica o enaltecimento da temporalidade e do mundo como lugar da realização efetiva das possibilidades e potencialidades humanas.

Na interpretação de Vattimo, a modernidade dissolve paulatinamente a noção de história como processo unitário⁹, assegurada pela até então incontestável concepção salvífica da história. Esta última, por sua vez, assinalada pelo crivo da tensão entre o já terreno e o ainda-não escatológico, agora cede lugar à história do progresso em curso.

⁸ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. X-XI.

⁹ VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. XI. Evilázio Teixeira ao interpretar Vattimo assinala: “A análise da pós-modernidade está intimamente ligada à dinâmica da modernidade como tal, enquanto processo concluído. Para Vattimo, a modernidade deixa de existir quando – por múltiplas razões – desaparece a possibilidade de se falar de história como uma entidade unitária. Com Marx e Nietzsche a ideia de história, entendida como decurso unitário, se dissolve. A deficiência da ideia da história carrega consigo o colapso da ideia de progresso” (TEIXEIRA, E. B. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 80).

Nesse período, o advento da racionalidade científica endossa a necessidade de se verificar e comprovar a existência de Deus. Instala-se crise advinda da impossibilidade de tal demonstração empírica. A filosofia, por sua vez, se debruça sobre a busca de argumentos racionais sobre a existência divina, por ainda considerar relevante tal questão. Isso porque a modernidade

pode caracterizar-se, de fato, por ser dominada pela ideia da história do pensamento como uma ‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos ‘fundamentos’, que frequentemente são pensados também como as ‘origens’, de modo que as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como ‘recuperações’, renascimentos, retornos.¹⁰

Mais tarde, a experiência do pós-guerra, reveladora das atrocidades da razão humana, bem como a utilização dos avanços tecnológicos em prol da destruição, contribuem para a dissolução dos valores da modernidade¹¹. O desencanto humano diante do progresso e da técnica conduz, desse modo, ao esgotamento da eterna busca do *novum*. Reforça tal frustração a crescente tomada de consciência dos limites humanos, ecológicos e econômicos. Diante do exposto, gradativamente se corroem os pilares do edifício moderno.

O teólogo Bruno Forte, por sua vez, explora a metáfora da luz como o mais intenso princípio inspirador da modernidade. Característica da pretensiosa razão adulta no percalço de compreender e dominar o mundo. “Segundo esse projeto – que está na base do Iluminismo em todas as suas expressões – compreender racionalmente o mundo significa tornar o homem finalmente livre, senhor e protagonista do próprio amanhã, emancipando-o de qualquer possível dependência”¹². A ideia de emancipação perpassa os processos de transformação histórica da modernidade, a partir dos anseios do “século das luzes” e dos germes lançados pela Revolução Francesa, responsáveis por incutir marcas profundas na cultura ocidental.

Para Bruno Forte, associada à metáfora da luz, emerge a imagem da embriaguez que caracteriza a atitude de presunção da razão absoluta. “A expressão completa dessa embriaguez é a ‘ideologia’: a modernidade, tempo do sonho emancipatório, é também o tempo das visões totais do mundo, próprias das ideologias”¹³. A expansão dessa ideologia revela-se violenta e

¹⁰ VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. VI.

¹¹ Para Bruno Forte, “a crise das guerras mundiais e dos totalitarismos se expressa na denúncia crítica dos limites e das presunções da razão emancipante [...]” (FORTE, B. *Nos caminhos do uno*: metafísica e teologia. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 190).

¹² FORTE, B. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13. Acerca dessa temática ver também: FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?* São Paulo: Loyola, 2003. p. 10-23.

¹³ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 14.

produzirá formas autoritárias de concepção do mundo e organização da vida. Daí a emergência das grandes guerras, a proliferação da xenofobia, a desvalorização do outro, a gerarem, em última instância, a grande crise de sentido¹⁴. A experiência histórica da violência dos totalitarismos ideológicos produz a crise das pretensões da razão moderna¹⁵. Isso porque, para o teólogo, a ideologia liberal do progresso arraigada à constante busca de superação, revela-se incapaz de autocrítica libertadora¹⁶. Os sofrimentos dos vencidos e da grande massa de excluídos denuncia como a história da emancipação sempre se resolveu na realização dos vencedores e na marginalização dos vencidos.

Bruno Forte, embora reconheça a crise da razão, discorda da ideia de que a modernidade tenha alcançado seu fim, assim como apregoa Gianni Vattimo. Para o teólogo, embora as ideologias modernas tenham atravessado longa crise e perdido as certezas ordenadoras da realidade, a racionalidade que as constituía permanece a compor o horizonte de interlocução da pós-modernidade, mesmo enquanto via de negação¹⁷. Compõe as ruínas a partir das quais a pós-modernidade lança suas bases.

Vattimo, por sua vez, considera o pensamento de Nietzsche e de Heidegger precursores da filosofia pós-moderna, pois nestes autores “desaparece a ideia de fundamento, que foi essencial ao longo da história ocidental”¹⁸. Ambos constatam as mudanças em curso e, diferenças à parte¹⁹, convergem na afirmação do enfraquecimento dos pilares da modernidade, e o expressam respectivamente por meio do anúncio da morte de Deus e do fim da metafísica, como se propõe a seguir.

¹⁴ Para Bruno Forte: “A crise de sentido passa a ser característica peculiar da inquietação pós-moderna. Neste tempo, de pobreza, que – como observa Martin Heidegger – é ‘noite no mundo’, não por causa da falta de Deus, mas porque os homens já não sofrem com essa falta, a doença mortal é a indiferença, a perda do gosto por procurar as razões últimas pelas quais valha a pena viver e morrer, a falta de ‘paixão pela verdade’, como afirma a *Fides et Ratio*” (FORTE, B. Teologia e pós-modernidade. *Cadernos IHU em Formação: Teologia política*, São Leopoldo, ano 2, n. 8, p. 9-11, 2006. p. 9).

¹⁵ Cf. FORTE, B. *Hablar de Díos en la “aldea global”*: la teología entre posmodernidad, reverso de la historia y encuentro de las religiones. *Chiesa Cattolica Italiana*, Barcelona, 2008. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/cci_neidocumenti_diocesi/55/2008-03/04-195/barcelona2008.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2008.

¹⁶ Cf. FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*: introdução ao sentido e ao método da teologia como história. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 19.

¹⁷ Cf. FORTE, B. *Una teología per la vita*. Brescia: La scuola, 2011. p. 153-155.

¹⁸ TEIXEIRA, E. B. Vattimo. In: PECORARO, R. (Org.). *Os filósofos clássicos da filosofia*: de Ortega y Gasset a Vattimo. Petrópolis: Vozes/PUC Rio, 2009. v. III, p. 382.

¹⁹ Resguardadas determinadas particularidades, Vattimo considera a morte de Deus em Nietzsche equivalente ao fim da metafísica em Heidegger. O presente trabalho não se detém nas especificidades dos autores, por não constituir objeto da presente pesquisa. Heidegger certamente se oporia a tal equivalência, por ainda considerar Nietzsche filósofo ligado à racionalidade metafísica (Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. v. 1, p. 5-13).

2.1.3 A dissolução dos absolutos: a morte de Deus e o fim da metafísica

Vattimo, na esteira de Heidegger, caracteriza-se como filósofo do fim da metafísica. Enquanto tal, a filosofia do autor não se empenha na recuperação do sentido metafisicamente perdido. Antes, invoca novas direções de itinerário marcado pela proliferação dos sentidos, ou seja, pela multiplicação dos horizontes interpretativos a questionar a hermenêutica contemporânea. Nessa perspectiva, a hermenêutica assume, para o filósofo, a tarefa de ultrapassamento do tradicional arcabouço metafísico, tornando-se intérprete de uma verdade outra a irromper e surpreender as estruturas estabelecidas e ordenadas do ser. Na contramão de Vatimo, pensadores atrelados ou não à tradição metafísica precedente advogam o reconhecimento do fim do fim da metafísica (daí a atualidade de sua presença) ou problematizam os desdobramentos desse fim, bem como os impactos a compor o cenário de crise atual²⁰. O filósofo italiano, por sua vez, mantém-se fiel à constatação da perda do vigor da racionalidade metafísica, enquanto fio condutor a entretecer a realidade. Depreende tal fato, sobretudo no campo das artes, da política e da religião, ambos a exprimirem, por meio das constantes mudanças em curso, a rarefação da visão de mundo objetiva e atenta às questões últimas do ser humano, predominante até então.

Diante desse cenário, o ideal cristão da história da salvação cede lugar, na modernidade, à busca pela perfeição mundana, enfraquecida posteriormente pela emergência crescente do desencanto com a história do progresso. A ânsia de novidade já prenhe do esgotamento de suas possibilidades, bem como o ideal do progresso constante, implicam a autossuperação num círculo vicioso a fomentar crise advinda da busca marcada pelo vazio de continuamente ceder espaço à novidade. A dissolução do *novum* evidencia problema teleológico, segundo Vattimo, responsável pela ruptura da unidade da história. Tal ruptura, característica marcante da pós-modernidade, corrói as estruturas dos grandes relatos. Indissociável, portanto do processo de secularização enquanto faceta da dissolução da visão unitária de mundo e da crise em voga²¹.

A proclamação do fim da metafísica em Vattimo denuncia a ausência do fundamento último a partir da intrínseca conexão com o anúncio da morte de Deus presente em Nietzsche,

²⁰ J.-L. Marion aborda a discussão acerca do conflito entre a afirmação do fim da metafísica e a negação desse fim. Para o autor, a reflexão acerca do fim do fim da metafísica não caracteriza mera busca do retorno ao fundamento, mas sondagem a respeito dos resquícios da racionalidade metafísica, bem como questionamento sobre até que ponto a filosofia contemporânea apresenta-se como herdeira/devedora dessa visão de mundo (Cf. MARION, J.-L. *La fin de la fin de la métaphysique*. *Laval Théologique et Philosophique*, Québec, v. 4, n. 1, p. 23-33, 1986).

²¹ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. IX et seqs.

para o qual dizer que Deus morreu significa dizer que não há um fundamento definitivo a ancorar a realidade. Esvai-se, desse modo, a objetividade do dado metafísico legitimador da garantia da ordem histórica.

Constatar com Nietzsche a morte de Deus exige a tomada de posicionamento crítico e justa compreensão. Vattimo adverte que há de se evitarem equívocos na interpretação do significado da morte de Deus. “Deus está morto” não pode ter sido proferido por Nietzsche simplesmente enquanto a não existência de Deus. Isso porque tal perspectiva já implicaria a afirmação de outra verdade absoluta, a saber, Deus não existe. De outro modo, ainda significaria oferecer o fundamento como horizonte de sentido da realidade, o que se resolveria numa mera inversão do polo de tensão. Reconhecer a morte de Deus, proferida por Nietzsche, demanda a afirmação da ausência de porto seguro norteador da realidade. Implica a suspensão da garantia do absoluto. Assim sendo, para além das especificidades de cada autor, pode-se considerar a morte de Deus em Nietzsche equivalente ao fim da metafísica em Heidegger²².

Ao explicitar o significado da morte de Deus, Vattimo afirma:

Em tantos sentidos que não podem ser com facilidade reunidos em um conjunto sistemático, mas que, creio eu, estão bem claros, é exatamente este o mundo no qual o ‘Deus moral’, isto é, o fundamento da metafísica morreu e foi enterrado. Todavia, este é justamente aquele que Pascal chamava de Deus dos filósofos e, de fato, muitos são os sinais que parecem indicar que foi a própria morte deste Deus o que abriu caminho para uma vitalidade renovada da religião.²³

A concepção vattimiana da morte de Deus já se encontra presente na reflexão de Heidegger, o qual se pronuncia sobre o tema:

‘Deus está morto’. Citei esta frase em meu discurso de posse como reitor por razões muito essenciais. A frase de Nietzsche não tem relação alguma com a afirmação de um simples ateísmo. Ela diz: o mundo supra-sensível, especialmente o mundo do Deus Cristão, perdeu seu poder efetivo na história.²⁴

²² Para Vattimo, “[...] nunca se acentua a separação entre Heidegger e Nietzsche; ambos, com sentidos e em medidas diferentes, são incluídos entre os pensadores que indicaram o caminho de um pensamento que ultrapassa a metafísica” (VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 328). Heidegger dedica grande parte de sua obra à questão do ser. Num primeiro momento Heidegger reflete o fim da metafísica a partir da constatação do esquecimento do ser. Os escritos mais tardios do autor refletem tal problemática considerando a redução do ser ao ente (a problemática da diferença ontológica), o momento de destituição do valor absoluto, transfigurado em valor de troca. Por demonstrar a história do Ocidente como história do enfraquecimento do ser, a reflexão de Vattimo apresenta grande afinidade com o pensar de Heidegger. Apesar de a filosofia de Vattimo se erigir sobre os pilares de Gadamer, Pareyson, Nietzsche e Heidegger, a influência deste último se faz notar nos escritos iniciais do autor e perpassa toda a obra, inclusive os escritos sobre a religião.

²³ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 24.

²⁴ HEIDEGGER, M. O reitorado. *Kriterion* - Revista de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 77, p. 131-158, jul./dez. 1986. p. 136.

Na trilha dos críticos pós-metafísicos, Vattimo alega possuir motivos suficientes para justificar o fim da metafísica. Muitos são os autores que convergem no intuito de narrar a história do enfraquecimento do ser. Em 1979 Jean François Lyotard publica “*A condição pós-moderna*”, na qual apresenta o pós-moderno como “a incredulidade em relação aos metarrelatos”²⁵. Vattimo considera a crise dos grandes relatos, condição de possibilidade da morte de Deus. Para o autor: “A ideia de pós-moderno como sociedade fragmentada se encontra em Jean François Lyotard, que para mim se tornou uma outra leitura importantíssima”²⁶. Na literatura atual merece destaque a reflexão de Zygmunt Bauman e a metáfora da fluidez, tomada da química, para se referir ao esvair-se dos “sólidos” de outrora, a escoar por toda a sociedade. “Os poderes que liquefazem passaram do ‘sistema’ para a ‘sociedade’, da ‘política’ para as ‘políticas da vida’ – ou desceram do nível ‘macro’ para o nível ‘micro’ do convívio social”²⁷.

A morte de Deus, momento culminante e final da metafísica, eclode inseparavelmente ligada à crise do humanismo. Entretanto, a constatação de tal óbito não possibilitou a emancipação do homem²⁸. A ausência do fundamento desinstala o mar de seguranças do humano imerso agora no naufrágio de incertezas, com o qual a filosofia e a teologia têm de se haver.

Bruno Forte utiliza a imagem do naufrágio, inspirada na reflexão de Hans Blumenberg²⁹, para ilustrar a situação do sujeito contemporâneo. O período clássico foi marcado pela experiência da posse do porto seguro, do contato com a terra firme, a partir da qual se olhava à distância as intempéries do mar. A crise da modernidade diminui gradativamente a distância entre a terra firme e o mar intempestivo. Inicia-se o processo de dissolução da segurança de outrora a ceder cada vez mais espaço à incerteza. A morte de Deus (traduzida nos escritos de Bruno Forte, segundo aqui se comprehende, pela crise das

²⁵ LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002. p. XVI.

²⁶ VATTIMO, G.; PATERLINI, P. *Non essere Dio: un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Aliberti, 2006. p. 135.

²⁷ BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 14.

²⁸ Ao interpretar Vattimo, Mardones destaca não se tratar aqui de um ateísmo de reapropriação, em que se busca eliminar Deus para se reafirmar o ser humano. O “[...] ateísmo postmoderno es un nihilismo positivo. Suena paradójico, pero es lo que quiere decirse a través de la negaciones anteriores. [...] no hay que entender la apertura nihilista como ocasión para asentar nuevos valores absolutos. Esto significa recaer de nuevo en el teísmo, sustituir un absoluto por otro (MARDONES, J. M. *Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*. 3.ed. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 1988, p. 84-85. Grifo do autor.).

²⁹ Cf. FORTE, B. *La Chiesa vuol salvare l'Occidente dal naufragio*. Il Sole 24 Ore, Martedì 29 Giugno 2010. Disponível em: <http://webdiocesi.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_diocesi/55/2010-06/30-195/Occidente%20da%20evangelizzare.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2010. Neste artigo Bruno Forte cita a obra de Blumenberg: BLUMENBERG, H. *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza*. Bologna: Il Mulino, 1985.

ideologias) lança o sujeito atual em alto-mar³⁰, agora não mais como longínquo espectador, mas desafiado a protagonizar posicionamento crítico perante o naufrágio da própria existência e simultaneamente a construir nova nau.

2.1.3.1 Significado e implicações da morte de Deus e do fim da metafísica

Ao interpretar o niilismo e a morte de Deus, apregoados por Nietzsche, Vattimo defende que a afirmação de ambos implica o reconhecimento da ausência do fundamento³¹. A proclamação de Nietzsche do mundo verdadeiro tornado fábula³² converge na constatação de que se vive neste mundo no qual o Deus moral morreu.

A relação entre a morte de Deus e a crise do humanismo, explicitada há pouco, suscita grande questão. Afinal, “Deus morreu” em decorrência da crise do humanismo ou tal crise advém como fruto posterior e decorrente deste óbito? Vattimo sustenta subsistir a conexão intrínseca entre a crise do humanismo e a morte de Deus³³. Desse modo, ambas se retroalimentam. Paradoxalmente o humanismo, compreendido como o homem situado no

³⁰ “La novità – dal ‘secolo dei lumi’ in poi – è che lo spettatore si va distinguendo sempre meno dal naufragio... Perdute le certezze che il positivismo e le ideologie dell’epoca moderna ci avevano offerto, siamo diventati naufraghi noi tutti, eredi del moderno e abitatori della post-modernità” (FORTE, B. *Etica e dialogo inter-religioso in un mondo globalizzato*. Convegno Mondiali dei Teologi Moralisti – 24 di Luglio, 2010. 4 p. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_diocesi/55/2010-07/24-195/Etica%202010.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2010). O autor também utiliza a imagem do arquipélago com suas ilhas incomunicáveis, como metáfora da solidão do sujeito contemporâneo: “E i frammenti dicono anche le solitudini, le incomunicabilità, le mancanze di ponti fra le isole dell’arcipelago. Questa immagine dell’arcipelago può bem dare l’idea della condizione postmoderna: è la metafora di una folla di solitudini, spesso fra di loro non comunicanti. Ma il dramma della postmodernità è che questa frammentazione entra anche nel cuore umano e allora è come se la vita perdesse un princípio di unidade, como se un orizonte di senso venisse meno. **Questo è l’aspetto che viene detto relativistico o nichilista della cosiddetta postmodernità**, cioè il non avere un chiodo a cui appendere tutto o resto, uma meta a cui orientare la complexità degli aspetti della vida e della storia [...] Sì, la frammentazione: una volta Gianni Vattimo ha definido la condizione postmoderna come a condição da contaminazione, donde tudo ti aparece sem valor, sporco [...]” (FORTE, B. *Una teologia per la vita*, op. cit., p. 156, grifo nosso.). Por sua vez o teólogo não defende o fim da metafísica, até porque se empenha na manutenção da ordem metafisicamente garantida, bem como na busca pelo fim último da existência humana. Desse modo, reflete as questões metafísicas a partir do clássico horizonte ontoteológico.

³¹ Cf. VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 24. Segundo Santiago Zabala, colaborador próximo de Vattimo: “‘Deus está morto!’ é um anúncio, não uma reivindicação. Ele não significa que Deus não existe, mas que nossa experiência foi transformada de tal maneira que não concebemos mais verdades objetivas últimas, e agora só respondemos a apelos, histórias ou até anúncios. Quando Nietzsche exige múltiplos deuses, podemos entender isso como um exigência de um politeísmo de valores. Portanto, a proclamação não é por uma sociedade sem valores, mas por uma sociedade sem valores supremos e exclusivos (ZABALA, S. *O pensamento fraco é a emancipação da autonomia*. São Leopoldo, 21 maio 2007. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=947&secao=220>. Acesso em: 14 abr. 2009).

³² Cf. NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 35-36.

³³ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 18.

centro do universo e senhor do ser, não favoreceu a existência autêntica ou menos fabulizada do humano, por este ainda não ter, a partir de si, edificado novo fundamento. Isso porque o homem só mantém a posição de ‘centro’ da realidade, a que alude a concepção corrente do humanismo, por força da referência a um *Grund* garantidor desse papel. A perda do fundamento e o sentimento de errância daí advindos configuram o cenário de crise e evocam a tomada de atitude do ser humano. Mais: de um lado, possibilitam o crescimento do ateísmo; de outro, o retorno do ser humano ao religioso, este último como se verá mais adiante.

Recai sobre o ateísmo a acusação de promover a destruição geral dos valores humanos ao endossar a crise de sentido e ao se apresentar como postura que se contrapõe ao resgate dos valores últimos. Para além da condenação do ateísmo, permanece o elo paradoxal entre a crise do humanismo e a morte de Deus. Paradoxal, considerando-se o fato de o humanismo, *a priori*, privilegiar situar no centro do universo o ser humano. Porém, ao perder o *Grund*, o fundamento ou relato a ancorar as decisões humanas (Deus), o próprio humano se esvai. Tensiona tal problemática o fato de hoje a crise do humanismo se encontrar em conexão com a crise da técnica, causa do processo geral de desumanização.

A presente pesquisa considera a “morte de Deus”, a crise do humanismo e o fim da metafísica, traços constitutivos do niilismo e elementos desencadeadores das múltiplas transformações político-cultural-religiosas em curso, sobretudo a partir do final do século XIX. Cabe recordar a definição nietzschiana para o niilismo: “Que significa niilismo? – Que os valores supremos desvalorizem-se. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’”³⁴? Nessa perspectiva, a crise do humanismo constitui um aspecto da crise da metafísica³⁵, como se tem

³⁴ NIETZSCHE, F. O Niilismo Europeu. In: NIETZSCHE, F. W. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 29.

³⁵ VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 28. No campo político, outro aspecto da crise da metafísica reside na perda da centralidade do Ocidente, como afirma o filósofo: “In un mondo dove non si crede più che l’Europa sia il massimo dello sviluppo della civiltà umana e che gli altri siano primitivi, non si può più parlare tanto di una verità oggettiva come questa perché, nel frattempo, anche le scienze hanno preso atto dei loro limiti paradigmatici” (VATTIMO, G.; ORLANDO, F.; ZABALA, S. *Nihilismo e religione: conversazione filosofica con Gianni Vattimo. Interventi di Federico Orlando e Santiago Zabala*. Roma: Valter Casini Editore, 2005. p. 14).

insistido³⁶.

Para Bruno Forte, a crise de sentido revela o traço mais característico da falência das grandes utopias a se desdobrar no drama moral e no vazio de esperança que assolam o sujeito atual. A busca de emancipação do sujeito moderno culminou no assassinato dos pais que ofereciam segurança e norteavam a vida. “Órfãos das ideologias, corremos agora o risco de sermos todos mais frágeis, mais sujeitos à tentação de nos fecharmos na solidão dos próprios egoísmos”³⁷. Em oposição a Vattimo, o teólogo assegura que tal processo revela a carência do fundamento, a “nova necessidade de um pai-mãe acolhedor na liberdade e no amor”³⁸. Uma vez frustrada a tentativa de emancipação da razão adulta, a nostalgia do fundamento faz-se presente. Evoca não atitude meramente saudosista de retorno, mas o “esforço para resgatar o sentido para além do naufrágio, para reconhecer um horizonte último em vista do qual avaliar o caminho de tudo o que é penúltimo e fundamentar eticamente a práxis”³⁹.

A possibilidade de saída da crise do humanismo e da metafísica, segundo Vattimo, não reside na superação da própria crise, mas na atitude de *rimettersi*⁴⁰ a ela, “em que o homem é chamado a restabelecer-se do humanismo, a remeter-se a ele e a remetê-lo a si como algo que

³⁶ Demonstrar a origem da conexão entre a morte de Deus, o fim da metafísica e o niilismo justifica a exposição deveras bem detalhada realizada até o momento. Se por vezes tal percurso soa um tanto repetitivo, há de se considerar a gama de autores em questão, o esforço de se demonstrar os pontos centrais em jogo e a necessidade aqui vislumbrada de se estabelecer os alicerces sobre os quais se ergue a problemática da revelação cristã e da Trindade na pós-modernidade. À primeira vista, “Morte de Deus”, “Fim da metafísica” e “Niilismo” sugerem três grandes universos ou problemas com os quais a tese terá de se haver. Nessa perspectiva, poderia constituir tarefa hercúlea abarcar monumental conjunto vastamente discutido na tradição filosófica. Entretanto, a dinâmica da reflexão proposta por Vattimo considera a convergência relacional desses “três grandes rios” no “mar da pós-modernidade”. A morte de Deus (Nietzsche) possibilita e compõe o cenário do fim da metafísica (Heidegger) e ambos favorecem a emergência do niilismo na cultura ocidental, interpretado por Vattimo sob o crivo hermenêutico do *pensiero debole*.

³⁷ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 18, grifo nosso.

³⁸ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 18.

³⁹ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 20, grifo nosso. O teólogo se empenha em assegurar a urgência de resgate do fundamento, da necessidade do retorno da fé e do reconhecimento do Deus cristão. Vattimo, por sua vez, discorda desse posicionamento. Positivamente, os valores se enfraqueceram e se enfraquecem. A presente pesquisa respeita a posição do teólogo, mas se sente mais próxima do filósofo e paradoxalmente trata da Trindade, apesar de valorizar sobremaneira a emergência do niilismo, do *pensiero debole* e da ontologia hermenêutica, estes dois últimos a serem tratados nos tópicos seguintes.

⁴⁰ Vattimo utiliza o termo italiano *rimettersi* como tradução do alemão *Verwindung* empregado por Heidegger, ao qual recorre, para referir-se à superação da metafísica. “[...] *Verwindung* (refere-se a um ultrapassamento que tem em si as características da aceitação e do aprofundamento), e que indica uma espécie de *Überwindung* imprópria, de uma superação que não o é no sentido usual da palavra, nem no sentido da *Aufhebung* dialética. *Verwindung* contém ainda dois outros sentidos: a da convalescença (curar-se, recuperar-se de uma doença) e a da distorção, ligado ao sentido de *Winden*, como torcer, enrolar-se e também ao prefixo *ver*, que significa entre outras coisas, alteração, desvio; não se trata apenas de uma doença, mas também de uma perda ou dor” (TEIXEIRA, E. B. *A fragilidade da razão: pensiero debole* e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDPUCRS, 2005. p. 25). *Rimettersi* tem o sentido de restabelecer-se, sarar de uma doença, remeter-se a alguém ou a algo (Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 27).

lhe é destinado”⁴¹. Em síntese, implica aceitar a condição de crise e abraçá-la positivamente como destino do ser na epocalidade das diversas interpretações da realidade. Como já explicitado, o pensamento de Vattimo insere-se na tradição do pensar de Nietzsche e Heidegger, embora a ela não se reduza, por apresentar originalidade específica, como se demonstrará ao longo deste capítulo.

2.1.3.2 Nos caminhos de Nietzsche e de Heidegger

Como já demonstrado, o horizonte da “morte de Deus” e do “fim da metafísica”, presente no pensamento de Vattimo, o situa respectivamente em sintonia com a reflexão de Nietzsche e de Heidegger. Do primeiro, herda sobretudo a constatação de que o mundo verdadeiro se tornou fábula e da realidade emergem não mais dados objetivos, mas somente interpretações. Dessa compreensão, aliada à leitura de “Verdade e método” de Gadamer, o autor desenvolve sua ontologia hermenêutica ou filosofia da interpretação do enfraquecimento do ser, por meio da qual interpreta e problematiza a cultura contemporânea.

Nessa perspectiva, o pensamento de Vattimo se liga intrinsecamente ao nascimento e ao desenvolvimento da hermenêutica filosófica atual. Sua obra constitui percurso de uma ontologia hermenêutica comprometida em sustentar a emergência do “*pensiero debole*”⁴² em contraposição à da racionalidade unívoca dos sistemas totalitários.

A pedra angular da proposta filosófica de Vattimo reside no nexo entre hermenêutica e niilismo, exposto inicialmente de modo mais sistemático na terceira parte da obra “*O fim da modernidade*”⁴³, a qual convida a se pensar a experiência da verdade como experiência substancialmente niilista⁴⁴. Sobressai na exposição do autor a valorização da reflexão

⁴¹ VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 29. Em contraposição à aceitação do enfraquecimento da metafísica, instituições e governos mantêm-se saudosistas do *status quo* de outrora. “Là dove c’è un assoluto c’è ancora e sempre la metafisica, cioè un principio supremo, esattamente ciò che Nietzsche ha scoperto essere diventato superfluo. ‘Dio è morto’ significa che non c’è fondamento ultimo” (VATTIMO, G.; PATERLINI, P. *Non essere Dio*, op. cit., p. 29).

⁴² O *pensiero debole* (pensamento fraco) se apresenta como o pensamento que não possui fundamentos transcendentes, metafísicos, absolutos, antes supõe a interpretação da realidade desde o ponto de vista do acontecimento do ser. Advoga a não existência de recursos eternos aos quais se remeter, mas apenas situações a se interpretar de um modo ou de outro. Segundo Vattimo: “I concetti reggenti della metafisica – come l’idea di una totalità del mondo, di un senso unitario della storia, di un soggetto autocentrato... si rivelano come mezzi di disciplinamento e rassicurazione non più necessari nel quadro delle attuali capacità di disposizione della tecnica” (VATTIMO, G. *Dialettica, differenza, pensiero debole*. In: VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983. p. 18).

⁴³ Cf. VATTIMO, *O fim da modernidade*, op. cit., p. 109-169. Obra publicada originalmente em 1985. VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Roma: Garzanti, 1985.

⁴⁴ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 111.

heideggeriana:

O círculo de compreensão e interpretação é a estrutura constitutiva do ser-no-mundo que caracteriza o Ser-aí. De fato, ser-no-mundo não significa estar efetivamente em contato com todas as coisas que constituem o mundo, mas sim estar já sempre familiarizado com uma totalidade de significados, com um contexto referencial.⁴⁵

Desse modo, para Vattimo, o primeiro elemento niilista da teoria hermenêutica de Heidegger pode ser encontrado na análise do filósofo alemão sobre o ser-aí como totalidade hermenêutica.

Em 1994 Vattimo retoma a relação entre hermenêutica e niilismo em “*Oltre l'interpretazione*”, sobretudo no capítulo I intitulado: *La vocazione nichilistica dell'ermeneutica*⁴⁶. Aqui os esforços do autor convergem na tentativa de definir em termos positivos o significado hermenêutico do conceito de verdade. A hermenêutica deve ser compreendida como a reflexão filosófica acerca do caráter interpretativo de cada experiência da verdade e não mera teoria da verdade. Nesse contexto, o niilismo não consiste numa tese metafísica resumida na fórmula “a verdade não existe”, mas na experiência que da verdade se faz e no modo por meio do qual o ser-no-mundo se apresenta. Nessa perspectiva, considera a hermenêutica como uma *koiné* da cultura ocidental, uma linguagem comum, marcada pelo acento da vocação niilista da verdade, uma vez que niilista é o modo pelo qual esta experiência se apresenta à consciência hermenêutica.

Mais recentemente, o autor dá continuidade à reflexão dessa temática em “*Addio alla verità*”⁴⁷: “Adeus à verdade: assim podemos exprimir, de maneira mais ou menos paradoxal, a situação da nossa cultura atual, seja nos seus aspectos teóricos e filosóficos, seja na experiência comum”⁴⁸. A partir dessa impactante afirmação o filósofo considera a realidade atual imersa em crescente jogo de interpretações não desinteressadas e não necessariamente falsas, mas norteadas segundo projetos e expectativas de escolhas diversas. Mudança de paradigmas em curso. A tese central da referida obra vem já explicitada em seu desconcertante título, fruto da constatação do autor acerca da contemporaneidade marcada sob o crivo da ausência de verdades absolutas e fundamentos definitivos, em contraposição à crescente difusão de pontos de vista plurais e divergentes acerca da realidade. Trata-se da

⁴⁵ VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 112.

⁴⁶ Cf. VATTIMO, G. *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma: Laterza, 1994. p. 3-19.

⁴⁷ Cf. VATTIMO, G. *Addio alla averità*. Roma: Meltemi, 2009. Destaque para o capítulo I: *Oltre il mito della verità oggettiva*, p. 18-57 do referido texto.

⁴⁸ VATTIMO, G. *Addio alla averità*, op. cit., p. 7.

despedida da concepção de verdade como reflexo de um dado metafísico objetivo ou, no âmbito das ciências, meramente descritivo e delineadamente determinado. A possibilidade da verdade da qual trata o autor não se traduz em mero objeto de conhecimento. Não se deixa apreender pela evidência, estabilidade, certeza, que lhe conferiam outrora a metafísica. Antes implica a forma de uma experiência a transformar aquele que a faz.

Na perspectiva estética, Vattimo pensa a experiência da verdade como produto do encontro com a arte, sobretudo de vanguarda, por seu caráter contestador e libertário. Anos após a reflexão de Heidegger e de Gadamer, o autor insiste na recuperação da arte como experiência da verdade, “[...] contra a mentalidade científica moderna, que limitou a verdade ao campo das ciências matemáticas da natureza, relegando todas as outras experiências, mais ou menos explicitamente, ao domínio da poesia, da pontualidade estética [...]”⁴⁹. Desse modo, a experiência da verdade instaurada por meio da obra de arte, assim se configura, porque modifica aquele que a faz, não em vista de uma adequação, mas de uma ulterior libertação. Originalmente, não se deixa descrever por meio dos termos apolíneos de harmonia, luminosidade, perfeição. Trata-se antes, da experiência crepuscular da finitude, do limite e da mortalidade. Implica abertura à experiência enquanto condição de possibilidade do ser-no-mundo. Experiência e verdade se entrecruzam, pois quanto mais se experimenta a verdade, mais a própria experiência se revela como processo de abertura não arraigada a dogmatismos.

No tocante ao niilismo Vattimo evidencia, enquanto intérprete e propagador da obra de Nietzsche, os traços da influência recebida:

Se, ao contrário, o niilismo tem a coragem de aceitar que Deus está morto, ou seja, que não existem estruturas objetivas *dadas*, torna-se ativo em pelo menos dois sentidos: antes de tudo, não se limita a desmascarar o nada que está na base de significados, estruturas, valores; produz e cria, também, novos valores e novas estruturas de sentido, novas interpretações.⁵⁰

De Heidegger, por sua vez, Vattimo retoma sobretudo a reflexão sobre o fim da metafísica e o enfraquecimento do ser⁵¹. Ao contrapor o pensamento de Nietzsche e de

⁴⁹ VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 122.

⁵⁰ VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*, op. cit., p. 243, grifo do autor. Considerar também: VATTIMO, G. *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Bologna: Tascabili Bompiani, 2007. p. 114: “Tutto il significato consolante e rassicurante della verità, contro cui si dirige così spesso la polemica di Nietzsche in *Umano troppo umano* e nelle opere conesse, si riporta dunque al nesso esistente tra metafísica e ricerca della sicurezza. Nata in una situazione di minaccia e di violenza, la metafísica è essa stessa, a sua volta, un atto violento”.

⁵¹ A reflexão estética do autor contempla a problemática heideggeriana da possibilidade do acesso à verdade também por meio da obra de arte. A tese doutoral de Vattimo discute a ontologia de Heidegger em “Ser e tempo”, sobretudo no tangente à obra de arte, à linguagem e à hermenêutica.

Heidegger, Vattimo afirma:

Os dois pensamentos são na verdade muito semelhantes, unidos pelo fato de pensar o ser não como estrutura e *Grund*, mas como *evento*. Se Heidegger não percebe essa proximidade, é porque se recusa a aceitar e articular explicitamente as implicações niilistas da própria ‘concepção’ do ser. Também para ele, como para Nietzsche, o pensamento é *An-denken* [rememoração], e não representação ou fundação, porque *não existe outro ser* senão as aberturas histórico-destinais em que as várias humanidades históricas fazem experiência do mundo; e o fato de essas aberturas histórico-destinais não serem manifestações de uma estrutura eterna, mas eventos, não as condena à liquidação, ao contrário, confere-lhes a dignidade que a metafísica conferia ao ser estável e eterno, como nas ‘festas da memória’ de Nietzsche.⁵²

Na concepção de Vattimo, Nietzsche e Heidegger reciprocamente conferem sentido ao pensamento um do outro. Heidegger mostra que a vontade de potência não se traduz em mero jogo de forças tensionais a serem desmascaradas pela ideologia. Antes se revela como destino do ser. Nietzsche, por sua vez, ilumina a compreensão de Heidegger ao esclarecer que o destino do ser é o niilismo, ou seja: “o ser se distancia de sua configuração metafísica não (apenas) quando revela as *arkhai* como máscaras, como evento; mas quando *se dá* na forma daquilo que não é, mas *foi* (desde sempre), e que vigora apenas como lembrança, em uma forma esmaecida e *fraca*”⁵³. Tal destino de enfraquecimento constitui, como intui Vattimo, o vínculo central da obra de Heidegger e chave interpretativa a partir da qual se ergue a tarefa do pensar vattimiano. Vattimo evidencia os passos dados por Heidegger em relação à obra de Nietzsche:

Não é necessário confundir o niilismo com uma tese metafísica. Não dizemos que não existe o mundo, nem o mundo metafísico, nem o mundo físico. Dizemos – pelo menos o ‘pensamento fraco’ que eu professo, **corrigindo Nietzsche com Heidegger** – que o niilismo é a via de emancipação e da salvação: somente reduzindo progressivamente as pretensões absolutas, os valores e também as evidências

⁵² VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*, op. cit., p. 333, grifo do autor. Algumas edições brasileiras traduzem o termo italiano *evento* por acontecimento. Embora acontecimento seja um conceito filosófico já consolidado no contexto brasileiro, Vattimo faz distinção que deve ser considerada. O autor recorda que na “Carta sobre o humanismo” Heidegger utiliza o verbo *ereignen* para falar do ser (*ereignen*, acontecer; *Ereignis*, evento). O verbo *ereignen*, segundo Vattimo, pode ser usado transitivamente no sentido de fazer ocorrer. Ao se padronizar a tradução por acontecimento, perde-se a especificidade do texto do filósofo italiano que se esquia de utilizar acontecimento (*accadere*, verbo intransitivo) e na maioria das vezes opta por evento (*evento*). “È l’essere stesso che, nell’epoca della metafisica , si dà nella forma della semplice-presenza e dell’oblio; e che oggi si dà come evento. L’evento non indica affatto una essenza stabile dell’essere che valga per ogni suo modo di darsi nella storia: l’essere non è mai qualcosa di “generale” rispetto ai suoi modi storici di determinarsi. L’essere non è mai altro dal suo modo di darsi storico agli uomini di una certa epoca, che da questo suo darsi sono determinati nella loro stessa essenza, intesa come quel progetto che li costuisce (VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*. 19. ed. Roma/Bari: Laterza, 2010. p. 107. A noção de evento substitui a noção do ser como simples presença estável, pela ideia do ser compreendido como movimento e devir. Nessa perspectiva, a noção de evento, como alusão transitiva direta de *ereignen*, traduz melhor a abertura histórica do ser.

⁵³ VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*. Op. cit., p. 337.

materiais, podemos realizar uma humanidade mais autêntica e assim menos fanática, mais amigável.⁵⁴

A reflexão desses autores possui grande atualidade e vigor na tarefa de retratar o cenário em curso, como se explicita a seguir.

2.1.3.3 A encarnação da morte de Deus e do fim da metafísica na cultura contemporânea

Como se demonstrou, a morte de Deus e o fim da metafísica fomentam a crise do humanismo. Esta última, por sua vez, atualmente estabelece conexão com a crise da racionalidade instrumental, incapaz de conferir sentido à existência, causa de um processo de desumanização e objetivação da vida em prol das leis do mercado neoliberal a propagar os veios da obtenção do lucro⁵⁵.

À crise da técnica somam-se as novas condições de vida das metrópoles a favorecer o constante abandono das filiações tradicionais. O ritmo acelerado das mudanças tecnológicas, bem como as infinitas informações disponíveis, reconfiguram a relação espaço-tempo e afetam constantemente a realidade relacional do ser humano. A sociedade atual perde cada vez mais o sentido da memória. O passado adquire contornos de mera referência temporal longínqua. O horizonte teleológico do futuro presente no ainda não, sevê destituído de valor: “Niilismo prático, em vez de ontológico: negação, não da essência, mas do valor”⁵⁶. Como se constata, a forma se sobrepõe ao conteúdo; a beleza das embalagens extrapola o valor dos produtos supérfluos que por vezes envolve. Importa o momento atual e os prazeres imediatos que o lucro e o poder prometem oferecer.

Liquidez e impermanência classificam a cultura contemporânea, refletida filosoficamente por Vattimo sob o crivo da morte de Deus e do fim da metafísica, elemento fundamental à reflexão sobre o cristianismo na contemporaneidade. A teologia de Bruno Forte, em oposição ao transitório e fugaz, intenta resgatar a dignidade da história presente (já) e futura (ainda não), a partir da recuperação da dimensão escatológica da salvação, como se verá ao longo da exposição. À luz última da revelação do Deus Trindade, Bruno Forte confere sentido à dor da

⁵⁴ VATTIMO, G. Morte de Deus e o fim da metafísica: a luta contra os absolutos. “*Nihilismo e relativismo de valores. Mercadejo ético ou via da emancipação e da salvação?*” - Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano X, n. 354, p. 5-7, 20 dez. 2010. p. 6, grifo nosso.

⁵⁵ MARDONES, J. M. *Utopía en la sociedad liberal*. Bilbao: Sal Terrae, 1997. p. 8: “El sistema de valores de la moderna sociedad occidental ha dado importancia al crecimiento material y al incremento de la riqueza por encima de toda otra consideración”.

⁵⁶ COMTE-SPONVILLE, A. *Bom dia, angústia!* São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 102.

existência humana e apresenta a Trindade como alternativa privilegiada para a saída da crise do humanismo⁵⁷.

Emoldura tal cenário multifacetário o modo pelo qual o sujeito pós-moderno se relaciona com o mundo. Situar-se nessa realidade de veios niilistas fomenta a constante oscilação entre a experiência de pertença e de desenraizamento das identidades transfiguradas cada vez mais em simulacros virtuais. A liberdade antes desejada emerge como desafio às subjetividades sobrepujadas pelo individualismo e pelo hedonismo pós-modernos. Irrompe a construção ideológica de falsas liberdades nutridas pela influência dos “*mass media*” e postas a serviço do consumo, da legitimação do poder e do interesse das classes responsáveis pela propagação da racionalidade em curso.

Antes de mais: a impossibilidade de pensar a história como um curso unitário, impossibilidade que, segundo a tese aqui sustentada, dá lugar ao fim da modernidade, não surge apenas da crise do colonialismo e do imperialismo europeu; é também, e talvez mais, o resultado do nascimento dos meios de comunicação de massa. Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral o que se chama hoje telemática – foram determinantes no processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, designa como as grandes narrativas.⁵⁸

Todo esse arcabouço ideológico, cujas raízes se encontram nos resquícios da falência dos ideais da modernidade, acentua a crise do humanismo e alimentam o niilismo⁵⁹, cuja gênese e características há de se percorrer.

2.1.4 O advento do niilismo

Situar e compreender o niilismo, ainda que sem pretensões de esgotar a temática, se revela tarefa necessária à presente reflexão, por possibilitar a tomada de consciência das transformações em curso a interpelar a vivência da fé e da práxis cristãs. Nesse sentido, o presente capítulo cumpre o papel de refletir prioritariamente sobre o mundo e sobre o ser humano. O terceiro capítulo, por sua vez, refletirá de modo especial sobre o Deus Trindade. Embora tais momentos pareçam à primeira vista estanques, tal impressão logo se desfaz se se

⁵⁷ Obviamente Bruno Forte não considera sua proposta uma dentre outras possíveis. O teólogo a situa como a proposta para o mundo de hoje. A presente pesquisa, embora em parte a enalteça e com ela dialogue, afirma a validade de esforços presentes em outras culturas (a Oriental, por exemplo). Esforços inclusive que não necessariamente implicam diretamente o conteúdo da revelação cristã, mas se apresentam como interpelações pertinentes ao tempo presente.

⁵⁸ VATTIMO, G. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d'água, 1992. p. 10-11.

⁵⁹ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 28.

considera o fato de a teologia tanto mais falar de Deus ao se debruçar sobre o homem, quanto mais falar do homem ao se voltar para Deus. Desse modo, importa discorrer sobre o niilismo, a fim de se questionar e se verificar criticamente, os limites e as possibilidades do horizonte de sentido proposto pela teologia trinitária de Bruno Forte, passo a ser dado oportunamente.

2.1.4.1 Significado e gênese do niilismo

Etimologicamente niilismo vem do termo *nihil*, que significa nada⁶⁰. Vattimo comprehende o niilismo no “sentido assinalado de modo inaugural por Nietzsche: a dissolução de cada fundamento último, a consciência de que, na história da filosofia, e da cultura ocidental de modo geral, ‘Deus morreu’ e ‘o mundo verdadeiro tornou-se fábula’”⁶¹. Daí o aparente caráter exclusivo de negatividade constitutivo do niilismo, o qual qualifica a situação da perda, ausência, errância de fundamentos sólidos e definitivos, “o caminho através do qual a metafísica vem a termo e o ser se revela (se dá) como evento”⁶². A difusão da crença na impossibilidade do acesso à verdade culmina na proclamação do niilismo, o qual já se faz notar no pensamento do século XIX.

O niilismo é aquela corrente de pensamento que não aceita a certeza como possibilidade de conhecer a realidade em si. Em Schopenhauer (1819), o mundo aparece como *vontade de poder*. Trata-se de uma visão pessimista da realidade. O mundo é apresentado como uma realidade caótica. Em W. Hamilton (1836), Hume é apresentado como niilista. Em Dostoievski, o niilismo é visto como a perda e o desaparecimento dos valores cristãos. Nietzsche se proclama o primeiro niilista completo, aquele que viveu até o fim o niilismo.⁶³

Por sua vez, a raiz do niilismo reside na superfluidez dos valores últimos abordada por Nietzsche mediante a afirmação da morte de Deus e por Heidegger, como a redução do ser a valor de troca, como se tem insistido⁶⁴. Ambos convergem, na compreensão de Vattimo, ao afirmar não o desaparecimento dos valores *tout court*, mas dos valores supremos, resumidos precisamente no valor absoluto Deus⁶⁵. Assim Vattimo define mais explicitamente o niilismo:

Nihilismo significa, aqui, o mesmo que significa para Nietzsche na nota que se

⁶⁰ TEIXEIRA, E. B. *A fragilidade da razão*, op. cit., p. 16.

⁶¹ VATTIMO, G. *Nichilismo ed emancipazione*: ética, política, diritto. Varese: Garzanti, 2003. p. 5.

⁶² VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 34.

⁶³ TEIXEIRA, E. B. *A fragilidade da razão*, op. cit., p. 17.

⁶⁴ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 4-5.

⁶⁵ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 6.

encontra no início da velha edição da *Wille zur Macht*: a situação em que o homem rola do centro para X. Mas niilismo, nessa acepção, também é idêntico ao definido por Heidegger: o processo em que, no fim, do ser como tal ‘nada mais há’.⁶⁶

Rolar do centro para X implica a perda do referencial, o deslocamento do eixo central agora transferido ao periférico e circunstancial. O niilismo advém do processo de inversão do centro, da atribuição de protagonismo às aparências e da destituição do valor do ser. Daí, Deus morre quando o saber não tem mais necessidade de chegar às causas últimas e abala-se a crença em uma alma imortal, no céu, no inferno, numa ordem objetiva e definitiva a significar toda a realidade. Para o filósofo italiano Franco Volpi, estudioso de Heidegger: “O niilismo é, portanto, a situação de desorientamento que emerge uma vez que diminuem as referências tradicionais, isto é, os ideais e os valores que respondiam à pergunta ao ‘por quê’ e que como tais, iluminavam o agir do homem”⁶⁷.

Ao evidenciar as implicações tangentes ao niilismo, Vattimo distingue duas nuances fundamentais relativas ao modo pelo qual o ser humano se posiciona perante a questão: ou se nega o incontestável êxito niilista em marcha e se mergulha numa luta vã; ou se abraça positivamente o niilismo como oportunidade, o que caracteriza respectivamente o niilismo reativo e o niilismo consumado, como se explicita a seguir.

2.1.4.2 Niilismo reativo e niilismo consumado na perspectiva de Vattimo

Enquanto característica marcante da pós-modernidade, o niilismo não simplesmente se manifesta como algo etéreo ou desvinculado da existência cotidiana, mas se encarna na racionalidade das pessoas e no modo pelo qual estas se relacionam com o mundo. Desse modo, dois desdobramentos configuram o niilismo contemporâneo: o niilismo reativo e o niilismo consumado.

O niilismo reativo indica a atitude de nostalgia, paralisia e ressentimento em face dos ideais da modernidade. Tem a marca do profundo saudosismo da verdade absoluta. Qualifica o posicionamento de governos e instituições atrelados à defesa e ao retorno do poder de outrora. Paralisa a reflexão, justamente por se alimentar das memórias enfraquecidas/desfalecidas do ser. Compõe o cenário de crise enquanto lhe falta qualquer base possível de retomada dos fundamentos e liga-se negativamente à morte de Deus e ao fim da metafísica.

⁶⁶ VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 3-4.

⁶⁷ VOLPI, F. *Il nichilismo*. Roma-Bari: Laterza, 2009. p. 4.

Já o niilismo consumado⁶⁸, por sua vez, assume positivamente o fim dos valores supremos. Figura frequente nos textos de Nietzsche comprehende o niilismo como a única chance, pois o niilismo é tudo o que se pode almejar. Vattimo se posiciona em sintonia com essa última concepção e constata o fato de a pós-modernidade favorecer a emergência de niilistas consumados⁶⁹, uma vez que a cultura do século XX caracteriza-se pelo fim dos projetos de reapropriação (a crise das ideologias, como diria Bruno Forte). Ao reconhecer a relevância da crítica de Nietzsche e de Heidegger, Vattimo advoga o niilismo consumado, configurado pela atitude de assunção do fim dos valores supremos, no intuito de daí se extrair os pressupostos necessários ao distanciamento crítico do pensamento ocidental enquanto pensamento do fundamento⁷⁰.

O niilismo como única chance não simplesmente indica a decadência (ou o “fim da história”), antes preludia a possibilidade de tomada de postura do ser humano. Oportunidade de reconstrução filosófica e de questionamento da lógica do desenvolvimento e da busca do sempre novo, próprias da concepção moderna e “dissolvida” pela pós-modernidade. A emergência constante do *novum* atinge seu esgotamento e em meio a esse cenário de crise, a filosofia vattimiana constata a despedida da verdade objetiva. O niilismo como única chance, embora indique a assunção de atitude humana, não se isenta de grande ambiguidade: simultaneamente comporta ausência de sentido e possibilidade. Configura-se mediante o apelo ao abandono do porto seguro de outrora.

Na contramão, o niilista reativo, mediante o apego metafísico, nega a negatividade que atribui ao niilismo e considera tal postura extremamente positiva. Negar a negação corresponderia à atitude de afirmação por excelência. Vattimo, por sua vez, propõe mudança de perspectiva mais expressiva: reconhecer a positividade presente no niilismo e afirmá-la. Nesse sentido, o niilismo consumado aparece como última chance e horizonte criativo interpelante.

A afirmação positiva do niilismo encontra resistência na teologia de Bruno Forte, para o qual se deve resgatar a verdade da revelação cristã. Entretanto, à luz de Vattimo, a afirmação da positividade niilista, se apresenta como condição de possibilidade de coexistência pacífica da diversidade e caminho de construção e emancipação da autonomia. Tarefa árdua. Construir identidades relacionais e relativas (contrárias a pretensão do primado

⁶⁸ “Nichilismo compiuto”, na expressão de Vattimo, para designar o niilismo consumado. O verbo italiano *compiere* procede do latim *complere* (preencher, completar, cumprir a promessa) e significa positivamente realizar, alcançar o fim, atingir o termo.

⁶⁹ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 3-4.

⁷⁰ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. V-VI.

do uno), sem a força das instituições, gera maiores conflitos, desafia a liberdade do sujeito e acirra a divergência de interpretações. Exige a responsabilidade de assumir a própria autonomia perante o mundo.

O niilista reativo ou passivo, como se pode constatar, se recusa a tomar conhecimento do aniquilamento dos valores objetivos e utiliza ideologias culturais, políticas, religiosas e estéticas para tentar sanar e recuperar o fundamento perdido:

A ligação entre passividade e reatividade mostra-se, assim, clara: a reação, ou seja, a invenção de todo tipo de disfarces, de máscaras ideológicas, é um aspecto da atitude que se recusa a reconhecer que não existem significados e valores *objetivos*, estruturas *dadas* do ser, e que por isso seria preciso criá-los ativamente. O niilista passivo passa à margem dessa tarefa criativa, e reage usando disfarces e máscaras que devem preencher o vazio das estruturas objetivas dadas.⁷¹

O niilismo reativo caracteriza-se também pela busca de reapropriação dos valores últimos no intuito de derrubar o domínio do objeto e proclamar o domínio do sujeito (que se vale das mesmas características coercitivas próprias da objetividade). A ideia do retorno (reapropriação como dito acima) implica a edificação de novo fundamento em meio à realidade marcada pela ausência dos fundamentos. Vattimo se opõe a essa perspectiva e especificamente nesse ponto, o niilismo aparece como sendo a “única” chance, por isso: “o que acontece hoje em relação ao niilismo é o seguinte: começamos a ser, a poder ser, niilistas consumados”⁷².

Em suma, para Vattimo, diante da fragmentação e da ausência da verdade, ao final, só nos resta o niilismo⁷³. O niilismo consumado, como o *Ab-grund* heideggeriano, chama-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é, também, nossa única possibilidade de liberdade⁷⁴. Compreender o niilismo como única chance implica considerar a morte de Deus e a perda da verdade absoluta, como características positivas constitutivas da cultura ocidental e chave de leitura da realidade⁷⁵.

⁷¹ VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*, op. cit., p. 242-243. Desse modo, o niilista reativo atribui ao mundo verdadeiro o caráter de fábula (em sintonia com a crítica nietzschiana) e a esta concede a antiga dignidade metafísica. O mundo tornado fábula é aquele no qual, segundo a visão de Heidegger, se reduz o ser ao valor de troca, uma vez que não mais subsiste de modo autônomo, mas sim, em poder do sujeito.

⁷² VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 3.

⁷³ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 3.

⁷⁴ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 16.

⁷⁵ Segundo Vattimo, Hegel anuncia, Nietzsche vive e Heidegger registra o fim da metafísica (Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. 40). O que faz então o filósofo italiano? Segundo se pode constatar, a contribuição de Vattimo reside no fato de o autor relacionar o niilismo e a morte de Deus de modo original com o cristianismo. Apesar de propor reflexão com grande afinidade ao pensar de Nietzsche e de Heidegger, Vattimo se distancia desses autores ao realizar o questionamento sobre a relação entre o niilismo e o cristianismo. Ao abordar a religião, Vattimo se vale especificamente do termo secularização como se verá ao longo do presente capítulo. No fundo o autor se pergunta: em que medida a secularização (em sintonia com o niilismo) advém do cristianismo ou o interpela? Tal reflexão será contemplada em tópico específico.

Na esteira dessa afirmação, considera-se o niilismo, em sintonia com o pensamento de Vattimo, categoria hermenêutica da cultura ocidental⁷⁶.

Ao assumir positivamente a crítica de Nietzsche e de Heidegger, Vattimo advoga o niilismo consumado, configurado pela atitude de assunção do fim dos valores supremos, no intuito de daí se extrair os pressupostos necessários à reconstrução filosófica⁷⁷. O niilismo como única chance não simplesmente indica o “fim da história”, segundo o autor, antes preludia a possibilidade de tomada de atitude do ser humano.

Nihilismo e pós-modernidade se coimplicam e se retroalimentam. Dessa forma, a justa compreensão da pós-modernidade permite situar o contexto mediante o qual a racionalidade nihilista se difunde e, na perspectiva de Vattimo, conduz ao enfraquecimento da verdade.

2.1.4.3 Conceito de pós-modernidade e a vocação nihilista da verdade

Tornou-se certo consenso na literatura filosófica atual classificar a pós-modernidade como período de crise. Entretanto, há divergência na conceituação precisa do que seja a pós-modernidade e o prefixo “pós” protagoniza grandes contrapontos. Assim sendo, no intuito de delimitar a compreensão de Vattimo e afastar possíveis equívocos interpretativos na relação presente entre nihilismo e pós-modernidade, expõe-se a seguir a compreensão vattimiana acerca de tal conceituação.

Sobre a pós-modernidade Vattimo esclarece:

O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da ideia da ‘superação’ crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação ‘crítica’ com o pensamento ocidental.⁷⁸

⁷⁶ Esta afirmação não se encontra presente nos escritos de Vattimo. Entretanto, a leitura atenta permite intuir a veracidade de seu conteúdo, haja vista a força e dinamicidade atribuídas ao nihilismo enquanto racionalidade a interagir e a tangenciar o modo do ser humano se relacionar com o mundo.

⁷⁷ Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. V-VI.

⁷⁸ VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., VII. Acerca do conceito pós-modernidade Bruno Forte esclarece: “Il termine è qui usato in riferimento a tutto ciò che segue al superamento dialettico delle presunzioni totalizzanti della ragione moderna” (FORTE, B. *Teologia come compagnia, memória e profezia: introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*. 2. ed. Milano: San Paolo, 1996. p. 23). Para Bruno Forte, em relação ao futuro, a pós-modernidade anuncia desconforto e sofreguidão em função da perda do peso da ideologia da emancipação e da razão adulta, característica da modernidade: “... o pós-moderno redescobre o obscuro excedente da vida em relação a todo sentido ideal, o tronco doloroso da finitude e da morte, o afã não resolvido do negativo, a diferença, que elimina toda e qualquer presunção tranquila de posse da identidade. É uma despedida dasseguranças, uma restituição da morte e do nada, o abandono de todo fundamento, para navegar em direção ao desconhecido, sem sentido, ou melhor – assim parece – finalmente libertos da captura de sentido” (FORTE, B. et al. *Trindade para ateus*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 136).

Nesse sentido, qualifica a pós-modernidade, segundo a definição do filósofo, a constatação da dissolução dos projetos da modernidade. Vattimo considera o “pós” de pós-moderno no sentido de despedida e não de continuação ou de exacerbação da modernidade. Isso devido à queda das pretensões modernas de busca do fundamento e de certezas absolutas da razão, conforme já abordado. Também converge, nesse sentido, a ruptura da concepção de um curso unitário da história, bem como a percepção do ideal vazio do progresso voltado para a obtenção do novo sem fim, o qual atinge o limite de sua realização. O niilismo, por sua vez, assola e debilita a noção e o conteúdo da verdade, favorecendo a irrupção da pós-modernidade. Tais elementos possibilitam a emergência da *pós-modernidade*, não como mera continuação dos ideais frustrados da modernidade, mas, segundo Vattimo, como busca de despedida e de superação.

Em contraposição a Vattimo, Gilles Lipovetsky define a época atual a partir da noção de hipermodernidade:

A expressão ‘pós-moderno’ é ambígua, inapropriada e, para dizer a verdade, errada. Para ser claro, não há sociedade pós-moderna, assim como não há indivíduos pós-modernos. Presenciamos o advento de uma sociedade e de um indivíduo hipermodernos. Não estamos depois da modernidade, estamos numa segunda modernidade, e vivemos uma nova revolução moderna que traz uma nova aventura da autonomia dos indivíduos.⁷⁹

Já para Bruno Forte, a pós-modernidade configura além do fracasso da razão totalizadora, o “tempo de uma nova pobreza em relação ao sonho revolucionário e à presunção da posse, se delineia a saudade de uma palavra que lembre e não aprisione, que

⁷⁹ LIPOVETSKY, G. *Futuro da autonomia e sociedade do indivíduo*. In: NEUTZLING, I.; BINGEMER, M. C.; YUNES, E. (Org.). *O futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?* Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 121. Em outro escrito esclarece: “Hipermodernidade: uma sociedade liberal, caracterizada pelo movimento, pela fluidez, pela flexibilidade; indiferente como nunca antes se foi aos grandes princípios estruturantes da modernidade, que precisaram adaptar-se ao ritmo hipermoderno para não desaparecer” (LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004. p. 26). Entretanto, para além das diferenças, o fragmento a seguir possibilita a percepção de pontos comuns entre a análise de Lipovetsky e Vattimo: “A sociedade pós-moderna é a sociedade em que reina indiferença de massa, em que domina o sentimento de estagnação, em que a autonomia privada é óbvia, em que o novo é acolhido do mesmo modo que o antigo, em que a inovação se banalizou, em que o futuro deixou de ser assimilado a um progresso inelutável. A sociedade moderna era conquistadora, crente no futuro, na ciência e na técnica; instituiu-se em ruptura com as hierarquias de sangue e a soberania sacralizada, com as tradições e os particularismos, em nome do universal, da razão, da revolução. Esse tempo desfaz-se diante dos nossos olhos; é em parte contra tais princípios futuristas que as nossas sociedades se estabelecem, nessa medida pós-modernas, ávidas de identidade, de diferença, de conservação, de descontração, de realização pessoal imediata; **a confiança e a fé no futuro dissolvem-se, nos amanhãs radiosos da revolução e do progresso já ningüém acredita, doravante o que se quer é viver já, aqui e agora, ser-se jovem em vez de forjar o homem novo**” (LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d’água, 1989. p. 11, grifo do autor).

rompa o cerco da presença e abra para o gosto e para o valor da ausência”⁸⁰. Instaura-se tempo de decadência, não como abandono dos valores, mas como renúncia a buscar algo pelo qual valha a pena viver. Para Bruno Forte a pós-modernidade, embora se apresente como rejeição crítica do Iluminismo, se revela uma forma dele revirada - negação e ruptura com o que se caracterizava por afirmação e reconciliação.

Traçado o cenário de crise característico da contemporaneidade, propõe-se como passo subsequente a explicitação de como Vattimo desenvolve, a partir da interpretação da realidade, a filosofia do enfraquecimento do ser (ontologia débil), o *pensiero debole*, assim como reflete, à luz desses conceitos, a problemática do cristianismo atual.

2.2 A filosofia da religião de Gianni Vattimo a partir da constatação do fim da modernidade

Explicitar a relação entre ontologia hermenêutica, *pensiero debole* e o enfraquecimento da verdade, constitui elucidação necessária à apreensão dos passos dados por Vattimo ao longo do percurso do pensamento desenvolvido.

2.2.1 *Ontologia hermenêutica e pensiero debole: debilitação das categorias ontológicas da metafísica*

Para aludir ao “desaparecimento” ou à redução dos valores absolutos, a partir de

⁸⁰ FORTE, B. *Nos caminhos do uno*, op. cit., p. 193. Para o teólogo, o termo pós-modernidade “porta con sé una grossa possibilità di equivoci, perché in realtà – come dicevo prima – la modernità non è mai finita. Nessuno di noi non vorrebbe essere moderno. Benedetto Croce diceva che non possiamo non dirci cristiani: io non esiterei a dire che non possiamo non dirci moderni. Cioè tutti abbiamo respirato del sogno delle grandi ideologie e del loro racconto di una umanità più giusta e più libera. Detto questo, certamente il moderno come è stato inteso nelle grandi avventure ideologiche del Novecento ha conosciuto la sua crisi. Ecco perché possiamo chiamare postmoderno, cioè successivo a questa crisi, il tempo che si inaugura con la fine del Novecento e con questo inizio del terzo millennio” (FORTE, B. *Una teologia per la vita*, op. cit., p. 155).

Nietzsche e de Heidegger, Vattimo utiliza a expressão “*pensiero debole*”⁸¹, melhor traduzido nas edições brasileiras por pensamento fraco. Autores como Rossano Pecoraro e Evilásio Teixeira, estudiosos do pensamento de Vattimo, traduzem *pensiero debole* por pensamento fraco. Tal expressão já foi equivocadamente traduzida por “pensamento mole”: “O ‘pensamento mole’ [...] é incapaz de assombro e de acolhida do novo [...]”⁸².

Uma distinção faz-se necessária: niilismo, morte de Deus e fim da metafísica, são termos advindos de Nietzsche e de Heidegger. Já *pensiero debole*, é uma noção de Vattimo, ou seja, a valoração positiva do niilismo e, portanto, uma proposta com a qual nem Nietzsche nem Heidegger concordariam, já que ambos, de maneiras diversas, auguram uma superação do niilismo (não apenas o reativo). No caso de Heidegger, em particular, pode-se dizer certamente que toda experiência é interpretativa. Heidegger não encara esse fato como Vattimo, antes ao contrário. Quer dizer, para Vattimo nenhuma interpretação detém a verdadeira, ao passo que para Heidegger, segundo sua ideia de fenomenologia hermenêutica, de certo modo, toda interpretação é verdadeira. Para Bruno Forte, o pensamento fraco caracteriza longo adeus ao ser e ao fundamento, permanente precipitação do nada: “O pensamento fraco deduz o futuro do presente e de modo igualmente totalitário como o faz o pensamento forte da identidade de real e ideal; ele é incapaz de admiração e de acolhida do novo na mesma medida em que o era a presunção totalizadora da razão ideológica”⁸³.

Os princípios filosóficos sobre os quais se assenta a ontologia hermenêutica de Gianni Vattimo têm na formulação do *pensiero debole*, enquanto horizonte de compreensão da pós-modernidade, a fonte de inspiração mais original do pensamento do autor. Aqui reside a maior

⁸¹ Carlo Augusto Viano foi quem primeiro utilizou a expressão “*ragione debole*”, da qual Vattimo quase copiou *pensiero debole* (cf. considerações do próprio Vattimo em: VATTIMO, G.; PATERLINI, P. *Non essere Dio*, op. cit., p. 115). Vattimo emprega a expressão pela primeira vez durante o outono de 1979 em conferência proferida numa pequena galeria de arte de Salerno. Tal conferência foi publicada em 1983 como primeiro ensaio do livro intitulado “*Il pensiero debole*”, escrito em parceria com Pier Aldo Rovatti: “‘Pensiero debole’ è allora certamente una metafora, e in certo modo un paradosso. Non potrà comunque diventare la sigla di qualche nuova filosofia. È un modo di dire provvisorio, forse anche contradditorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza: è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuffa, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile. Una via che dovrà continuare a biforcarsi” (VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983. p. 10). Acerca do *pensiero debole* escreve Dario Antiseri: “... l’‘ofuscamento’ della nozione di verità; la devastazione del mito dell’evidenza; la presa de congedo dalla categoria del progresso e del superamento, e quindi la fine della modernità; la dissoluzione della filosofia fondazionale, dell’idea cioè chi si dia una fondazione unica, ultima e normativa... questi sono alcuni dei tratti del *pensiero debole*” (ANTISERI, D. Il ‘pensiero debole’ contro le pretese di una ‘ragione onnipotente’. In: VATTIMO, G.; ANTISERI, D. *Ragione filosofica e fede religiosa nell’era postmoderna*. Rubbettino: Soveria Manelli, 2008. p. 21, grifo do autor).

⁸² FORTE, B. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 135.

⁸³ FORTE, B. et al. *Trindade para ateus*, op. cit., p. 137.

contribuição de Vattimo para a filosofia contemporânea, bem como para as ciências humanas de modo geral.

O *pensiero debole* caracteriza-se por exaltar a multiplicidade de interpretações acerca da realidade, os diversos relatos que se opõem à violência da objetividade metafísica, bem como a fragmentação da verdade, traços característicos da pós-modernidade. “Dessa forma, o pensamento fraco é a emancipação da autonomia, porque nos ajuda a compreender ou, ao menos, duvidar de nossas próprias instituições. Mas, contrariamente a outras filosofias, ele faz isso sem violência”⁸⁴. Desse modo, a autonomia só pode irromper depois da desconstrução da metafísica e com a emergência da filosofia hermenêutica a expandir o horizonte de possibilidades da liberdade humana.

Segundo Vattimo tal pensamento corresponde, na perspectiva religiosa, ao fenômeno da secularização enquanto dessacralização da cultura ocidental, não restrita apenas ao solo europeu. Assim sendo, “[...] pensamento mais consciente dos limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globais, etc; mas sobretudo teoria do enfraquecimento como característica constitutiva do ser na época do fim da metafísica”⁸⁵. Tal pensamento expressa, na filosofia de Vattimo, o fim da metafísica e a constatação de que ao final, o que nos resta é o niilismo. Liga-se, portanto, intrinsecamente à morte de Deus, à perda da verdade, à secularização, como se pode depreender ao longo do presente percurso.

A filosofia de Gianni Vattimo caracteriza-se por filosofia interpretativa da cultura ocidental sob o crivo do enfraquecimento (*indebolimento*) das estruturas estáveis do ser, traduzida numa ontologia débil ou ontologia do declínio⁸⁶, segundo a qual o período pós-moderno corresponde positivamente ao momento em que de modo contraditório e ambíguo se aborda o ser debilitado enquanto evento, acontecimento efêmero, essência imersa na temporalidade. Trata-se de uma ontologia da atualidade, compreendida como discurso que

⁸⁴ ZABALA, S. *O pensamento fraco é a emancipação da autonomia*, op. cit., 2007.

⁸⁵ VATTIMO, G. *Credere di credere: è possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* 2. ed. Roma: Garzanti, 1999. p. 25-26. O autor também explicita: “La debolezza del pensiero nei confronti del mondo, è dunque anche della società, è probabilmente solo un aspetto della impasse in cui il pensiero si è venuto a trovare alla fine della sua avventura metafisica” (VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. *Il pensiero debole*, op. cit., p. 10). Acerca do *pensiero debole* escreve Carmelo Dotolo: “Se ontologia dice presenza dell'essere, declino indica um essere depotenziato, dove alla fondazione metafisica subentra una fondazione ermeneutica, il cui sfondo è la storicità e la finitezza. In tale contesto, il pensiero debole è risposta ontologica alla attualità, perché costituisce il tentativo di ricercare un *tertium* tra la visione totalizzante della ragione metafisica (sia essa mitologica o teologico/filosofica) e la visione puramente strumentale, tra l'affermazione di un senso assoluto e la negazione di qualsiasi senso” (DOTOLO, C. *La teologia fondamentale davanti alle sfide de “pensiero debole” di G. Vattimo*. Roma: Ateneo Salesiano, 1999. p. 32).

⁸⁶ Para Vattimo, “A ontologia nada mais é que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu ‘evento’, que acontece no seu e nosso historicizar-se” (VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. VIII).

busca esclarecer o significado do ser na situação presente⁸⁷. Daí a grande característica do *pensiero debole*, a estremecer as grandes instituições e hierarquias governamentais, residir na falta de fundamento e de verdades absolutas. Pensamento aberto à heterogeneidade de racionnalidades e propício ao diálogo com o mundo contemporâneo.

Assim Santiago Zabala, discípulo de Vattimo, classifica o pensamento fraco:

O pensamento fraco não é outra coisa do que o conhecimento, a aceitação e o reconhecimento de que a filosofia, após a desconstrução da metafísica, não pode apreender a essência última de seus objetos, mas precisa aquiescer a uma multiplicidade de interpretações.⁸⁸

Na perspectiva pós-metafísica, o pensamento fraco se empenha na superação da verdade única, mediante a distorção/enfraquecimento das categorias objetivantes da metafísica. Não só amplia o programa de dissolução presente na reflexão de Nietzsche e de Heidegger, mas reencontra na sua intenção mais profunda, a originalidade da mensagem cristã, evidentemente distante e conflitiva com a visão do Magistério e da Tradição.

Para o presente trabalho, o pensamento fraco se demonstra tanto menos violento e mais tolerante que a metafísica tradicional, por proclamar como verdade objetiva, a diversidade de interpretações da realidade. Para os niilistas reativos, pensamento qualificado como fomento ao relativismo, ao subjetivismo e ao individualismo. Para os niilistas consumados, pensamento aberto à relatividade e afinado com a reflexão filosófica contemporânea, bem como propício à irrupção de uma sociedade mais propensa ao diálogo e favorável à emancipação das minorias.

⁸⁷ VATTIMO, G. *Nichilismo ed emancipazione*, op. cit., p. 15. Cabe esclarecer o que Vattimo denomina por ontologia da atualidade: “Quanto all’attualità, il senso in cui la intendo è quello che si referisce alla condizione comune della nostra vita attuale, e che risuona soprattutto nell’uso del termine da parte delle lingue neolatine: attualità, ‘actualité’, ‘actualidad’. Come si vede, è un termine molto più vago e difficile da definire. Ha la stessa generalità e vaghezza di parole come ‘modernità’, postmodernità, e simili. Ma faccio notare che anche quando gli empiristi parlano di ‘esperienza’ non usano la parola in un senso molto più preciso” (VATTIMO, G. *Addio alla verità*, op. cit., p. 37). Ao afirmar a ontologia da atualidade Vattimo usa a expressão do Foucault de “O que são as luzes”. Na mesma obra à p. 45 acrescenta: “[...] duplice senso dell’ontologia dell’attualità: rendersi conto del paradigma in cui siamo gettati, e sospornerne la pretesa di validità in favore de un ascolto dell’essere in quanto non detto”. Aqui, à luz de Benjamim, Vattimo identifica a escuta do ser como atenção à voz dos perdidos da história. Tal princípio anárquico se concretiza mediante a interpelação das vanguardas artísticas enquanto também manifestação dos ideais de resistência e de luta contra os princípios dominantes.

⁸⁸ ZABALA, S. Ser fraco: a constituição autônoma do Übermensch. In: NEUTZLING, I.; BINGEMER, M. C.; YUNES, E. (Org.). *O futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?* Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 121. O próprio Vattimo define: “Che il mondo vero sia diventato favola può essere anche espresso nei termini del nichilismo di Nietzsche. Si è consumata (fortunadamente) l’oggettività del mondo a favore di una sempre crescente trasformazione soggettiva non individuale ma delle comunità, delle culture, delle scienze, dei linguaggi. Questo è quello che io teorizzo col pensiero debole” (VATTIMO, G. *Per un cristianesimo non religioso*. In: FILORAMO, G.; GENTILE, E.; VATTIMO, G. *Cos’è la religione oggi?* Pisa: ETS, 2005. p. 55).

Constatar em Vattimo o *pensiero debole* como núcleo constitutivo da ontologia hermenêutica ou perspectiva privilegiada de interpretação da cultura contemporânea implica ir além da simples afirmação do fim da metafísica e do advento do niilismo⁸⁹. Evoca considerar a história do Ocidente, desde os primórdios da filosofia grega, como história do enfraquecimento do ser. Positivamente, sob certo aspecto, história da passagem das pretensões absolutas e absolutizadoras à situação onde a possibilidade de existência da verdade sugere dinamismo consensual. Acerca do conceito de interpretação Vattimo esclarece: “[...] não há experiência da verdade que não seja interpretativa, eu não conheço nada se não me interessa, mas se me interessa é evidente que não o considero de modo desinteressado”⁹⁰.

A fundamentação teórica do *pensiero debole* emerge a partir da constatação do processo de secularização ocorrido ao longo dos séculos XVIII e XIX. Tal tendência secularizante se faz presente na cultura ocidental atual e, como já explicitado, não se restringe ao universo europeu⁹¹. Na perspectiva filosófica, esse processo culmina na perda da ideia da filosofia como racionalidade fundacional. Em termos religiosos, sobretudo cristãos, abre espaço à discussão acerca dos dogmas, ao possibilitar o questionamento da ordem “natural” apregoada pelas Igrejas cristãs.

Acerca da atualidade de tal pensamento, na tarefa de interpretar e traduzir a realidade da cultura contemporânea, Vattimo atesta:

E, porém, uma das provas de que o pensamento fraco ainda está vivo pode ser vista exatamente no fato de que a exigência de ‘pensamento forte’ ainda vem sendo continuamente reivindicada por setores mais diversos, usualmente por pessoas ou grupos que sentem a necessidade de alguma ‘restauração’: da autoridade da Igreja, por exemplo [...].⁹²

Para Bruno Forte, a afirmação do *pensiero debole* implica o risco de se conviver com

⁸⁹ É a partir do estudo de Gadamer que Vattimo apreende cada experiência da verdade como experiência interpretativa, um tema desenvolvido mais por seu mestre Luigi Pareyson que pelo próprio Gadamer (Cf. VATTIMO, G.; PATERLINI, P. *Non essere Dio*, op. cit., p. 126).

⁹⁰ VATIMO, G. *Addio alla verità*, op. cit., p. 73.

⁹¹ ROMANO, R. Niilismo e mercadejo ético brasileiro. “*Nihilismo e relativismo de valores. Mercadejo ético ou via da emancipação e da salvação?*” - Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano X, n. 354, p. 13-17, 20 dez. 2010. p. 13. Para o filósofo Roberto Romano a corrosão “de alto a baixo” no caráter de indivíduos e grupos, bem como a supervalorização do mercado são traços peculiares do niilismo em terras brasileiras.

⁹² VATTIMO, G. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco. In: PECORARO, R. (Org.). *Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 10. No mesmo artigo à p. 16 o autor enaltece o destino de enfraquecimento do pensamento e pondera: “Visando o próprio enfraquecimento, o pensamento tem ainda muito caminho a percorrer e nesse sentido continua a ser de plena atualidade”.

o nada. De se tornar definitiva e estrutural a não-existência do ser estável e fundante. De se abdicar da busca pelo transcendente em nome da banalização do último em relação ao penúltimo destituído de valor. Supõe também a submissão da história ao “sem sentido”, a procurar no transitório enfraquecimento do ser as fontes de uma positividade ainda não experimentada e não garantida.

Diante do enfraquecimento dos relatos, a teologia de Bruno Forte defende a necessidade de se despertar a paixão pela busca da verdade presente em Cristo e propõe a revelação cristã do Deus Trindade como horizonte de possibilidade de oferta de sentido à peregrinação humana. Considera a pós-modernidade período marcado por grande fascínio pela temática do Deus crucificado e do silêncio de Deus, temas tratados em suas obras “Teologia da história” e “À escuta do outro”⁹³. O problema do sofrimento presente no mundo implica a pergunta pelo sentido, não apenas do próprio sofrimento, mas da história. Daí a teologia de Bruno Forte valorizar a história e a presença de Deus na dor do mundo como vias de proposição e de compreensão do sentido.

Para além das contradições constitutivas do *pensiero debole*, bem como das acusações a ele desferidas, prevalece a instigante proposta hermenêutica vattimiana, nesse percurso compreendida positivamente como limite às pretensões violentas do pensamento forte (objetivo e universal) e perspectiva filosófica capaz de questionar o *status quo* da cultura dominante e promover a coexistência pacífica em meio à diversidade. O sujeito debilitado é mais tolerante, aberto aos outros⁹⁴. Por sua vez, coexiste o risco da afirmação de novo absoluto negativo: o niiismo. Para fugir das malhas desse perigo Vattimo adverte que compete ao *pensiero debole* garantir a contínua abertura histórica e não a legitimação de nova ordem metafísica. Por isso, a grande “verdade” do pensamento fraco não pode ser expressa na ideia da não existência da verdade. Antes, deve ser pensada mediante a afirmação de seu

⁹³ Cf. FORTE, B. *Una teologia per la vita*, op. cit., p. 158. A respeito das obras citadas, vide bibliografia. Para o autor, “nel silenzio in cui Dio parla si sperimenta la prossimità di questo Dio cristiano, la sua vicinanza alla nostra fragilità e la sua comunione alle nostre solitudini. Mi pare sia questa la vera proposta che siamo chiamate a dare ai nostri compagni di viaggio. In altre parole, non ergiamoci giudici trionfanti della crisi della modernità, nel senso di crisi delle ideologie, bensì cerchiamo di farci compagni di strada dei naufraghi delle ideologie alla ricerca di senso, evitando di proporre nuovi orizzonti totalizzanti ideologici, quasi che la fede o la teologia possano farsi nuova ideologia, evitando al contempo di rinunciare alla speranza, abbandonandoci al non senso del nichilismo postmoderno, ma facciamo veramente nostra la proposta di un Dio prossimo, di un Dio vicino” (FORTE, B. *Una teologia per la vita*, op. cit., p. 158).

⁹⁴ VATTIMO, G. Morte de Deus e o fim da metafísica: a luta contra os absolutos, op. cit., p. 6.

constante enfraquecimento⁹⁵. Além disso, a afirmação do enfraquecimento da verdade acarreta o risco da perda do sentido do real e do acirramento das crises existenciais, já tão em voga no período atual. Em perspectiva mais ampla, alimenta a crise presente no modo do ser humano se relacionar com o mundo no campo das artes, da política, da tecnologia, das religiões..., uma vez que a ausência do fundamento incide diretamente sobre o valor atribuído às vivências cotidianas.

Cabe ressaltar o fato de Bruno Forte citar os textos de Vattimo, dialogar com o niilismo e o *pensiero debole* do filósofo italiano e se demonstrar crítico acirrado do destino de enfraquecimento do ser. Daí propor o horizonte teológico cristão como via possível de significação do sentido perdido.

Vattimo, por sua vez, não se dirige especificamente a Bruno Forte, bem como não cita as obras do teólogo. Antes, destina crítica à hierarquia eclesiástica a partir da figura do sumo pontífice. Evidentemente ao se posicionar contrário à hierarquia e à moralidade cristã católica, Vattimo vai de embate ao teólogo e pastor Bruno Forte⁹⁶. Para Vattimo o problema de Deus na pós-modernidade se refere à questão do poder. Está em jogo não a crença ou não crença em Deus, mas o poder da instituição. Tal afirmação justifica, para o filósofo, a relativa pobreza teológica a se constatar na produção acerca da Trindade, não obstante a quantidade de escritos que se

⁹⁵ Bruno Forte desfere crítica a Vattimo, ao interpretar os fenômenos constitutivos da cultura contemporânea: “Se la ragione adulta dava senso a tutto, il *pensiero debole* della condizione post-moderna non riconosce senso a nulla. È un tempo di naufragio e di caduta, di oscurità e di notte, segnato soprattutto dall’indifferenza: il rifiuto degli horizonte forti e totalizzanti dell’ideologia si traduce per molti nella rinuncia a porsi la domanda sul senso e perfino nella perdita del gusto a cercare le ragioni ultime del vivere e del morire umano” (FORTE, B. *I laici nella chiesa e nella società civile*: comunione, carismi e ministeri. Milano: Piemme, 2000. p. 69, grifo nosso). O teólogo discorda do filósofo quanto aos juízos de valor lançados ao se interpretar a realidade constatada e quanto às proposições suscitadas. Enquanto Vattimo advoga positivamente o enfraquecimento da verdade e o fim dos valores absolutos, Bruno Forte conclama a busca do sentido e do fundamento. Por um lado, pode-se classificar Bruno Forte como niilista reativo, aquele que se dá conta da crise de sentido e se agarra saudosistamente à tentativa de resgatar os valores metafísicos de antes. Por outro, à luz de veios mais tradicionais, pode-se considerá-lo baluarte de retomada e ressignificação dos valores do cristianismo. O presente trabalho compartilha positivamente da análise empreendida por Vattimo, com a qual se situa em maior sintonia. Por sua vez, reconhece o mérito do esforço teológico de Bruno Forte e a proposta do autor em oferecer horizonte de sentido ao mundo de hoje a partir da teologia trinitária, justamente no momento histórico em que a própria noção de sentido parece não mais se sustentar.

⁹⁶ Em conversa pessoal com o autor do presente trabalho, Vattimo afirmou que ultimamente tem seguido pouco o trabalho do teólogo Bruno Forte. A razão desta diminuição de interesse reside no fato de Bruno Forte ter se tornado arcebispo. Segundo Vattimo: “Quer dizer, agora é membro de uma hierarquia eclesiástica que eu considero responsável em geral, e a partir do Papa, pela destruição da sede do crente” (II Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião, promovido pela Universidade Nacional de Brasília – 05 de nov. 2009).

publicam⁹⁷. Esta crítica endossa a necessidade de a Igreja revisitar a teologia trinitária e fiel à revelação cristã, propor o Deus Trindade ao sujeito contemporâneo, em detrimento às vaidades e às querelas eclesiásticas que por vezes recebem dos representantes de Cristo maior atenção.

A teologia de Bruno Forte, por sua vez, dialoga com Vattimo. Critica a perda da verdade e a classifica como grande mal da pós-modernidade⁹⁸. Propõe o resgate dos fundamentos por meio da busca pelo sentido da existência. Desse modo, o conteúdo da revelação cristã não se confunde com as ideologias da modernidade, tampouco se apresenta como alternativa a endossar a crise, antes capaz de redimi-la⁹⁹. Por seu caráter questionador, o pensar de Vattimo desinstala a zona de conforto dos teólogos e teólogas, bem como da Igreja, e os convida a se posicionarem criticamente.

Completado o percurso inicial de aproximação ao pensamento de Vattimo, importa demonstrar como o autor reflete filosoficamente o cristianismo e o identifica como uma das matrizes fundantes da cultura ocidental. Esta segunda parte do presente capítulo objetiva, à luz dos pressupostos filosóficos já lançados, elucidar a problemática do cristianismo na pós-modernidade, a partir da perspectiva de Vattimo.

⁹⁷ Para Vattimo: “la questione di Dio non è più tanto una questione dottrinale ma piuttosto una questione di potere. E’ l’ ipotesi che viene spontanea quando si constata, anche a livello elementare, che ciò che scandalizza credenti e non credenti nel cristianesimo è l’autorità della Chiesa, non questo o quell’aspetto della figura o dell’ insegnamento di Gesù. Chi mai ce l’ha con Gesù Cristo tra coloro che si dichiarano ateи o agnostici? **Detto in termini più brutali: tutto ciò che ci allontana o minaccia di allontanarci da Gesù è la Chiesa stessa** – a cominciare dalla sua pretese di decidere in termini autoritari sulle leggi che devono esser fatte valere in uno stato democratico (la bioetica e la morale sessuale e familiare sono solo la punta dell’iceberg). La Chiesa, cioè, come centro di potere. Quando papà e vescovi stigmatizzano il nichilismo e il relativismo che “impediscono una vita autentica” (è il cardinale Caffarra citato da Armando Torno nel Corriere della sera del 23 agosto,) si preoccupano davvero della “insensatezza” dell’esistenza di relativisti e nichilisti, oppure del fatto che costoro non accettano un riferimento assoluto e cioè una autorità ultima – Dio e i suoi rappresentanti sulla terra”? (VATTIMO, G. 13 out. 2009. Via e-mail). Daí a necessidade, segundo Vattimo, da Igreja renunciar à violência do poder.

⁹⁸ “Il vero grande antagonista oggi è il relativismo: l’indifferenza alla questione del fondamento, alla questione della verità. La grande differenza tra l’interlocutore ‘moderno’, che è la ragione adulta emancipata dell’ideologia, e l’interlocutore ‘debolista postmoderno’ sta tutta qui” (FORTE, B. *I laici nella chiesa e nella società civile*, op. cit., p. 25).

⁹⁹ Ao discorrer sobre a ideologia, Bruno Forte atenta também para a íntima conexão desta com o relativismo: “La fine delle ideologie appare così veramente come la pallida avanguardia dell’avvento dell’idolo, che è il relativismo totale di chi non ha più alcuna fiducia nella forza della verità. Questo è il volto tragico della crise della coscienza alla fine del ‘secolo breve’” (FORTE, B. *I laici nella chiesa e nella società civile*, op. cit., p. 69). O teólogo opõe a metáfora do século breve (século XX enquanto período de intensa crise dos paradigmas) à do século “longo” (período situado entre a Revolução Francesa e a Primeira Guerra Mundial, marcado pelo domínio da razão iluminista). A expressão século breve se deve ao rápido triunfo e queda das ideologias, tanto de direita, como de esquerda, sem distinção.

2.2.2 A herança cristã presente na cultura Ocidental como ponto de partida de Vattimo

O pensar de Vattimo apresenta conexão intrínseca com a experiência cristã católica vivida pelo autor. A pergunta acerca dos traços constitutivos da herança cristã a tecer a cultura ocidental acompanhará a obra do filósofo e constituirá chave hermenêutica para se percorrer as sendas do discurso proposto. Há convergência entre filosofia e cristianismo, como se discute a seguir.

2.2.2.1 Relação filosofia e cristianismo no pensamento de Gianni Vattimo

“Em termos mais claros e provavelmente escandalosos, pretendo afirmar que o Ocidente inteiro, como terra do crepúsculo e do enfraquecimento, é hoje a verdade do cristianismo”¹⁰⁰.

Em várias de suas obras Vattimo reflete filosoficamente o cristianismo¹⁰¹. Trata-se de tarefa empreendida pelo autor no intuito de explicitar em que medida os elementos culturais-religiosos-normativos do cristianismo compõem a tessitura da formação e concepção de mundo que marca o *modus vivendi* do sujeito ocidental. Discussão frutífera não interessada meramente em questionar a validade dos elementos constitutivos do cristianismo, mas centrada na pergunta fundamental acerca da medida em que esses mesmos elementos perpassam e desenham as mudanças em marcha, tais como o fim da metafísica, a propagação da secularização e o enfraquecimento da legitimidade e força das grandes instituições, dentre elas a Igreja.

O interesse de Vattimo pelo cristianismo tem origem na frequência constante à paróquia, durante a infância, bem como na educação marcada pelo acento cristão católico. Os valores cristãos (sobretudo católicos), tradicionalmente comuns a tantos contemporâneos cuja formação se assemelhava, compuseram o horizonte modelar de atitudes e grande fomento ao interesse social que marcaram o período de formação do jovem Vattimo. A geografia italiana, significativamente regida sob o peso da moralidade do báculo do sumo pontífice, afetou existencialmente a compreensão de Vattimo acerca das relações sociais, políticas e humanas. Desde jovem o autor relata ter sofrido o peso da moralidade católica cristã, em função de sua

¹⁰⁰ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 102.

¹⁰¹ Merecem destaque os livros: *Credere di credere*, *Depois da cristandade* e *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* (ambas citadas na bibliografia).

homossexualidade¹⁰². Fato que o motivou a divergir não da mensagem cristã (da qual se considera devedor), mas do conteúdo da moralidade defendida pela estrutura hierárquica eclesiástica.

Na afirmação do próprio autor, a dedicação ao estudo da filosofia se dá no intuito de se

contribuir para a formação de um novo humanismo cristão, livre tanto do individualismo liberal, quanto do coletivismo e do determinismo marxista. Foi na época em que nós, jovens católicos, estudávamos as obras de Jacques Maritain [...]. De Maritain herdei a desconfiança em relação a certos dogmas da modernidade [...].¹⁰³

Na busca de estabelecer o diálogo provocativo entre cristianismo e filosofia alguns temas são recorrentes nos escritos do autor, dentre os quais sobressaem a herança cristã do niilismo e a encarnação do Verbo *versus* secularização. Em linhas gerais, a encarnação traduz a *kēnōsis* divina como atitude de enfraquecimento do Deus que se “recolhe” no intuito de se autocomunicar ao homem. A irrupção de Deus na história, enquanto abertura do sagrado ao mundo, constitui evento fundamental da história cristã da salvação. O verbo encarnado, vítima perfeita do sacrifício, confere novo significado ao mecanismo expiatório das religiões pagãs, ao se oferecer sacrificialmente como vítima inocente. Tal atitude demonstra mudança de perspectiva ao romper a lógica do paradigma dos cultos arcaicos de até então. Por sua vez, a postura de Jesus frente ao judaísmo se impõe como interpretação da tradição religiosa judaica. Daí o cristianismo constituir essencialmente uma interpretação do judaísmo, cuja racionalidade interpretativa perpassa a gênese da história do Ocidente.

O questionamento jesuânico acerca da verdade absoluta (a lei do sábado, por exemplo), em contraposição à primazia da misericórdia divina e da prática da caridade, comporta as raízes do niilismo contemporâneo enquanto abertura a outras possíveis interpretações da realidade. A criação vista à luz da tradição cristã, para além da dinamicidade relacional entre criatura e Criador, constitui genuína afirmação da distinção entre a divindade de Deus e a transitoriedade do mundo. A visão pagã de toda a criação divinizada (o Sol, a lua, as montanhas...) dá lugar à tomada de consciência bíblica do lugar da criação perante o seu

¹⁰² Em sua autobiografia Vattimo expressa a angústia advinda da descoberta e vivência de sua sexualidade: “Si chiamava Julio, era un ballerino peruviano. Bellissimo, gentile, arguto, dolce. E molto sensuale. È lui che mi ha insegnato che a letto si può, si deve essere completamente liberi... Ho sempre fatica a far coincidere amore e sesso. Per molti anni ho pensato – come i cattolici, come San Paolo – che il sesso fosse un’urgenza da sbrigare più in fretta possibile. Credo sia stata la mia formazione, ma anche l’epoca storica in cui sono vissuto. Non credo di avere avuto una vita sessuale felice” (VATTIMO, G.; PATERLINI, P. *Non essere Dio*, op. cit., p. 80-81).

¹⁰³ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 8-9.

Criador, como ponto de partida do processo de secularização. Daí o fato de Vattimo atribuir ao cristianismo dinâmica vocação secularizante a difundir seus veios pela cultura ocidental.

O declínio da metafísica enquadra-se nessa perspectiva, pois quanto mais secularizado o mundo se encontra, tanto menos há necessidade de se perguntar por uma vida após a morte ou pela finalidade última da vida, ou seja, por uma instância transcendente a garantir a ordem natural do mundo.

O destino de enfraquecimento do ser, pensado filosoficamente como ontologia do declínio, encontra suas raízes últimas na constatação do cristianismo como mensagem a difundir a secularização como destino, uma vez que:

A ideia de um destino de enfraquecimento que está inevitavelmente escrito na história do ser pretende interpretar justamente esta situação: uma realidade concebida como jogo de interpretações e não (mais) como presença estável de coisas definidas em si mesmas que a mente tem por tarefa simplesmente espelhar objetivamente é, em muitos sentidos, uma realidade enfraquecida.¹⁰⁴

Uma vez que a própria mensagem cristã difunde os veios da perda dos valores objetivos, podem-se distinguir, segundo Vattimo, etapas ou momentos a configurar a história ao longo do processo de propagação da racionalidade da secularização. Para além do já explicitado, tal destino pode ser também depreendido a partir das mudanças presentes no modo de o ser humano interagir com a realidade e interpretá-la, demonstradas pelo autor por meio de três momentos específicos a designar a visão de mundo predominante, como se expõe a seguir.

2.2.2.2 Da História da Salvação à história da interpretação

Num primeiro momento sobressai a concepção da história universal, à luz da herança judaico-cristã como história da Salvação. Tal racionalidade antecede a modernidade e tem a marca da afirmação de verdades objetivas e pautadas na existência de uma lei natural a ordenar a realidade. Garante a moralidade e a ordem vigente, bem como justifica os sofrimentos do presente, uma vez que ao final de tudo se pode alcançar grande prêmio.

¹⁰⁴ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 65. Para Vattimo, “lembra o ser é lembrar esta caducidade; o pensamento da verdade não é o pensamento que ‘fundamenta’, como pensa a metafísica, também na sua versão kantiana; mas aquele que, exibindo a caducidade e a mortalidade exatamente como aquilo que faz o ser, opera um *afundamento*” (VATTIMO, G. *Dialettica, differenza, pensiero debole*, op. cit., p. 23, grifo do autor, citado por FORTE, B. *Nos caminhos do uno*, op. cit., p. 194). Bruno Forte discorda de Vattimo e se opõe à possibilidade de tal lógica se aplicar à concepção divina (hipótese não mencionada pelo filósofo).

Com o advento da modernidade e o desenvolvimento e aprimoramento da técnica, passa-se da história da Salvação à história do progresso. A teleologia da salvação cede espaço aos ideais imanentistas do desenvolvimento técnico, da valorização do mundo e do homem, com a inversão da visão de outrora: “a modernidade também pode ser representada como reivindicação da autonomia do homem em relação ao sacro, como voltar o olhar para a realidade terrena, etc”¹⁰⁵. Entretanto, também a racionalidade moderna apresenta sinais de falência, classificados por Vattimo como a dissolução dos valores absolutos, como se demonstrou. O esgotamento das pretensões da razão iluminista, a perda do sentido do progresso imerso na busca de constante superação de si mesmo, bem como a crise da técnica, exacerbada pela vitimização da vida pelas grandes guerras, promovem o questionamento do modelo de mundo apregoado pela modernidade. A morte de Deus e o fim da metafísica emolduram o cenário da queda das pretensões absolutas da razão. Indicam a ausência de valores transcendentes e objetivos a assegurarem uma ordem metafisicamente estabelecida. Irrompe, desse modo, a história da interpretação. Nessa perspectiva, “a interpretação é o único fato de que podemos falar: nele, como escreveu um dos clássicos da hermenêutica novecentista, Luigi Pareyson, o ‘objeto’ se revela na medida em que o ‘sujeito’ se exprime, e vice-versa”¹⁰⁶.

A existência da verdade única encontra seu esgotamento na emergência e afirmação de diversas possíveis interpretações acerca da realidade. Os estudos de Gadamer e Pareyson influenciam Vattimo na compreensão da pós-modernidade. Há de se ter sempre presente que para o autor, o pós de pós-moderno não indica a realização plena da modernidade, mas justamente porque ruíram os valores modernos, pode-se falar de uma superação indicada pelo prefixo pós enquanto dissolução da categoria de novo, “como experiência de ‘fim da história’, mais do que como apresentação de uma etapa diferente, mais evoluída ou mais retrógada, não importa, da própria história”¹⁰⁷.

No plano religioso, a história da interpretação fomenta o fenômeno da secularização substancialmente compreendido como produto interno do cristianismo¹⁰⁸. Por um lado, a secularização indica o processo de emancipação do mundo moderno ocidental das

¹⁰⁵ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 93

¹⁰⁶ VATTIMO, G. A idade da interpretação. In: ZABALA, S. (Org.). *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 64. Vattimo remete o leitor à seguinte obra: PAREYSON, L. *Verdade e interpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹⁰⁷ VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. IX. A compreensão da história em Bruno Forte apresenta outra perspectiva, como se demonstrará no próximo capítulo.

¹⁰⁸ Cf. VATTIMO, G.; GIRARD, R. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: Transeuropa, 2006. p. 6 et seqs.

determinações do cristianismo; por outro, remete também à contribuição do cristianismo para a formação da cultura e da sociedade.

A secularização possibilita a existência da história da interpretação na medida em que abre caminho para a contestação da verdade única e afirma a autonomia humana diante do sagrado, destituído do poder coercitivo e legitimador até então lhe outorgado.

No plano filosófico, Vattimo apregoa a ontologia débil ou ontologia do enfraquecimento e do declínio como “encarnação concreta” dos veios constitutivos da história da interpretação. Tais considerações oferecem os pressupostos filosóficos para a reflexão de Vattimo acerca do modo como comprehende o ateísmo.

2.2.2.3 “Graças a Deus sou ateu”: a negação dos absolutos metafísicos

A afirmação “graças a Deus sou ateu”¹⁰⁹, exaltada por Vattimo, não deve ser compreendida como mera negação do Deus cristão ou apenas como aparente apologia ao ateísmo. O filósofo confere grande valor à tradição cristã, constitutiva da racionalidade da cultura ocidental, e de modo algum nega seus elementos constitutivos.

O ateísmo de Vattimo, por sua vez, se vale da noção de *kénosis* divina¹¹⁰ a oferecer chave interpretativa de compreensão do fenômeno de enfraquecimento das estruturas estáveis do ser, como escreve:

Se me pergunto, ou nos perguntamos, por que uma visão da história do ser como destino de enfraquecimento nos parece (como, pelo menos, acredito) persuasiva, a resposta que nos vem à mente é: como somos herdeiros de uma tradição que se nutriu de valores ‘cristãos’, como a fraternidade, a caridade, a recusa da violência, todos fundados em uma doutrina que tem por centro a ideia da redenção e a ideia da encarnação, ou como São Paulo a denomina, da *kénosis* de Deus.¹¹¹

Por ler tal processo em marcha, como resposta histórica positiva em prol da abertura ao diálogo e à tolerância, Vattimo se posiciona:

¹⁰⁹ VATIMO, G.; GIRARD, R. *Verità o fede debole?*, op. cit., p. 14: “La mia obiezione e la mia idea è che con il Cristianesimo possiamo davvero dire ‘grazia a Dio sono ateo’, cioè grazie a Dio non sono idolatra, grazie a Dio non credo che ci siano leggi di natura, non credo ci siano delle cose oltre cui non si può andare. Credo solo che debbo amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come me stesso”.

¹¹⁰ Na reflexão de Vattimo, em perspectiva religiosa, a *kénosis* se relaciona com a secularização; em termos filosóficos, se refere à ontologia hermenêutica.

¹¹¹ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 34, grifo do autor. Em tópico específico no capítulo seguinte será abordada a noção de kénosis em Bruno Forte.

Quando repito o meu mote preferido, ‘graças a Deus sou ateu’, quero dizer que afortunadamente Jesus Cristo me libertou das crenças nos ídolos, na divindade, nas leis naturais etc., e, portanto, nesse sentido me defino como ateu, mas obviamente somente no que diz respeito ao Deus dos filósofos, isto é, o deus ‘ato puro’, conhecimento e assim por diante.¹¹²

Na perspectiva do autor, trata-se de afirmar a possibilidade da autonomia do sujeito perante a coerção metafísica. Importa, a partir da falência da racionalidade unívoca, trazer à tona as brechas de abertura a outros relatos a interpelar o humano.

No tangente à possível apologia ao ateísmo, Vattimo se opõe à afirmação de absolutos. Nessa perspectiva, as considerações acerca da reflexão filosófica valem para a reflexão religiosa cristã. Afirmar categoricamente: Deus não existe, implica considerar nova verdade objetiva. O “ateísmo vattimiano” deve ser compreendido, de modo geral, como ateísmo niilista, por afirmar como princípio a dissolução em curso da verdade já dada e definitiva, bem como por constatar a perda da força de instâncias legitimadoras da ordem vigente (dentre elas “Deus”). Por sua vez, tal ateísmo implica o reconhecimento da nova postura filosófica perante a temática, advinda da afirmação da “morte de Deus”, assim como implica a retomada da discussão haja vista a emergência da questão religiosa mediante o crescente interesse pelo sagrado na contemporaneidade.

De forma muito mais radical, o fim da metafísica e a morte de Deus moral liquidaram as bases filosóficas do ateísmo. Os filósofos hoje parecem ser, em sua maioria, irreligiosos ou anti-religiosos somente por inércia e não em função de fortes razões teóricas [...]. Deus era negado ou porque não verificável por meio da experimentação científica ou porque reconhecido como uma fase irremediavelmente superada do processo de iluminação da razão. Agora, sobretudo, estas metanarrativas saíram de circulação com o fim da metafísica. A esta liberação da metáfora e à queda das razões filosóficas para o ateísmo corresponde – mas obviamente sem nenhuma ligação de dependência causal – o renascimento do religioso no seio da sociedade industrial avançada.¹¹³

Na perspectiva política e cultural¹¹⁴, o enfraquecimento dos regimes totalitários e das manifestações populares hegemônicas, favorece a irrupção de outras concepções e paradigmas. No plano religioso, possibilita o advento de manifestações outrora consideradas marginais, bem como a exaltação da busca por práticas e princípios religiosos capazes de corresponder às novas demandas existenciais advindas da crise de sentido pós-morte dos absolutos. Neste

¹¹² VATTIMO, G.; GIRARD, R. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida: Santuário, 2010. p. 54-55. O teólogo Bruno Forte, por sua vez, considera o ateísmo grande mal a assolar o ser humano, por encarnar a falência de horizonte último de sentido e proclamar o triunfo do vazio e do nada.

¹¹³ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 27.

¹¹⁴ No plano cultural merece destaque a emergência das vanguardas artísticas e a valorização da cultura popular, por vezes considerada contracultura.

cenário paradoxal, “[...] o retorno da religião parece depender da dissolução da metafísica, isto é, do descrédito em qualquer doutrina que pretenda valer absoluta e definitivamente como descrição verdadeira das estruturas do ser”¹¹⁵. De forma mais contundente, pode-se afirmar que o renascimento da religião na era pós-metafísica se liga intimamente à tradição religiosa do Ocidente e ao pensamento do ser como evento e como destino de enfraquecimento¹¹⁶. Isto porque o anúncio da morte de Deus, ou o fim das metanarrativas, não exclui o surgir ou o renascer de muitos outros deuses ou relatos, antes lhes confere legitimidade, por abrir espaço às forças e tendências aprisionadas pelo primado do Uno. Desse modo, o ateísmo de Vattimo não tem como destinatário o Deus cristão, mas todo e qualquer império da verdade objetiva.

Vattimo alerta para o fato de grande parte das especializações filosóficas de hoje dedicarem-se quase exclusivamente a temáticas epistemológicas, historiográficas, lógicas, etc., e esquivarem-se de discutir a problemática do universo religioso, fonte de grande violência na sociedade atual. “A minha tese é que, se a filosofia reconhece que não mais pode ser ateia, deve, também encontrar em tal consciência a base sobre a qual assumir um comportamento crítico com relação ao renascimento da religião e dos seus perigosos traços fundamentalistas”¹¹⁷. O autor evoca a vocação própria da filosofia e do filósofo/filósofa, na tarefa de edificar criticamente a humanidade¹¹⁸.

Com o intuito de se fomentar a atitude crítica da fé e de se resgatar a discussão filosófica no âmbito do universo religioso cristão, propõe-se aprofundar a relação entre cristianismo e secularização em Vattimo.

2.2.3 A secularização como fenômeno derivado do cristianismo

Vattimo, ao sustentar a íntima conexão entre a encarnação do Verbo e o processo de secularização em marcha, defende a vocação relativista do conteúdo da mensagem cristã, enquanto traço característico da experiência religiosa do cristianismo no Ocidente. A partir de tal afirmação, se propõe conceituar e analisar as implicações do embate entre cristianismo e secularização, no pensamento de Gianni Vattimo, no intuito de se demonstrar o niilismo (interpretado pelo autor sob a perspectiva do *pensiero debole*) como horizonte possível e categoria hermenêutica da cultura ocidental.

¹¹⁵ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 28.

¹¹⁶ Cf. VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 33-34.

¹¹⁷ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 111.

¹¹⁸ Cf. VATTIMO, G. *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Genova: Il Melangolo, 2000. p. 64-65.

2.2.3.1 Breve genealogia cristã da secularização

Como se pode depreender do já exposto, no tocante à filosofia da religião, uma das principais teses de Vattimo consiste em afirmar a secularização substancialmente como produto interno e constitutivo do cristianismo, sendo por ele disseminado¹¹⁹. Nesse caso, a recíproca se apresenta em parte verdadeira. Há de se compreender em que medida os valores do cristianismo são difundidos por meio da secularização. Esta não difunde o cristianismo compreendido institucionalmente enquanto um conjunto de dogmas, hierarquia eclesiástica constituída, preceitos e práticas religiosas prescritos. Por sua vez propaga, na perspectiva do autor, o conteúdo “forte” da revelação cristã, manifestado singularmente na encarnação de Deus, a saber, a inauguração do processo de secularização¹²⁰.

¹¹⁹ Cf. VATTIMO, G.; GIRARD, R. *Cristianismo e relativismo*, op. cit., p. 6 et seqs. Ao definir secularização Vattimo afirma: “La chiave di volta di tutto questo discorso è il termine ‘secolarizzazione’. Con esso, come si sa, si indica il processo di ‘deriva’ che slega la civiltà laica moderna dalle sue origini sacrali. Ma se il sacro naturale è quel meccanismo violento che Gesù è venuto a svelare e a smentire, è ben possibile che la secolarizzazione – che è anche perdita di autorità temporale da parte della Chiesa, autonomizzazione della ragione humana dalla dipendenza verso un Dio assoluto, giudice minaccioso, così trascendente rispetto alle nostre idee del bene e del male da sembrare un sovrano capriccioso e bizzarro – sia per l’appunto un effetto positivo dell’insegnamento di Gesù e non un modo di allontanarsene. Insomma: forse lo stesso Voltaire è un effetto positivo della cristianizzazione (autentica) dell’umanità, e non un blasfemo nemico di Cristo” (VATTIMO, G. *Credere di credere*, op. cit., p. 33-34).

¹²⁰ Segundo Rosino Gibellini, o termo secularização apresenta dois sentidos: jurídico (passagem de pessoas do estado clerical para o secular, ou a passagem de bens eclesiásticos a propriedade secular) e cultural. “O significado *cultural* do conceito é mais tardio e só se forma por volta do final do século XX, para indicar o processo de emancipação da vida cultural (política, ciência, economia, literatura, filosofia, arte e costumes) da tutela eclesiástica [...]. Nesta acepção cultural, o termo ‘secularização’ indica, de um lado, o processo de emancipação do mundo moderno da tutela do cristianismo e da Igreja (momento de *descontinuidade*); mas de outro lado, remete à contribuição do cristianismo para a formação do mundo moderno e à permanência de impulsos cristãos na sociedade moderna (momento de *continuidade*)” (GIBELINI, R. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 123, grifos do autor). O teólogo evangélico Friedrich Gogarten foi o primeiro a assumir como tema da teologia, por volta de 1950, o fenômeno epocal da secularização. Do mundo considerado criação de Deus, deriva a noção de secularização da obra do Criador e a autonomia do homem perante a obra criada. Deus confia o mundo secularizado à liberdade humana. Já antes da encarnação do Filho, a secularização irrompe não como algo alheio e contraposto à fé cristã. Gogarten introduz significativa distinção. A *secularização* como legítima consequência da fé cristã registra o processo de responsabilização do homem pelo mundo, que com ela se inicia. O *secularismo*, por sua vez, configura a degeneração da secularização, o desligamento das origens cristãs, a deschristianização (Cf. GIBELINI, R. *A teologia do século XX*, op. cit., p. 130-133). A reflexão de Vattimo não contempla essa distinção. Na perspectiva religiosa, Vattimo comprehende a secularização como a “perda da autoridade temporal por parte da Igreja, conquista da autonomia da razão humana frente a dependência de um Deus absoluto, juiz ameaçador [...] **efeito positivo do ensinamento de Jesus...** O sentido ‘positivo’ de secularização, isto é, a ideia que a modernidade laica se constitui também e sobretudo como interpretação dessacralizante da mensagem bíblica [...]” (VATTIMO, G. *Credere di credere*, op. cit., p. 34, grifo nosso). O filósofo pensa a secularização a partir da leitura de Joaquim de Fiore (a concepção de uma história em curso, aberta e não determinada), Heidegger e de René Girard, conforme explicita o próprio autor – Cf. VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 53.

A perspectiva adotada por Vattimo propõe a *kēnōsis* como evento não violento de Deus, em oposição à violência característica da metafísica. O célebre hino da carta aos Filipenses, nesse sentido, atesta a atitude de enfraquecimento (*indebolimento*) do Deus cristão: “Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana”¹²¹.

Acerca da encarnação Vattimo destaca:

É a encarnação do Filho de Deus que nos libertou do poder da ‘verdade’ em nome da qual se pode perseguir, condenar à fogueira, promover guerras de religião e cruzadas. É verossímil que o pensamento fraco declare que a verdade é Jesus Cristo e só ele? É, enquanto o que Jesus Cristo prega é o abandono dos ídolos – começando por aqueles que a ‘razão’ descobriria como seus inegáveis fundamentos – em prol de uma relação pessoal com o outro.¹²²

Em “*Credere di credere*” o autor afirma que a kēnōsis iniciada com a encarnação de Cristo, continua a se realizar em termos sempre mais precisos, prosseguindo a obra de educação do homem à superação da originária essência violenta do sagrado e da mesma vida social¹²³. Tais considerações iluminam a compreensão da positividade conferida por Vattimo à secularização:

Secularização como fato positivo significa que a dissolução das estruturas sacrais da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do estado, a uma menos rígida literalidade na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não corresponde à despedida do cristianismo, mas a mais plena realização da sua verdade que é, recordemos, a kēnōsis, o abaixamento de Deus, a negação dos traços ‘naturais’ da divindade.¹²⁴

Tal concepção torna-se possível em Vattimo a partir da leitura da obra de René Girard e da reflexão desenvolvida pelo antropólogo francês acerca da expiação vicária¹²⁵. A vítima

¹²¹ Texto de Fl 2, 7. Para as citações bíblicas o presente trabalho utiliza: *A Bíblia de Jerusalém*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

¹²² VATTIMO, G. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco, op. cit., p. 14.

¹²³ Cf. VATTIMO, G. *Credere di credere*, op. cit., p. 42.

¹²⁴ VATTIMO, G. *Credere di credere*, op. cit., p. 40.

¹²⁵ Sobre os sacrifícios expiatórios Girard escreve: “[...] a violência coletiva, polariza-se sobre uma única vítima, eleita por razões arbitrárias: por meio de seu assassinato, volta a ser restabelecida a ordem social. Este é, em linhas gerais, o esquema de estruturação mítica das culturas e das religiões primitivas, que se baseiam na força de um linchamento fundador, uma expulsão, no início real e depois simbólica, de vítimas inocentes... O cristianismo, do ponto de vista sociológico e antropológico, nega essa ordem e essa leitura míticas, uma vez que descreve a mesma cena, mas do ponto de vista da vítima, que é sempre inocente. O cristianismo é, portanto, destruidor daquele tipo de religião que une e alia as pessoas contra vítimas arbitrárias, como todas as religiões naturais sempre fizeram, com exceção das religiões bíblicas” (VATTIMO, G.; GIRARD, R. *Cristianismo e relativismo*, op. cit., p. 24-25).

inocente abraça a dor do mundo e subverte a ordem das religiões naturais, conforme o próprio Vattimo explicita:

Descobrir Girard significou descobrir que Jesus tinha vindo revelar qualquer coisa que as religiões naturais não haviam revelado e que consistia na revelação do sistema vitimário que está na base dessas religiões. Revelação que nos permitiu minar e, por fim, dissolver numerosas crenças que eram próprias das religiões naturais [...] A palavra-chave que comecei a empregar depois de ter lido Girard é precisamente *secularização*, como efetiva realização do cristianismo como religião não sacrificial.¹²⁶

Com Girard, Vattimo afirma que Jesus enquanto vítima definitiva e inocente rompe com o sistema sacrificial das religiões naturais. A secularização corresponde ao fim dos sacrifícios violentos e a afirmação do amor a Deus e ao próximo. O retrair-se de Deus traduz a atitude inaugurante da relativização, o enfraquecimento da ordem natural pré-estabelecida em detrimento da valorização do mundo. Desse modo:

A ontologia hermenêutica (que tematiza explicitamente a produtividade da interpretação) e o fim da metafísica da presença como êxito da ciência técnica moderna resultaram da ação da mensagem cristã na história da civilização ocidental; são interpretações secularizantes dessa mensagem, mas em um sentido positivo-construtivo do termo. Seria necessário acrescentarmos aqui que a secularização não é um termo que se choque com a essência da mensagem e sim um aspecto constitutivo: como evento salvífico e hermenêutico, a encarnação de Jesus (a *kénōsis*, o rebaixamento de Deus) é ela mesma, acima de tudo, um fato arquetípico da secularização.¹²⁷

Diante do exposto, acerca do pensar de Vattimo sobre a secularização se depreende:

1. O autor pensa positivamente a secularização como herança do cristianismo, o qual a

¹²⁶ VATTIMO, G.; GIRARD, R. *Cristianismo e relativismo*, op. cit., p. 28, grifo do autor. Ainda sobre a influência recebida de Girard, Vattimo escreve: “Girard mostrou, a meu ver de forma convincente, que se existe uma verdade ‘divina’ no cristianismo, esta consiste precisamente no desvendar-se dos mecanismos violentos do qual nasce o sacro da religiosidade natural, ou seja, o sacro que é característico do Deus da metafísica” (VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 54).

¹²⁷ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 85-86. A teologia de Bruno Forte, por sua vez, reflete a *kénōsis* como abertura livre e gratuita do Deus Trindade em direção ao ser humano e ao mundo. Atitude paradigmática a inspirar o agir humano, como se demonstrará em tópico específico.

difunde. A noção de uma história aberta e não “já dada” (Joaquim de Fiore¹²⁸), inspira o percurso vattimiano de compreensão da realidade como lugar das possibilidades do evento do ser (Heidegger). Evento não mais violento, como outrora fora a metafísica. A partir de Girard comprehende a encarnação como acontecimento fundante da superação das religiões naturais e animistas.

2. O processo de secularização em marcha constitui atitude positiva por meio da qual o sujeito e a sociedade respondem aos apelos da tradição religiosa cristã, constituindo-se, portanto, produto da penetração da mensagem cristã na sociedade¹²⁹.

Nessa perspectiva, há de se ir além de possível dualismo entre cristianismo e secularização, no intuito de se pensar em termos relacionais e não excludentes, em que medida essas duas realidades se tocam e se retroalimentam.

2.2.3.2 Cristianismo “e” secularização

“Todos os fenômenos de secularização da modernidade enquanto dessacralização do sagrado, são herança do cristianismo”¹³⁰.

A relação existente entre o cristianismo e a secularização implica o reconhecimento da

¹²⁸ “O significado que nos interessa no ensinamento de Gioacchino é o da ideia base de uma história da salvação que está ainda em curso; precisamente porque a história da salvação não foi completa podemos falar em profecia voltada para o futuro. No entanto, por esta mesma razão, a profecia não pode objetivar, sem se contradizer, um rigorismo realístico. Um tal rigorismo é excluído pelo próprio fato de que aquilo que legitima Gioacchino a interpretar profeticamente a Escritura *para além* de Jesus é a persuasão de que estamos na idade do Espírito, na qual a Bíblia não deve mais ser interpretada em termos literais” (VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 42). Grifo do autor. Para Joaquim de Fiore, três são as idades que constituem o percurso da história. Elas se articulam de acordo com a Trindade. A primeira se refere ao Pai e constitui aquela em que se vivia sob a lei. A segunda, por sua vez, tem a marca do tempo da graça e corresponde ao Filho. Por fim, a terceira idade, cujo advento está próximo, possibilitará um estado de graça mais perfeito. “O primeiro transcorreu na escravidão, o segundo é caracterizado por uma servidão filial, o terceiro acontecerá sob a insígnia da liberdade. O primeiro é marcado pelo temor, o segundo pela fé, o terceiro pela caridade. O primeiro período é aquele dos escravos, o segundo o dos filhos, o terceiro dos amigos” (VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 43). A ontologia hermenêutica e o *pensiero debole* configuram, na perspectiva de Vattimo, via de abertura à terceira idade, correspondente à do Espírito, por se apresentar condição de possibilidade de concretização da caridade. Vale ressaltar o fato de Vattimo destacar a idade do Espírito como o tempo da caridade, profecia ainda anunciada e não concretizada. A título de conclusão: “A hipótese que estou tentando esclarecer e corroborar (não sei se neste terreno se possa falar propriamente de uma prova, ou de uma possível falsificação) é de que justamente a secularização do pensamento e da sociedade moderna, que constitui também o sentido do fim da metafísica e da ‘descoberta’ do ser como evento e como destino de enfraquecimento, seja aquilo que hoje devemos procurar ver no espírito de Gioacchino; os sinais da idade do Espírito, comparáveis ao que era, para o abade calabrés, o nascimento do monaquismo beneditino” (VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 49).

¹²⁹ Cf. VATTIMO, G. *Addio alla verità*, op. cit., p. 92.

¹³⁰ VATTIMO, G.; PATERLINI, P. *Non essere Dio*, op. cit., p. 182.

história da salvação procedente como história da interpretação, uma vez que o próprio Jesus instaura nova interpretação da realidade à sua volta¹³¹. O cristianismo nascente, enquanto movimento de ruptura do judaísmo, alimenta o processo de secularização. Esta, por sua vez, “quando não estigmatizada como um simples abandono do sacro e uma pecaminosidade difundida, é resgatada pela teologia em suas linhas gerais como uma manifestação radical da diferença que existe entre Deus e a realidade terrena”¹³². De modo geral, a teologia sempre exaltou essa distinção e reconheceu tal característica da secularização¹³³.

O destaque dado ao conectivo “e”, situado entre cristianismo e secularização do título do presente tópico, se justifica por se tratar de relação de correspondência entre os termos e não de mera alternância ou exclusão. Parafraseando máxima das proporções matemáticas, na reflexão de Vattimo o cristianismo está para a secularização, assim como a secularização está para o cristianismo, bem como para as religiões cristãs. Nessa perspectiva, leia-se cristianismo enquanto herança religioso-cultural da recepção da mensagem revelada por Jesus. Pensamento cristão a perpassar a história e a cultura do Ocidente e por isso elemento a ser considerado não apenas pela Teologia, mas também por outros saberes. Desse modo, tais considerações se imbricam à reflexão proposta por Vattimo acerca da *kénosis* e do processo de secularização e provocam a teologia.

2.2.3.3 Kénosis divina versus metafísica interpela o fazer teológico

Se contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *kénosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação.¹³⁴

¹³¹ Cf. VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 75-88, tópico intitulado: História da Salvação, História da Interpretação.

¹³² VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 51.

¹³³ Bruno Forte apresenta posicionamento mais pessimista perante a secularização, uma vez que esta se liga à crescente crise de sentido vivida pelo ser humano. Compõe o cenário da pós-modernidade e alimenta a crise das ideologias. Configura-se mediante não a falta de Deus, mas perante o fato de as pessoas não mais sofrerem por causa dessa falta (Cf. FORTE, B. *Teologia em diálogo*: para quem quer e para quem não quer saber nada disso. São Paulo: Loyola, 2002. p. 7-14).

¹³⁴ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 35, grifo do autor. Para o filósofo, “[...] la kenosis, cominciata con l’incarnazione di Cristo – e già prima con il patto tra Dio e il ‘suo’ popolo – continua a realizzarsi in termini sempre più netti, proseguendo l’opera di educazione dell’uomo al superamento della originaria essenza violenta del sacro e della stessa vita sociale” (VATTIMO, G. *Credere di credere*, op. cit., p. 42). Em outra passagem define: “[...] la kenosis che è il senso stesso del cristianismo significa che la salvezza consiste anzitutto nel rompere l’identità tra Dio e l’ordine del mondo reale; in definitiva, nel distinguere Dio dall’essere (metafisico) inteso come oggettività, razionalità necessaria, fundamento (VATTIMO, G. *Addio alla verità*, op. cit., p. 65).

Diante da tensão instaurada entre a mensagem cristã e a secularização, desponta como tarefa teológica na pós-modernidade, a partir da leitura de Vattimo, o desafio de se repensar os conteúdos dogmáticos da revelação em termos de secularização, bem como a partir dela¹³⁵. Isso significa considerar e reinterpretar a verdade da fé, conservada e transmitida pela Tradição, a partir do horizonte do século XXI. O tempo presente, com os acontecimentos epocais, interpela a teologia e lhe apresenta novos desafios. A atualidade, a compreensão e a finalidade do dogma tanto mais se realizam se se revelam capazes de favorecer a intelecção e a vivência do mistério que contém e se demonstram aptas a dialogar com a realidade contemporânea. Daí a apelo do autor em prol de se considerar positivamente a secularização¹³⁶.

Diante do já exposto, se pode conceber a atitude relativista do Deus cristão, a se apresentar à humanidade como fonte de questionamento do universo metafísico, por instaurar a possibilidade de nova interpretação da realidade e de outro horizonte de concepção da história da salvação¹³⁷. Desse modo, se conclui: a “história da salvação procede como história da interpretação, no sentido forte no qual o próprio Jesus foi interpretação viva e encarnada da Escritura”¹³⁸.

À luz das provocações vattimianas, importa considerar o modo pelo qual o autor reflete a secularização permite compreender o destino do cristianismo às voltas com a pós-modernidade.

¹³⁵ Cf. VATTIMO, G. *Credere di credere*, op. cit., p. 76.

¹³⁶ “Secularizzazione come fato positivo significa che la dissoluzione delle strutture sacrali della società cristiana, il passaggio a un’etica dell’autonomia, alla laicità dello stato, a una meno rigida letteralità nella interpretazione dei dogmi e dei precetti, non va intesa come un venir meno o un congedo dal cristianesimo, ma come una più piena realizzazione della sua verità che è, ricordiamolo, la kenosis, l’abbassamento di Dio, la smentita dei tratti ‘naturali’ della divinità” (VATTIMO, G. *Credere di credere*, op. cit., p. 40-41).

¹³⁷ “Un Dio relativista, o chenotico, è quello che ‘si dà’ a noi, oggi, a questo punto della storia della salvezza, e dunque anche a questo punto della storia della Chiesa, di quella cattolica e di quelle Cristiane, nel mondo della globalizzazione realizzata” (VATTIMO, G. *Addio alla verità*, op. cit., p. 58). Mais adiante o autor pondera: “[...] se non c’è una verità oggettivamente data a qualcuno una volta per tutte, intorno a cui bisogna riunirsi tutto con le buone o con le cattive, la verità nasce e si sviluppa nel dialogo, perché ciò che Cristo è venuto a insegnare alla Chiesa non era già del tutto compiuto, c’era virtualmente nel messaggio, ma il messaggio cresce con le sue applicazioni nella storia” (VATTIMO, G. *Addio alla verità*, op. cit., p. 85).

¹³⁸ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 79. Para Vattimo, o conteúdo dos conceitos secularização, niilismo e *pensiero debole* relacionam-se mutuamente. Entretanto, há o risco de se minimizar as diferenças presentes entre ambos e de se considerá-los simplesmente equivalentes. O presente texto esforça-se por demonstrar a gênese do pensamento do autor, bem como as nuances presentes em seu desenvolvimento. Bruno Forte não comunga da análise de Vattimo. Segundo o teólogo, a encarnação de Deus expressa o êxodo do Filho: “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 (FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 109). Na perspectiva fortiana , a encarnação divina revela o amor de Deus a evocar a liberdade humana e a questionar a ordem vigente em prol da verdade redentora.

2.2.4 O cristianismo pós-moderno e a vocação cristã à caridade

A partir da segunda metade da década de 1990, a filosofia da religião desenvolvida por Vattimo desperta grande interesse de estudo, sobretudo junto aos discentes dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião¹³⁹. Dentre as reflexões mais recentes do autor dois pontos se destacam e adquirem visibilidade nos escritos e nos debates acadêmicos: o papel da(s) Igreja(s) cristã(s) frente à religião e o futuro do cristianismo em meio aos desafios lançados pela pós-modernidade.

2.2.4.1 “Igrejas sem religião, religião sem Igrejas” e a possibilidade do cristianismo não religioso na perspectiva de Vattimo

Por ocasião de sua vinda ao Brasil, para o II Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião, promovido pela Universidade Nacional de Brasília em 2009, Gianni Vattimo proferiu a conferência intitulada: “Igrejas sem religiões, religiões sem Igrejas”¹⁴⁰. O filósofo tomou como ponto de partida o paradoxo já presente em outros escritos, a saber: no mundo cristão ocidental diminui a credibilidade dos dogmas e das disciplinas eclesiásticas e inversamente cresce o interesse pelo transcendente¹⁴¹. A partir dessa afirmação, o autor destacou a seguinte pergunta, norteadora da reflexão proposta: É possível ser cristão sem a Igreja, ou seja, sem a força e o conteúdo forte da doutrina?

Para Vattimo, a cultura ocidental atual se encontra imersa na crescente dissolução dos dogmatismos e no alheamento dos sujeitos em relação às normas e aos princípios legitimadores difundidos pelas instituições¹⁴². Tal crise não constitui característica exclusiva das Igrejas, mas de todas as instituições baseadas na difusão e manutenção de princípios unívocos e, por isso, tidos como violentos pelo filósofo. Justamente o enfraquecimento desses

¹³⁹ Uma visita aos sítios dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião do país revela o grande número de pesquisadores às voltas com o estudo da filosofia da religião de Vattimo. No Brasil, proporcional atenção ainda não foi dada ao estudo da obra estritamente filosófica do autor.

¹⁴⁰ O texto da conferência foi publicado posteriormente. VATTIMO, G. *Igrejas sem religião, religião sem Igrejas? Interações: Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010.

¹⁴¹ Cf. VATTIMO, G. *Igrejas sem religião, religião sem Igrejas?*, op. cit., p. 165-166.

¹⁴² Clademir Araldi compartilha dessa compreensão: “A pouca confiança das pessoas nas instituições sociais, a restrição sempre maior dos espaços e práticas sociais solidárias, vinculativas e a preocupação egoísta estreita com os simulacros de si mesmo expressam o vazio niilista de nossa sociedade” (ARALDI, C. O niilismo como doença da vontade humana. “*Nihilismo e relativismo de valores. Mercadejo ético ou via da emancipação e da salvação?*” - Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano X, n. 354, p. 8-12, 20 dez. 2010. p. 10).

fundamentos possibilita a difusão de um cristianismo tanto mais desvinculado e, portanto, cada vez mais independente da Instituição.

A minha tese, que aqui me limito a enunciar – mas que me parece pelo menos muito verossímil – é que não só uma religiosidade cristã deste tipo é possível, mas até mesmo que é aquela à qual, hoje, os cristãos são chamados se querem salvar o Cristianismo. A Igreja e o Cristianismo não se salvarão se, como acontece até o momento, opõem resistências sempre mais frágeis à ciência moderna, à democracia política, ao multiculturalismo. Esta luta, como mostra a história, é uma luta fracassada, que a Igreja católica se ilude, inutilmente, de poder vencer [...].¹⁴³

Se por um lado, se pode verificar a vivência de um cristianismo não atrelado aos dogmas cristãos, por isso um cristianismo não religioso; por outro, a própria ausência do princípio único e objetivo possibilita o crescimento da demanda religiosa, cada vez mais aberta à multiplicidade de ofertas. Por sua vez, não se pode pensar um cristianismo alheio aos valores cristãos a permear a cultura ocidental, nutrido pelo conteúdo da mensagem bíblica e herdeiro da tradição judaica. O sujeito de fé, ao protagonizar autonomia perante o primado das instituições, se vê tanto mais livre para estabelecer os próprios princípios, buscar novos e múltiplos arranjos religiosos, mesmo que estes sejam divergentes. Soma-se a essa nova possível liberdade o fato de que “no mundo globalizado no qual vivemos torna-se sempre mais inverossímil que a salvação seja monopólio de uma única confissão religiosa. Ninguém, afinal de contas, nem mesmo a hierarquia católica, leva a sério a máxima *extra ecclesiam nulla salus*”¹⁴⁴. Desse modo, abre-se espaço para a privatização do monopólio da interpretação das Escrituras e para o questionamento da Tradição.

Uma vez quebrado tal monopólio, cresce o número de fiéis praticantes de religião pessoal a escutar sempre menos a hierarquia eclesiástica, e por consequência, a passar à margem do discurso da teologia. Em contraposição, há também o grupo de não crentes a reconhecer positivamente a Igreja como fonte dúplice de defesa contra a perda dos valores e contra o fim da civilização. Desse modo, difunde-se cada vez mais uma religião sem Igreja e um modo peculiar de clericalismo sem religião. Compõe tal cenário o processo de globalização econômica, cultural, política, a constituir potente fator de secularização da experiência religiosa ao propagar o culto a novas divindades: prazer, consumo, imediatidate,

¹⁴³ VATTIMO, G. Igrejas sem religião, religião sem Igrejas?, op. cit., p. 171. Tal posicionamento demonstra aprofundamento da reflexão do autor. Interrogado por Santiago Zabala sobre a possibilidade da existência de uma religião privada sem Igreja, Vattimo responde: “Eu penso que não, nem mesmo se pudesse haver filósofos pregando e discutindo” (VATTIMO, G.; RORTY, R. *O futuro da religião*, op. cit., p. 94. A primeira edição italiana data de 2004). Tal fato demonstra a velocidade das mudanças em curso, as quais certamente determinaram a nova perspectiva adotada pelo autor.

¹⁴⁴ VATTIMO, G. Igrejas sem religião, religião sem Igrejas?, op. cit., p. 168.

poder. O filósofo adverte que os veios da secularização não recaem apenas sobre os portais da Igreja Católica. Afeta também outras denominações religiosas. Entretanto, cabe ressaltar o fato de o autor se propor refletir especificamente “sobre o fenômeno religioso não em abstrato, mas no âmbito de uma tradição bem definida, a cristã e católica”¹⁴⁵. Para além da tradição cristã católica, embora esse não seja o foco do autor, pode-se depreender a bricolagem, mesclagem e recombinação de arranjos religiosos a abarcar ampla diversidade de crenças, práticas e pertenças tanto coletiva quanto individuais, a fomentar o crescente interesse pelo sagrado, como bem registra o filósofo e se propõe a seguir.

2.2.4.2 A busca pelo sagrado e a emergência de nova sensibilidade para o campo religioso

Como se tem insistido, o anúncio da morte de Deus não implica necessariamente o fim da experiência religiosa, muito menos encerra definitivamente o discurso acerca da religião. Pelo contrário: “O renascimento da religião na cultura contemporânea não pode deixar de representar um problema para a filosofia que se habituou a não mais considerar relevante a questão de Deus”¹⁴⁶. Nessa perspectiva, a tarefa de problematizar filosoficamente a questão de Deus e do cristianismo na pós-modernidade, não foge à dimensão teológica que lhe é própria, antes confere

¹⁴⁵ VATTIMO, G. *Igrejas sem religião, religião sem Igrejas?*, op. cit., p. 169. Vattimo defende nesse texto, bem como tem insistido em suas conferências, que não se pode falar da Igreja Católica hoje, sem se pensar nas relações de poder temporal que se encontram em jogo. Para o filósofo: “Quando o papa e os bispos estigmatizam o niilismo e o relativismo que ‘impedem uma vida autêntica’ (é o cardeal Caffarra, citado por Armando Torno, no jornal Corriere della Sera do dia 23 de agosto), eles se preocupam verdadeiramente com a ‘insensatez’ da existência de relativistas e niilistas, ou com o fato de que estes não aceitam uma referência absoluta a uma autoridade última – Deus e os seus representantes na Terra”? (VATTIMO, G. *Teologia pobre e nua*. São Leopoldo, 28 set. 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/26095-teologia-pobre-e-nua-artigo-de-gianni-vattimo>>. Acesso em: 15 fev. 2011. O autor apresenta grandes críticas à postura adotada pela hierarquia eclesiástica católica no tangente às questões morais: “O papa Ratzinger, com seu frenesi de sufocar a vida, a família, a sexualidade, com base na ordem da natureza [...] Isso não faz sentido. Ele fala sempre em lei natural porque quer impor suas convicções também a quem não crê” (VATTIMO, G. *Eu gostaria de ir à Igreja sem ser considerado um monstro porque sou gay*: entrevista com Gianni Vattimo. São Leopoldo, 29 nov. 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/27944-%60%60eu-gostaria-de-ir-a-igreja-sem-ser-considerado-um-monstro-porque-sou-gay%60%60-entrevista-com-gianni-vattimo>>. Acesso em: 15 fev. 2011).

¹⁴⁶ VATTIMO, G.; GIRARD, R. *Cristianismo e relativismo*, op. cit., p. 110. Apesar da crítica à filosofia, Vattimo não desconsidera o esforço de autores como Lévinas e Ricoeur que propõem Deus como questão filosófica. Entretanto, pondera: “Mesmo as filosofias que, recentemente, parecem fugir a esta descrição – refiro-me a Lévinas, mas, também, a Ricoeur, por exemplo – encaixam-se no quadro que delineei, pelo menos quanto a sua ‘teologia’ é puramente negativa: concedem um espaço à experiência religiosa, ou até falam de Deus (como é o caso de Lévinas), porém somente como de uma diversidade e de um vazio que não se pode deixar de admitir, e que, contudo, não falam positivamente ao pensamento filosófico e sobre o qual o pensamento filosófico não fala. Tanto que, até mesmo e, sobretudo, em Lévinas, o nome de Deus parece evocar simplesmente a afinidade característica da existência humana” (VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 108-109). A busca pelo religioso, demonstrada por Vattimo, distancia-se da abertura para o totalmente outro refletida por Lévinas (visão ainda presa à metafísica, segundo considerações do filósofo italiano).

a tal dimensão o caráter crítico e especulativo do qual não se deve isentar.

Tanto o retorno às religiões, como a efervescência do religioso na cultura atual, se devem, em certa medida, à necessidade humana de resgate das verdades definitivas e à busca da transcendência. O sujeito pós-moderno, imerso no sentimento de vazio e na angústia niilista, típicos da era da ausência de referenciais, clama por porto seguro ao qual se agarrar. Além disso, os problemas emergentes relativos ao desenvolvimento da ciência e da tecnologia, bem como a crise dos valores éticos e a crise ecológica, abrem espaço à presença da religião cada vez mais reconhecida como via de significação do drama da existência humana.

Vattimo constata o crescimento do retorno ao sagrado e justifica:

A nova sensibilidade pelo transcidente, a necessidade difusa de um retorno à religião me parece ser motivadas pela gravidade das questões éticas ante as quais se encontra a humanidade: exaustão dos recursos do planeta, manipulação genética, exploração e desfrute capitalista intensificado [...]. Um conjunto de problemas que fazem pensar na frase de Heidegger: ‘agora só um Deus nos pode salvar.’¹⁴⁷

Diante desse cenário emerge o papel da religião: “o significado de que se reveste a religião para grupos sociais **à procura de uma identidade que os salve da situação de ‘anomia’** – usando um termo de Durkheim – na qual a evolução do mundo tardo industrial os jogou”¹⁴⁸. Há de se considerar também, segundo Vattimo:

Agora, sobretudo, estas metanarrativas saíram de circulação com o fim da metafísica. A esta libertação da metáfora e à queda das razões filosóficas para o ateísmo, corresponde – mas obviamente sem nenhuma ligação de dependência causal – o renascimento do religioso no seio da sociedade industrial avançada. Para um tal renascimento existem, claramente, diversas explicações que, em última análise, podem ser correlacionadas às mesmas circunstâncias históricas que deram início ao fim da metafísica: por exemplo, a derrubada do colonialismo, que libertou as culturas ‘outras’, tornando, acima de tudo na prática, impossível o historicismo eurocêntrico.¹⁴⁹

Nessa perspectiva, cabe se falar da emergência de nova sensibilidade humana para a abertura ao religioso ou para o sagrado, bem como para o universo simbólico, inaugurada por esse sentimento pós-moderno de errância e carência de sentido, bem como de fragmentação e

¹⁴⁷ VATTIMO, G. Morte de Deus e o fim da metafísica: a luta contra os absolutos, op. cit., p. 5.

¹⁴⁸ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 108, grifo nosso. Ao analisar a conjuntura europeia Vattimo afirma: “Os motivos desta renovada vitalidade e atualidade da religião são vários, contudo, alguns deles parecem ser mais evidentes. No que concerne à Igreja Católica, há que se registrar o fato específico do papel desempenhado pelo papa na queda do comunismo do Leste europeu” (VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 106).

¹⁴⁹ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 27.

enfraquecimento de horizonte único e normativo¹⁵⁰. Tal abertura não implica necessariamente a “sede de Deus”, como canta o salmista¹⁵¹ ou ainda a busca do humano pelo Deus cristão. Supõe, sim, a busca do fundamento perdido. Corresponde, em certa medida, à manifestação do niilismo reativo, saudoso do império metafísico de outrora¹⁵². Por outro lado, tal busca corresponde também à inquietude pautada pelo desejo de solução imediatista de problemas e conforto existencial marcado por forte acento egocêntrico. Os traços peculiares que caracterizam a prática e vivência da emergência do religioso na cultura pós-moderna justificam as premissas sustentadas, dentre os quais se enfatiza: construção individual da identidade religiosa, baixo sentimento de pertença a determinada comunidade/Igreja, a relativização dos dogmas e a secularização. Ambos estendem sua racionalidade não apenas em solo europeu, mas também na América Latina.

O retorno do religioso se deve também ao fato de a filosofia e em geral o pensamento crítico, mediante o abandono da noção de fundamento, não mais oferecerem ao ser humano o sentido que antes encontrava na religião¹⁵³. Deve-se considerar também o aumento da oferta de denominações religiosas a propiciar espaço e visibilidade à manifestação desse fenômeno. Há de se pensar ainda, segundo Vattimo, o retorno do religioso como traço constitutivo e

¹⁵⁰ Bruno Forte considera tal emergência do religioso como resultado da nostalgia humana de Deus: “Ao mesmo tempo, parece que está reaparecendo em cena uma recuperada nostalgia do Totalmente Outro, uma como que *redescoberta do sagrado* contra toda renúncia niilista. Desperta uma necessidade que se poderia definir genericamente como religiosa: necessidade de um horizonte último e de uma pátria que não sejam aqueles manipuladores e violentos da ideologia. Nas formas mais diversas se perfila um ‘retorno ao Pai’, embora nem sempre desprovido de ambiguidades e até de saudosismo ideológico. Na realidade, se a crise da modernidade é o fim das pretensões do sujeito absoluto, os sinais de sua superação – para além do niilismo – rumam todos na direção de uma redescoberta do Outro que ofereça razões de vida e esperança” (FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 20-21, grifo do autor).

¹⁵¹ “Só em Deus a minha alma repousa, dele vem a minha salvação” (Sl 62,2).

¹⁵² “La caracterización angustiada de este fin de siglo, desafiada por riesgos inéditos, explica que en esta Babel tardo-moderna se sienta una enorme nostalgia por la recuperación del sentido, la orientación, la verdad objetiva y la certeza. La vuelta de la religión es, en este caso, la recuperación del *fundamento* perdido u olvidado... Esta vuelta de la religión lleva la marca inexorable de la reacción. Es propia de un nihilismo reactivo: aquel que ya descubrió y denostó Nietzsche y que expresa sólo la dimensión negativa y miedosa, ‘reactiva’, ante una situación de peligro, necesidad o riesgo. Con esta vuelta de la religión a la búsqueda de un fundamento, no hemos avanzado un paso más allá o más acá de la ‘teología natural’ ni de una genérica apertura a la trascendencia” (MARDONES, J. M. *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*. Bilbao: Sal Terrae, 1999. p. 20-21). Para Clademir Araldi: “A crença em um Deus (seja ele cristão ou não) ou o cultivo de alguma forma de espiritualidade expressam a necessidade de ter um apoio firme, uma fé incontestável em algo absoluto, em meio à relatividade dos Valores que nos cercam” (ARALDI, C. O niilismo como doença da vontade humana, op. cit., p. 10).

¹⁵³ Cf. VATTIMO, G. La traccia della traccia. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. *Annuario filosofico europeo: la religione*. Roma-Bari: Laterza, 1995. p. 77.

essencial da própria experiência religiosa¹⁵⁴. Os motivos apresentados para o possível retorno do religioso não se excluem. Podem coexistir e concomitantemente interferir na configuração desse novo cenário de crise de sentido, de enfraquecimento da pertença e consequentemente da diluição da identidade religiosa.

Para Bruno Forte, há o retorno do religioso, uma vez que a crise do humano abre espaço para a pergunta sobre Deus¹⁵⁵. O ser humano enquanto possibilidade de abertura à transcendência traz dentro de si o anseio de encontro com o Infinito. Daí o fortalecimento do vigor teológico atual. Desse modo:

Hoje a pergunta sobre Deus se apresenta mais do que nunca atual, não apenas – como pode ter sido até bem poucos anos – em antítese às pretensões da razão ideológica, mas até e mais profundamente em relação à inquietude das crises epochais da assim chamada ‘pós-modernidade’, da qual todos participamos e na qual emerge sempre mais a necessidade de retorno às razões últimas.¹⁵⁶

Na visão do teólogo, o ser humano peregrino no mar de incertezas percebe-se carente de razões capazes de garantir resposta às perguntas mais radicais. Nesse sentido, emerge o espaço para o discurso/pergunta/abertura ao Deus cristão, a possibilitar conforto em meio ao que considera ser o tempo de naufrágio da existência pós-moderna¹⁵⁷.

Em contraposição à emergência do religioso, Vattimo constata o fim das religiões morais e institucionais: “[...] a partir do seio da sociedade cristã e católica da Europa, é fácil ver que são muito poucos os que observam os mandamentos da moral cristã oficial. O que está morto, em um sentido mais profundo, são as religiões ‘morais’ como garantia da ordem

¹⁵⁴ Cf. VATTIMO, G. *La traccia della traccia*, op. cit., p. 76. Para o autor: “Vogliamo dunque seguire questa traccia della traccia, assumere come costitutivo per una rinnovata riflessione sulla religione il fatto stesso del suo ritornare, ripresentarsi, appellarsi con una voce che siamo certi di aver già sentito. Se assumiamo che il ritornare non sia un aspetto esterno e accidentale dell’esperienza religiosa, allora anche i modi concreti di questo ritorno, così come lo sperimentiamo nelle nostre determinatissime condizioni storiche, andranno considerati essenziali” (VATTIMO, G. *La traccia della traccia*, op. cit., p. 76).

¹⁵⁵ Cf. FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia: saggio di una cristologia come storia*. Milano: San Paolo, 1985. v. 3, p. 16.

¹⁵⁶ FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 08.

¹⁵⁷ Para Forte: “Delineia-se uma *expectativa*, cujo desafio não é tanto propor uma síntese conciliatória entre ideologia e niilismo, síntese que permaneceria no marco do ideológico, mas uma mudança de mentalidade que leve a descobrir a pessoa para além de todo protagonismo presunçoso e de toda inclinação para o nada inquieto e problemático, aberta ao mistério, interpelada pelo Outro soberano e transcidente, que entra na história e chama na liberdade à comunhão Consigo” (FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 11, grifo do autor).

racional do mundo”¹⁵⁸. Às instituições religiosas toca o desafio de se aproveitar tal demanda do sagrado mediante a inovação dos métodos de evangelização, uma vez que “este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus”¹⁵⁹.

Desse modo, emerge o desafio de as Igrejas cristãs, acostumadas a exprimirem grandes verdades, se abrirem ao universo da diversidade de interpretações. Os fiéis de agora por vezes relativizam a verdade e a conjugam num caleidoscópio de formas e cores de dissonantes pontos de vista. Acrescente-se a esse dado o choque da pluralidade de discursos religiosos a exigir a abertura das Igrejas cristãs ao ecumenismo e ao diálogo interreligioso, sobretudo se se considera a secularização como destino da história do ocidente¹⁶⁰.

O cenário de crise do fundamento e de busca pelo sagrado constitui condição de possibilidade de resgate da relevância do sentido oferecido pelo cristianismo. Compete às Igrejas cristãs a atitude de criticamente se posicionarem perante aos desafios do niilismo. Cabe oferecer as bases não para a afirmação da totalidade unívoca de sentido, mas para a proposição de horizonte capaz de significar a existência do sujeito atual, no respeito e abertura a outros possíveis discursos. A grande tarefa das Igrejas cristãs reside no esforço de dissipar a violência presente em posturas deveras autoritárias, saudosas da legitimidade garantida pela ordem metafísica. Tal tarefa implica o que Vattimo classifica, à luz da tradição bíblica, como promoção da caridade - caminho de abertura às diferenças e da coexistência pacífica, como se evidencia a seguir.

¹⁵⁸ VATTIMO, G. *A religião é inimiga da civilização*. São Leopoldo, 02 mar. 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/20309-a-religiao-e-inimiga-da-civilizacao-artigo-de-gianni-vattimo>>. Acesso em: 04 abr. 2009. Embora o autor se manifeste a partir da realidade europeia, as experiências brasileiras e latino-americanas têm demonstrado a fragilidade da adesão dos crentes aos princípios da moralidade cristã católica. Fragilidade a escoar pelas fileiras eclesiásticas, o que tem contribuído grandemente para a perda de fieis e da credibilidade da Instituição. A título de ilustração destaca-se a manchete do dia 13/01/2012: “Brasil: acaba a fuga do padre pedófilo”. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/505679-brasil-acaba-a-fuga-do-padre-pedofilo>>. Acesso em: 30 jan. 2012.

¹⁵⁹ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 12. Vattimo atenta para a importância do estudo desse novo *boom* religioso no contexto geral das relações sociais e sustenta a necessidade das ciências humanas darem-lhe a devida atenção: “[...] ritengo si debba tornare all’antropologia, alla psicologia, e studiare le relazioni umane meglio di come non sia stato fatto finora (VATTIMO, G.; GIRARD, R. *Verità o fede debole?*, op. cit., p. 43).

¹⁶⁰ Vattimo se pergunta: “Dove andiamo a finire? Andiamo verso la secolarizzazione che si può anche chiamare nichilismo, cioè l’idea che l’essere oggettivo si è piano piano consumato” (VATTIMO, G. *Per un cristianesimo non religioso*, op. cit., p. 54).

2.2.4.3 O futuro do cristianismo, na perspectiva de Vattimo: a passagem da verdade à caridade

No pensamento de Vattimo a reflexão sobre a ontologia hermenêutica e sobre a secularização contempla a noção de abertura histórica do presente, uma vez que:

Aquilo que fascinou tantos pensadores, filósofos e poetas europeus no legado espiritual de Gioacchino é sempre a sua ideia do caráter essencialmente histórico da salvação: quer enquanto processo ainda em curso, quer enquanto acontecimento que envolve a história do mundo, ela não é apenas uma escolha individual de aceitação do patrimônio, definitivamente estabelecido, da fé.¹⁶¹

Desse modo, o enaltecimento da possibilidade de mudança e de constante abertura, próprias da existência histórica, favorece ao autor considerar o futuro do cristianismo ligado a novo horizonte, marcado pela primazia da caridade. Tal futuro pode ser resumido, segundo a proposta de Vattimo, na seguinte afirmação: “estou convencido de que hoje o problema não é tanto aquele de construir uma Ética Mundial, mas aquele de **reconhecer a cada um, à comunidade, aos grupos, etnias, o direito-dever de serem aquilo que são, de seguirem os próprios costumes, etc**”¹⁶². A proposta do filósofo intenta concretizar a possibilidade de realização da autonomia do sujeito, sem perder de vista o horizonte macro das relações humanas, ou seja, das intersubjetividades implicadas. A caridade, enquanto meta a ser alcançada, se apresenta simultaneamente como via e realização de abertura à novidade e garantia da coexistência pacífica entre os indivíduos e grupos. Em sintonia com o fim da metafísica, a caridade se apresenta limite à violência da verdade objetiva, por ceder espaço à irrupção de múltiplos relatos e por garantir a legitimidade de outros possíveis modos de se interpretar a realidade, para além da tradicional concepção ancorada na pretensiosa ordem natural do mundo.

Vattimo desfere críticas ferrenhas à Igreja Católica enquanto instituição e “autoridade que impediou os biólogos de fazerem autópsia durante a Idade Média, e que, em geral, se opõe em todas as épocas aos esforços dos cientistas de conhecerem melhor a natureza e de manipulá-la com a técnica para o bem da humanidade”¹⁶³. Perpassa a reflexão do autor a crítica à postura institucional adotada pela Igreja em face à bioética, à união civil entre casais homoafetivos, no tangente à proibição do sacerdócio feminino... Para o autor, em nome da “ordem natural” do mundo criado por Deus, tais temáticas não são passíveis de novas interpretações eficazes na

¹⁶¹ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 46. Tal fascínio exerce influência na concepção de história presente nos escritos do teólogo Bruno Forte, como se demonstrará no capítulo a seguir.

¹⁶² VATTIMO, G. Afirmar o princípio de solidariedade, a ética do futuro. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, n. 240, p. 26-28, 22 out. 2007. p. 27, grifo nosso.

¹⁶³ VATTIMO, G. *Addio alla verità*, op. cit., p. 68.

promoção da ruptura de preceitos violentos que recaem sobre os cristãos¹⁶⁴. A partir dessa constatação, Vattimo reflete a práxis de Jesus no intuito de demonstrar o caráter transformador de suas ações e exalta o niilismo: “O niilismo é cristianismo na medida em que Jesus não vem ao mundo para mostrar a ordem ‘natural’, mas para destruí-la em nome da caridade”¹⁶⁵. Desse modo, a grande novidade a irromper na era pós-metafísica para as religiões cristãs, reside na possibilidade da fé se desenvolver finalmente na forma de uma práxis da caridade que não dependa mais da verdade¹⁶⁶. O futuro do cristianismo implica crescente adesão e abertura à caridade, em oposição à apologética afirmação da verdade. “Hoje os cristãos são chamados a dissolver dogmatismos e autoritarismos em favor de uma atenção caridosa a todos”¹⁶⁷. Para o autor, os fiéis não questionam o dogma trinitário, a encarnação do Verbo, a concepção virginal..., antes divergem em relação ao posicionamento moral da instituição. Em nome de uma verdade que não mais responde ao mundo contemporâneo, as Igrejas interferem em decisões de cunho político e violentam a liberdade da sociedade civil, composta também por membros alheios aos preceitos e crenças cristãs¹⁶⁸. Vattimo distingue verdade e caridade, por conferir a esta a abertura ao diálogo e às interpretações dificultadas por aquela. Como pode se depreender, para o filósofo, o horizonte da verdade ainda se encontra atrelado à metafísica.

Permanece atual o convite das instituições abraçarem a vocação secularizante do

¹⁶⁴ Para aprofundamento dessa reflexão, recomenda-se a seguinte leitura: VATTIMO, G. *Addio alla verità*, op. cit., p. 66-71. Tópico intitulado: Nichilismo, sessualità, cristianesimo postmoderno.

¹⁶⁵ VATTIMO. *Addio alla verità*, op. cit., p. 69.

¹⁶⁶ Acerca da relação caridade/amor e verdade, René Girard questiona Vattimo: “Personalmente, concordo con Vattimo quando dice che il Cristianesimo è una rivelazione dell’amore, ma non escludo che sia anche una rivelazione di verità. Perché nel Cristianesimo verità e amore coincidono e sono la stessa cosa” (VATTIMO, G.; GIRARD, R. *Verità o fede debole?*, op. cit., p. 27, grifo do autor.). Mac Dowell endossa a crítica a Vattimo: “O significado do cristianismo não se restringe, portanto, a revelar o amor como sentido definitivo da existência humana individual e social, como pretende Vattimo. A consciência do primado do amor por si só não é suficiente para estabelecer na humanidade a paz na justiça e na solidariedade. Independentemente do recurso à autoridade da revelação cristã, a própria análise da experiência humana em toda sua profundidade, mostra que, deixado a si mesmo, o ser humano não é capaz de realizar-se no amor” (MAC DOWELL, J. A. Que futuro para o cristianismo? Diálogo com Gianni Vattimo. *Interações: Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 173-182, jan./jun. 2010. p. 181). Os escritos de Bruno Forte não registram crítica direta à proposta de Vattimo no tangente à caridade como futuro do cristianismo. Subentende-se, entretanto, a discordância do teólogo, por considerar verdade e caridade indissociáveis da revelação e da tradição cristãs, da qual a Igreja é fiel guardiã.

¹⁶⁷ VATTIMO, G. Igrejas sem religião, religião sem Igrejas?, op. cit., p. 165. Para Vattimo: “Oggi fortunatamente i missionari vanno in giro per il mondo solo a costruire ospedale e non a costringere la gente a credere che Dio sia uno e trino. Oltretutto il Cristianesimo, forse, si salva solo se diventa mistica, se la smette di pretendere che tutti credevano davvero che Gesù sia nato in quel giorno a quell’ora. Dicevamo ieri sera con Santiago, parlando con dei preti a cena: ‘Bisogna salvare la Chiesa da se stessa’”! (VATTIMO, G.; ORLANDO, F.; ZABALA, S. *Nichilismo e religione*, op. cit., p. 26).

¹⁶⁸ Obviamente, as Igrejas têm o direito de se manifestarem. O problema emerge quando grupos extremistas de crentes se articulam em prol de projetos de leis que ferem o princípio constitucional de laicidade do Estado, ao darem primazia à defesa dos próprios dogmas, em detrimento da liberdade da coletividade.

cristianismo. Dessa provocação, emerge tarefa a interpelar a teologia fundamental: repensar os conteúdos da revelação cristã em termos de secularização¹⁶⁹. O que significaria uma revolução copernicana na teologia, pois a Igreja se demonstra desde sempre temerosa frente aos arrombos da modernidade e da secularização¹⁷⁰.

Na perspectiva de Vattimo, a teologia fundamental há de reconhecer no niilismo consumado o caminho de possibilidade de exercício de maior liberdade do indivíduo, capaz de gerar cristãos mais vinculados por opção que por herança familiar e/ou pelo peso da tradição. Tal afirmação implica abertura dialógica da Igreja Católica e das demais igrejas cristãs às outras denominações e crenças. Imperiosamente a recíproca apresenta-se verdadeira. Abertura autenticada pelo reconhecimento da detenção de uma verdade dentre tantas outras interpretações existentes (“outras verdades”). Antes de apologia ao relativismo, ou negação da identidade cristã, tal postura denota o reconhecimento positivo das diferenças não estigmatizadas em juízo depreciativo de valor acerca do outro¹⁷¹. Desse modo, a possibilidade do ecumenismo supõe o enfraquecimento do peso dogmático dos absolutos em prol do exercício da caridade, via de abertura a outros mundos¹⁷².

¹⁶⁹ Cf. VATTIMO, G. *Credere di credere*, op. cit., p. 75-76. Reforça-se o fato de Vattimo pensar positivamente a secularização a partir da concepção de Joaquim de Fiore acerca da história (Cf. VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 53). A noção de uma história aberta e não “já dada”, inspira o percurso vattimiano de compreensão da realidade como lugar das possibilidades do acontecer, do evento do ser (Heidegger). Evento, como se tem insistido, não mais violento, como outrora fora a metafísica.

¹⁷⁰ O teólogo italiano Carmelo Dotolo, ao estabelecer relação entre o *pensiero debole* e a teologia fundamental afirma: “È l'esito di quella sperienza nichilistica che invade la esistenza con i suoi reticolli irrazionali, perché riduce la libertà ad un processo immanente dicostruzione del sé, nel cui orizzonte viene fatto rientrare anche l'Assoluto Dio, svuotato sulla sua differenza qualitativa. Senza una percezione dell'Assoluto che rivela e qualifica ontologicamente il rapporto prediscorsivo fra coscienza e realtà, senza la fede come ciò che presiede alla comprensione originaria dell'esistenza, c'è solo lo spettro di una derealizzazione nichilistica e la presupposizione di una innocenza speculativa che possa dispiegare il sapere al di qua dell'idealismo dell'autoscienza. In definitiva, il nichilismo è visto come produzione immaginativa della realtà che desostanzializza l'esistenza e la svuota di fondamento, in cui l'io presiede alla erosione anche di Dio in una parodia atea della creazione (DOTOLO, C. *La teologia fondamentale davanti alle sfide de "pensiero debole"* di G. Vattimo. Op. cit., p. 203). A obra de Carmelo Dotolo constitui exercício de diálogo com o *pensiero debole* de Vattimo, comprometido com a recuperação da intencionalidade teológica da secularização, no confronto entre a crise da modernidade e a pós-modernidade, tendo em vista nova solidariedade entre fé e razão, teologia e filosofia. O autor comprehende a secularização, no seu originário movimento desestrututivo, como princípio hermenêutico a condensar os problemas radicais da existência filosófica e teológica. A partir dessa hipótese desenvolve as principais ideias que compõem o texto.

¹⁷¹ Para o autor: “Invece di presentarsi come un difensore della sacralità e intangibilità dei ‘Valori’, il cristiano dovrebbe piuttosto agire come un anarchico non violento, come un decostruttore ironico delle presenti degli ordini storici, guidato non dalla ricerca di una maggiore comodità per sé, ma dal principio della carità verso gli altri” (VATTIMO, G. *Credere di credere*, op. cit., p. 95).

¹⁷² Para Vattimo, na perspectiva de abandono do “peso violento” dos conteúdos absolutos converge o discurso de grande parte da filosofia hermenêutica contemporânea, considerada pelo autor tanto mais aceitável. Segundo o autor: “[...] credo che non si possa immaginare l'ecumenismo se non come un alleggerimento del peso dogmatico a favore della predicazione della carità. Questo poi è il discurso dell'ermeneutica di Gadamer, il discurso di molta filosofia contemporanea tra quelle che sono più ragionevolmente accettabili” (VATTIMO, G. *Per un cristianesimo non religioso*, op. cit., p. 61).

2.3 Conclusão do segundo capítulo

As afirmações apresentadas constituem ponto de partida para a reflexão. Contradição das contradições caso aqui se delineasse a linha de chegada e a resolução definitiva das questões implicadas. Vattimo adverte a impossibilidade de se oferecer respostas definitivas, pois “a capacidade de viver numa racionalidade plural é coisa bem diferente, e disso só temos por enquanto uma vaga ideia”¹⁷³.

O pensamento do filósofo suscita grandes questionamentos e estremece as bases dos edifícios que ainda se agarram à fundação única. Sugere o reconhecimento e acolhida da diversidade. Nessa perspectiva, apresenta-se original e pertinente aos tempos atuais.

O percurso realizado abre a discussão e provoca o leitor a se situar diante da problemática do niilismo e das implicações que a este se ligam. Demonstraram-se os arranjos filosóficos e hermenêuticos que cerceiam a afirmação do fim da metafísica em Vattimo, intrinsecamente ligado à “morte de Deus” e à formulação do *pensiero debole*. Contradicoratoriamente, esse mesmo cenário possibilita a emergência da busca pelo sagrado, uma vez que a falência das grandes narrativas, associada à crise da técnica e à dissolução dos valores da modernidade, provoca grave crise do humano.

Compreender a tensão protagonizada pela história da interpretação ou do enfraquecimento do ser, situada entre a ausência de referenciais e a crise de sentido, possibilita a análise da complexidade existencial na qual se encontra imerso o sujeito contemporâneo. Nesse horizonte, segue a missão do cristianismo em rota de colisão com a missão das demais igrejas cristãs, a saber, oferecer respostas interpelantes e coerentes ao ser humano de hoje.

As provocações dirigidas ao cristianismo, e especificamente à teologia fundamental, intentam estabelecer diálogo e desinstalar a reflexão teológica, tanto quanto possível, no intuito de se aprofundar a discussão na busca de respostas. Tal atitude de inquietação atesta a abertura histórica do inacabado. As imagens do povo de Deus peregrino no deserto, e da Igreja peregrina no tempo, despertam a sensibilidade hermenêutica para a realidade do pôr-se a caminho. Compete à Igreja e à teologia ouvir os ruídos por vezes cacofônicos da pós-modernidade e abrir-se ao diálogo. O posicionamento de Bruno Forte, conforme introdutoriamente evidenciado ao longo do texto, apresenta-se simultaneamente como crítica

¹⁷³ VATTIMO, G. Estamos perdendo a razão? In: MARCONDES, D. (Org.). *Café Philo: as grandes indagações da filosofia*. Editado por Le Nouvel Observateur. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 62.

a Vattimo e alude aos elementos constitutivos da teologia do autor, a serem discutidos especificamente no capítulo a seguir. Como já se pode constatar, a teologia de Bruno Forte se esforça por estabelecer limites ao pensamento de Vattimo.

Em tempos de niilismo, abraçar a caridade, como propõe Vattimo, redescobrir o mandamento do amor, ou ainda a especificidade da fé cristã, só adquire sentido se se projeta como horizonte próprio da experiência pós-moderna e cristã, não o relativismo de valores, mas a relatividade das relações, instituições e princípios. Relatividade a rimar com debilidade dos mecanismos coercitivos de outrora e com o desafio da vivência da autonomia em meio à fluidez dos fundamentos.

A proposta de Vattimo desafia a hierarquia católica, bem como às demais Igrejas cristãs, à afirmação da possibilidade de outra verdade, ou da verdade de outros relatos. Por sua vez, os fiéis e sujeitos pós-modernos sedentos do sagrado já vivenciam essa realidade. Por vezes transitam entre múltiplas denominações, constroem o próprio caleidoscópio religioso composto de elementos de matrizes variadas e, embora estabeleçam temporariamente uma pertença, não descartam a possibilidade da verdade da alteridade. Extremada confusão dos espíritos.

Tensiona essa problemática a provocativa resposta de Dalai Lama dada a Leonardo Boff quando interrogado acerca do valor das religiões: “A melhor religião é aquela que te faz melhor”¹⁷⁴. Para além da pretensão da detenção da verdade, prevalece a manifestação da preocupação para com o humano. Apenas as instituições conscientes das limitações históricas e interpretativas, seguras de si e dispostas a dialogar com a cultura contemporânea, são capazes de preservar a especificidade de sua fé, anunciar-la no seguimento fiel à sua crença e apesar disso, não negar a possibilidade de outras experiências de significação da realidade. Aqui reside a grande provação e o desafio da ontologia débil de Vattimo ao cristianismo e às demais denominações cristãs.

Por sua vez, a teologia trinitária da revelação na história, proposta por Bruno Forte, busca responder ao niilismo contemporâneo e à despedida da verdade apregoados por Vattimo. Para tanto, propõe o resgate da centralidade da mensagem cristã contida na revelação do Deus Trindade. Nesse intuito, rompe com a concepção vattimana de fim da história, conferindo-lhe nova compreensão e teleologia como se demonstra no capítulo a seguir.

¹⁷⁴ BOFF, L. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001. p. 30.

3 A TEOLOGIA TRINITÁRIA DA REVELAÇÃO NA HISTÓRIA E A POSSIBILIDADE DE SIGNIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA HUMANA

“O verdadeiro conhecer é, pois, conhecer a história”¹⁷⁵.

O segundo capítulo apresentou o estado da questão da pós-modernidade, à luz do pensamento do filósofo italiano Gianni Vattimo. O embate com o niilismo, a partir do horizonte do enfraquecimento do ser, instigou o leitor a conceituar e situar os horizontes de (in)significação da existência contemporânea. A escolha de Vattimo se justifica por se tratar de autor com o qual Bruno Forte dialoga e por apresentar pensamento provocativo e pertinente ao mundo de hoje. A teologia fortiana, por sua vez, tem como principal destinatário o sujeito contemporâneo, ao qual direciona a pergunta acerca do sentido da vida, do mundo e da história. Trata-se de teologia da valorização da história, do resgate do sentido último do peregrinar humano e crítica do niilismo. O teólogo intenta oferecer ao sujeito atual, razões para sua esperança e suporte para a negação do sentido último da vida. À luz dessa problemática, o presente capítulo contempla a teologia de Bruno Forte enquanto teologia trinitária da revelação na história, desejosa de conferir respostas aos anseios do sujeito contemporâneo e significar a existência humana.

Para tanto, elege-se como ponto de partida a abordagem acerca da relevância dada por Bruno Forte à história. Compreender o alcance da teologia trinitária da revelação implica *a priori*, trilhar o percurso do significado da história concreta em oposição ao seu apregoado fim. A valorização da historicidade se apresenta como condição de possibilidade de negação da ausência de sentido.

Em seguida, refletir-se-á acerca das principais categorias hermenêuticas da teologia trinitária da revelação na história, em torno das quais Bruno Forte desenvolve originalmente sua teologia. Situar as bases sobre as quais se constrói o pensamento do autor possibilita o mergulho em maior profundidade na riqueza do edifício de sua proposta.

Por fim, em atitude de contemplação e reverência diante do mistério, porém na ousadia da busca, percorrer-se-á via de compreensão do Deus Trindade em Bruno Forte.

Importa ressaltar o fato de Gianni Vattimo não propor reflexão específica sobre a doutrina trinitária. Apesar de Vattimo não se ocupar da Trindade, o autor destaca a distância constatada presente entre o discurso sobre Deus e a vida/práxis dos cristãos. Para Vattimo,

¹⁷⁵ FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 113.

anterior à problemática da unidade das três pessoas divinas ou dos demais temas tangentes ao dogma trinitário, se encontra em voga a discussão das questões morais e do poder eclesiástico, as quais o autor reflete enquanto nós centrais advindos do embate entre a cultura ocidental e a herança judaico-cristã. À luz do já proposto pelo filósofo, pode-se considerar positivamente o fato de o Deus cristão apresentar dinamicidade a conjugar unidade e distinção, abertura e dialogicidade. A perspectiva relacional a fundar a paternidade, a filiação, o amor, demonstra a dimensão de processo constantemente em curso. As três pessoas convergem na unidade. A realidade pós-moderna, por sua vez, se dissipa/dilui na pluralidade de interpretações. Tal enfraquecimento apregoados por Vattimo possui analogamente à Trindade imanente, ainda que em perspectiva plural e diversa, vocação secularizante à abertura e ao encontro. Por sua vez, em relação à Trindade econômica e à luz da kênosis divina, a realidade segue o curso contínuo de perda da objetividade absoluta e converge com a dinâmica inaugurada pela criação do mundo a atingir seu ápice na encarnação do Verbo.

3.1 Gênese e desenvolvimento da teologia trinitária da revelação na história

O teólogo Bruno Forte, um dos principais teólogos italianos da atualidade, se destaca por produzir reflexão teológica marcada pela valorização da história e pelo enfoque trinitário presente no conjunto de seus diversos escritos. A obra de Bruno Forte compreende três grupos distintos, segundo divisão do próprio autor: a Simbólica Eclesial, a Dialógica do Amor e a Poética da Esperança. Ambas correspondem ao pensamento das três virtudes teologais. Por sua vez, evocam três diversas formas de pensar: “[...] o argumentar narrando da simbólica, o dialogar argomentando da dialógica, e o narrar dialogando da poética”¹⁷⁶. Após sua ordenação episcopal (2004), o autor se dedica, sobretudo a escritos e discursos pastorais, os quais podem se agrupados num quarto grupo (Escritos Pastorais)¹⁷⁷.

A “Simbólica Eclesial” constitui obra prima do autor¹⁷⁸ e monumental exposição global da mensagem cristã desenvolvida sob o véu de uma teologia como história da

¹⁷⁶ FORTE, B. *La parola della fede*: introduzione alla simbolica acclesiale. Milano: San Paolo, 1996. v. 1, p. 254.

¹⁷⁷ “[...] come è ormai consuetudine a partire dalla mia ordinazione episcopale – pubblico ogni due anni, racogliendo alcuni dei testi nati nell’ambito del mio servizio teológico e pastorale nel biennio trascorso” (FORTE, B. *L’eterno emmanuele*: cristologia, etica, spiritualità. Milano: San Paolo, 2010. p. 05).

¹⁷⁸ Acerca da Simbólica Eclesial, Walter Kasper escreve: “Articolata nei suoi otto volumi, essa si fa ammirare al tempo stesso per la profondità e l’ampiezza del pensiero e per la bellezza del linguaggio perfino poetico, come pure per l’organica costruzione filosofica e teologica, mai disgiunta dalla ricchezza sul piano della spiritualità” (comentário de Walter Kasper presente na contracapa dos oito volumes).

revelação do Deus Trindade, segundo projeto prévio:

É oportuno notar que a ordem de publicação apresenta-se conforme um projeto preciso do autor. Os primeiros volumes publicados foram aqueles sobre Cristo (1981) e sobre a Trindade (1985), sendo a base de sua obra. Os volumes publicados sucessivamente, que tratam da mariologia (1989), da teologia da história (1991), da antropologia dos sacramentos (1993) e enfim da eclesiologia (1995), encontram o seu fundamento sobre as bases cristãs, assim já estabelecidas precedentemente.¹⁷⁹

Dos escritos de Bruno Forte, privilegia-se para o presente trabalho o estudo da Simbólica Eclesial e o da Dialógica, levando-se em menor consideração os demais. Tal escolha se justifica em função do foco da pesquisa, uma vez que a formulação da teologia trinitária da revelação na história se destaca sobremaneira na produção teológica inicial de Bruno Forte. Por sua vez, traço original da Simbólica Eclesial reside no empenho de perpassar os tratados teológicos sob o viés da história¹⁸⁰. A história enquanto lugar do peregrinar humano e do interpelar divino, situada no tempo e no espaço do desafio da realização de escolhas, confere concretude ao discurso acerca de Deus e do ser humano. Já os escritos da “Dialógica” propõem reflexão ética a interpelar o presente trabalho.

Bruno Forte privilegia pensar a revelação do Deus Trindade como evento histórico¹⁸¹. Deus se revela na história, ao ser humano concreto imerso nas fragilidades e angústias, peregrino em busca da verdade, do sumo bem¹⁸². Embora muito já se tenha dito acerca da livre e gratuita ação de Deus de abraçar e assumir a história humana como história divina, Bruno Forte se destaca por pontuar e atualizar essa certeza cristã num contexto de crise de sentido marcado pela ausência de memória temporal e correspondente negação da historicidade. A racionalidade da sociedade pós-moderna, em relação ao sentido da história, comporta certa ambiguidade: por um lado, difunde os ideais de exacerbação da juventude eterna e os da negação da decrepitude; por outro, desvaloriza as experiências afetivas e existenciais do indivíduo, cujo peregrinar adquire legitimidade sobretudo mediante o ter, o usufruir e o deleitar-se com os bens e serviços de uma sociedade notadamente regida pela imagem e pelo

¹⁷⁹ DORÉ, J. La simbolica ecclesiale di Bruno Forte. In: ASCIONE, A. (Org.). *Una teologia come storia*. Milano: San Paolo, 1998. p. 20. O volume introdutório da Simbólica Eclesial, último a ser escrito, foi publicado em 1996: FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit.

¹⁸⁰ “Dal punto di vista della forma di pensiero e del metodo di esposizione la ‘Simbolica ecclesiale’ si caratterizza come una teologia storica, una teologia come storia: questo carattere le deriva dalla sua originaria apertura all’Altro che visita il tempo [...]” (FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 57).

¹⁸¹ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995. p. 16.

¹⁸² “[...] pelo que se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2007. Livro I, n. 1094a1, p. 37).

espetáculo¹⁸³.

Daí a relevância da difusão e da exaltação do significado da revelação de Deus na história. O resgate do sentido último da vida humana implica necessariamente a compreensão da história assumida e plenificada, segundo a racionalidade cristã, pelo Deus Trindade. À luz desse viés trinitário, importa explorar o contexto e as circunstâncias subjacentes à produção teológica do autor, a inspirar sobremaneira sua concepção acerca da história.

3.1.1 Perspectivas e inspirações da teologia como história

O ponto de partida do fazer teológico de Bruno Forte se ancora sobre a dinamicidade da história compreendida sob a perspectiva da constante possibilidade e abertura. Privilegia a pós-modernidade como destinatária de sua reflexão, enquanto realidade desafiadora e interpelante atual. Por não se configurar realidade pronta e acabada, a história não se esgota em si mesma. Perfaz-se na cotidianidade das ações humanas. As escolhas e a práxis do sujeito histórico concreto protagonizam os acontecimentos que conferem existencialidade e finalidade à sucessão dos dias, meses, anos... Tempo não simplesmente cíclico ou linear previsível, mas suscetível a eventos e à irrupção do novo. Condição de possibilidade de ruptura da perspectiva histórica linear sem fim, outrora densamente imbuída pela busca do progresso e da superação, se se comprehende a existência humana à luz do acento criativo e transformador que lhe caracteriza.

Acerca de sua teologia como história, escreve Bruno Forte no volume introdutório à Simbólica Eclesial:

Pensamento da vida no tempo, a teologia como história é pensamento do Eterno entrado no tempo, e, sobretudo, é pensamento do encontro entre o humano andar e o divino vir. Ela nasce da história, mas não se resolve nela: assumindo-a, a interpreta e a orienta graças ao encontro transformador com a Palavra saída do Silêncio, que vem habitar as palavras dos homens e iluminar os silêncios do ser e as interrupções dos acontecimentos históricos [...]. Nessa perspectiva, a história é percebida como o lugar do encontro com a verdade.¹⁸⁴

A própria história é o lugar da epifania de Deus e o tempo histórico adquire nova dignidade, a revelação como história. Desse modo, afirma Bruno Forte:

A forma da minha teologia, toda marcada pelo pensar histórico posto a serviço da reflexão da fé, tende então a superar uma impostação especulativa, conceitual e abstrata em vista de uma proposta bíblica, existencial e dinâmica, que na concretude

¹⁸³ Cf. DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 10-20.

¹⁸⁴ FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 58.

do tempo, apanhe e apresente na experiência fontal da igreja nascente, parte de uma linguagem narrativa e contagiosa, e seja corajosamente e serenamente aberta ao advento. A minha teologia quer ser uma teologia bíblica e eclesial, em diálogo com o meu tempo, aberta ao novo e nutrida do desejo ecumênico: disposta sempre, como o velho Simeão, a cantar o seu *nunc dimittis* frente à Luz que vem do alto.¹⁸⁵

Para o teólogo, a existência humana tem como meta a pátria definitiva da Trindade. A teologia desenvolvida a partir da história se legitima por meio da tríplice perspectiva considerada pelo autor, a saber: a história como ponto de partida (memória), destinatária (companhia) e fim último do agir do homem no mundo (profecia)¹⁸⁶. Tais perspectivas se encontram mutuamente imbricadas e revisitam as fontes bíblicas em busca de inspiração.

Biblicamente, os profetas hebreus valorizaram a história ao superar a visão tradicional do tempo cíclico¹⁸⁷. O mito do eterno retorno, fadado ao pré-determinado e à constante repetição do mesmo, encontra na perspectiva profética a via de superação, uma vez que esta se abre à descoberta do tempo linear a avançar em direção ao futuro. O tempo mítico das revelações já dadas e acabadas cede espaço à revelação que acontece na história, lugar da constante e atual autocomunicação de Deus. Enquanto os ritos rememoram o tempo fundante e o atualizam na presencialidade do hoje, mediante a exaltação extrema do tempo das origens, o ápice da valorização da história alcança sua máxima realização com a revelação cristã, evento a romper o eterno retorno mítico a conferir valor teleológico à história. Confere-lhe novo sentido, a apontar para finalidade a ultrapassar as convencionais perspectivas de tempo. O divino vem a habitar o humano.

Se outrora a visão profética se debatera com a visão mítica, a proposta de Bruno Forte ao buscar recuperar o sentido da história à luz da tradição hebraico-cristã (história da salvação, criação, redenção) se choca com a perspectiva histórica da modernidade marcada pela ideia do progresso e da superação. Opõe-se ao anseio constante de se sobrepor novidade sobre novidade a debilitar a valorização do presente sempre considerado já ultrapassado. O novo já emerge como velho numa sociedade marcada pela cultura do descartável e da não-pertença. Por sua vez, Bruno Forte também se distancia do apregoado “fim da história” de Gianni Vattimo, pois defende a historicidade como dimensão em curso destinada à pátria

¹⁸⁵ FORTE, B. Teologia viatorum. In: SARTORI, L. *Esseri teologi oggi*. Casale Monferrato: Marietti, 1986. p. 74.

¹⁸⁶ “Ascolto del tempo, ricordo rischioso e orientamento antecipante dell'avvenire, sono pertanto i momenti, profondamente connessi ed impliciti, della coscienza critica della fede ecclesiale, che è la teologia vissuta come storia, nella storia e per essa: parola dell'uomo a Dio nella compagnia dell'esistenza in esodo; parola di Dio all'uomo nella memoria potente dell'Avvento; parola su Dio e sull'uomo, di Dio con l'uomo e del'uomo con Dio nella profezia della vita veniente e nuova” (FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 63).

¹⁸⁷ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 15.

definitiva na Trindade: “A Trindade passa a ser o sentido e a força da vivência humana, a Origem, o Lugar adoravelmente transcendente e a Pátria da história no mundo”¹⁸⁸. História plena de sentido, pois se caracteriza pela possibilidade do encontro entre o humano peregrinar e o advento do Deus que vem.

Em contrapartida à modernidade e ao pensamento de Vattimo, Bruno Forte resgata o sentido de história e considera que o

tempo histórico adquire nova dignidade: a revelação como história, a história como epifania e, ao mesmo tempo, ocultamento da Glória têm como dupla e mediana consequência a valorização do tempo histórico e sua permanente abertura para futuro não-dedutível de alguma premissa.¹⁸⁹

O cunho histórico privilegiado pela teologia de Bruno Forte se insere na linha da grande tradição do pensamento da Itália Meridional, marcada pela reflexão sobre a história, exemplificada pelo filósofo Giambattista B. Vico e, propriamente na área teológica, Joaquim de Fiore, Tomás de Aquino e Afonso de Ligório¹⁹⁰. Dada a relevância do pensamento de Vico¹⁹¹, do qual Bruno Forte se nutre na elaboração do sentido do conceito de história, cabe ressaltar tal contribuição.

A influência de Vico perpassa os escritos do teólogo e lhe possibilita a compreensão da história não como um círculo encerrado em si mesmo e fechado a possibilidades, mas como um “‘círculo rompido’, da verdade incontestável de uma história sempre no ato de seu fazer-se, exatamente por isso jamais concluída ou reduzível a um esquema, a uma espécie de chave de interpretação universal e exclusiva”¹⁹².

Bruno Forte destaca a relevância da concepção de Vico acerca da história:

A história viquiana é história aberta: nela a passagem a estágios sucessivos e superiores de civilização revela uma heterogênese dos fins, que remete à intervenção da Providência divina, simultaneamente transcendente e soberana e imanente à circunstância de suas criaturas, que, longe de fazer concorrência ao homem, o abre de maneira mais radical ao novo, aos outros e ao mais.¹⁹³

¹⁸⁸ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 23.

¹⁸⁹ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 15.

¹⁹⁰ Cf. MONDIN, B. *Dizionario dei teologi*. Bologna: Studio Domenicano, 1992. p. 244.

¹⁹¹ Filósofo napolitano nascido em 1668, primeiro pensador a definir a história como ciência (Cf. VICO, G. *A ciência nova*. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 5-12.).

¹⁹² FORTE, B. *Um pelo outro: por uma ética da transcendência*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 06.

¹⁹³ FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 81-82. Acerca da perspectiva da história em Vico, Bruno Forte acrescenta: “[...] ela é um modelo científico universal que ocorre na diversidade das culturas e radica-se em um fundamento irredutível à imanência histórica [...] Na visão viquiana, a excedência seria atribuída não ao mundo celeste, mas às insondáveis reservas de possibilidades do protagonismo histórico” (FORTE, B. *Um pelo outro*, op. cit., p. 15).

Apesar dos séculos que separam a vida e obra de Vico e Bruno Forte, merece menção o horizonte comum de significação de ambos: a Itália Meridional. Dado relevante. O teólogo, de modo especial, recebe grande influência da escola napolitana. Muitos pensadores dessa escola valorizam amplamente a história como fio condutor de seu pensamento. Considere-se ainda a formação de Bruno Forte na Universidade de Tübingen, marcada pelo retorno à história mediante os elementos bíblico e patrístico.

Ao explicitar o sentido em que utiliza o termo história, Bruno Forte evidencia a compreensão da influência de Vico:

O conceito de história que aqui empregamos não é o positivista, que a reduz a simples sucessão de fatos, a um devir sem sentido da matéria bruta [...]. ‘História’ é sempre condição de existência pela qual o sujeito, radicado no seu passado, toma posição diante dele e se projeta na liberdade para o futuro. ‘História’ é o ‘situar-se’ do espírito, na consciência e na liberdade, o seu pôr-se no hoje diante do ontem e o seu pro-por-se diante do amanhã.¹⁹⁴

Cabe destacar um dos antecedentes da teologia da história:

Hans Urs von Balthasar, por exemplo, elaborava na época uma *Teologia da história* (1950), preocupada sobretudo em mostrar como o Cristo, não obstante sua singularidade histórica, é a *norma* da história. A resposta, segundo ele, estava na constituição ontológica do Cristo como Homem-Deus, como o *Logos* encarnado. Se a ideia hegeliana é abstrata, o Cristo é o ‘universal concreto e pessoal’: o *Logos* no tempo, o cumprimento da história passada, a antecipação do sentido final da história.¹⁹⁵

Merece destaque o fato de a primeira obra da teologia da história de Bruno Forte, em sintonia com a visão de Balthasar, constituir um tratado cristológico. Para o teólogo italiano, a possibilidade de acesso à verdade dá-se por meio da história: cada pessoa no presente, nutrida pela bagagem do passado na atitude de projetar-se ao futuro. Em oposição a Vattimo, Bruno Forte resgata a dinâmica existencial de Vico¹⁹⁶ e afirma o ser humano como aquele que faz a história mediante a constante possibilidade do diálogo e do encontro. Para além da valorização da razão, há de se reconhecer os sentimentos e os anseios da existência humana. Nesse sentido, em oposição a Descartes, Vico critica o império das possibilidades objetivas

¹⁹⁴ FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, op. cit., p. 54-55.

¹⁹⁵ GIBELINI, R. *A teologia do século XX*, op. cit., p. 269, grifos do autor.

¹⁹⁶ “L’assunzione della ‘coscienza storica’ in teologia non si compie pertanto a prezzo di una perdita della verità, di una sua caduta nelle maglie dell’ideologia o, dopo l’evidenza del fallimento storico di questa, nella cattura nichilista caratteristica del ‘pensiero debole’. Al contrario, la reciproca conversione di ‘verum’ e di ‘factum’, propria dell’intuizione vichiana, rende attenti a quel ‘farsi’ della verità, che la rende significativa e liberanti per gli uomini [...]” (FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 59).

atribuídas à razão e antecipa-lhe o fracasso da vocação totalizante. Preludia, desse modo, a crise da modernidade.

Um nome se impõe entre todos por sua carga inovadora e profética, se bem que muitas vezes deixada na sombra: é o nome do pensador que, ‘de pequeno rincão morto da história’, soube por primeiro reagir à captura de uma subjetividade, absoluta, restabelecendo a relação exata com a objetividade na circularidade própria do conhecer histórico. Falo de João Batista Vico. Seu anticartesianismo é sobretudo rejeição de que o homem seja somente razão, em nome da recuperação do sentimento, da intuição, da fantasia e da própria razão como razão concreta. O ‘cogito’ é mera constatação da presencialidade, mas não pode ser critério exclusivo ou fonte de conhecimento.¹⁹⁷

Se na perspectiva filosófica Bruno Forte se inspira em Vico e revigora sua proposta, teologicamente o autor traz à tona a contribuição de Joaquim de Fiore, “o abade calabrés do século XII, que soube pensar **historicamente a Trindade e trinitariamente a história**”¹⁹⁸. Delineiam-se, a partir de Vico e Fiore, os elementos fundamentais que acompanham a teologia de Bruno Forte.

Desse modo, a teologia trinitária da revelação na história se caracteriza pelo empenho em refletir e compreender a Trindade a partir da história e a história a partir da Trindade, em conformidade com o pensamento italiano meridional de Joaquim de Fiore¹⁹⁹. A pergunta sobre a história e o homem implica a pergunta sobre Deus. A teologia fortiana assume esses elementos da originalidade de Vico e de Fiore. Para Bruno Forte, o aspecto mais original da mensagem de Fiore consiste na ideia de que a história da salvação encontra-se em curso²⁰⁰. A revelação cristã, enquanto evento da autocomunicação de Deus a se manifestar na história, mantém-se continuamente em curso. Daí o apelo ao humano de se situar diante da história na atitude livre e gratuita do ainda não:

¹⁹⁷ FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 112-113.

¹⁹⁸ FORTE, B. *A Trindade como história: ensaio sobre o Deus cristão*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 79, grifo nosso.

¹⁹⁹ Cf. FORTE, B. *Una teología per la vita*, op. cit., p. 36-37.

²⁰⁰ Conforme explicitado no capítulo anterior, para Vattimo, a atualidade de Joaquim de Fiore “parece estar relacionada, portanto, à ‘descoberta’ fundamental da historicidade constitutiva da revelação” (VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 44). Mais adiante Vattimo acrescenta: “[...] o cerne do ensinamento de Gioacchino, a ideia de que a salvação ocorre através de tempos determinados, de que é uma tarefa intrinsecamente histórica e de que sua história ainda está em curso, exatamente como também está ‘em curso a vida divina na articulação das três pessoas da Trindade’” (VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 45). Cabe ressaltar o fato de o aspecto de abertura constitutivo da história, apresentar compreensão distinta em Bruno Forte e em Vattimo. Enquanto o teólogo se vale dessa abertura para justificar o êxodo humano e o advento divino, bem como a possibilidade de alcance da pátria definitiva, Vattimo a comprehende como via de irrupção da secularização e da ontologia hermenêutica, enquanto agentes a destronar o império da violência metafísica de outrora e a instaurar a idade da interpretação.

Graças a Joaquim, o retorno à história dentro do pensamento da Trindade nos faz redescobrir, ao mesmo tempo, a força existencial salvífica da fé no Deus vivo e a dinâmica de profecia contida na esperança e de expectativa apocalíptica própria da existência remida: para ele, a teologia da história nasce perante a cruz do Ressuscitado, enquanto ela nos revela as profundezas trinitárias de Deus e até mesmo do mundo acolhido no seio da Trindade.²⁰¹

Demarcar e contextualizar principais autores e ideias com os quais Bruno Forte dialoga, constitui grande tarefa, em função de dois motivos principais. Primeiro: o vasto rol de autores implicados. Elencar e analisar minuciosamente a influência de tais autores configuraria por si só, objeto de novo estudo. Segundo: Bruno Forte apresenta-se autor pouco esquemático. Não elucida sistematicamente o ponto de partida sobre o qual constrói o edifício de seu pensamento. Propõe gradativamente ao longo de diversas obras, informações acerca de autores que lhe serviram de inspiração ou dos quais apropriou elementos importantes à sua teologia. Desse modo, o teólogo exige do leitor acuidade para depreender os fios da trama que compõem o conjunto tecido a partir de nomes como os dos teólogos J. Moltmann²⁰² e E. Jüngel, que lhe possibilitaram perceber como a forma histórica do pensar teológico não pode abstrair-se da emergente questão ecumênica.

Compreender o universo de um autor implica situá-lo perante suas circunstâncias. Para Bruno Forte, o encontro com o mundo plural que o cercava, corroborou o aprofundamento do sentido da história por ele intuído. A teologia produzida em Paris pelos precursores da renovação conciliar, o pensamento de teólogos como M. D. Chenu, Y. Congar e H. de Lubac testemunham a memória teológica inovadora em marcha, a partir da qual também Bruno Forte busca inspiração²⁰³.

²⁰¹ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 25-26. Do ponto de vista teológico, Fiore sugere a divisão da história da humanidade em três idades. A era do Pai corresponde ao Primeiro Testamento e à letra da lei. A idade do Filho corresponde ao Segundo Testamento e à letra do Evangelho. Por fim, a idade do Espírito une-se à compreensão espiritual da história e à experiência da liberdade. “Tra le caratteristiche di ogni epoca della storia, l’aspetto socioreligioso è determinante; è l’altro asse della lettura gioachimita: il primo stato è segnato dall’ordine coniugale, il secondo dall’ordine clericale e il terzo dall’ordine spirituali dei monaci. Ritroviamo qui la critica della Chiesa istituzionale - il passaggio di Israele a Roma che sarà inevitabilmente superato da una spiritualizzazione della cristianità. Questa ‘terza tappa’ sarà dunque segnata dagli ‘spirituali’ in comunità, di cui Gioacchino descrive l’esistenza nei termini di rivelazione [...]” (THEOBALD, C. *La rivelazione*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006. p. 151).

²⁰² Acerca de Bruno Forte, Moltmann escreve: “Pare che il pensiero trinitario si muova in orbite eterne e al pari delle dossologie liturgiche ami le ripetizione. Il pensiero storico invece a partire dell’età moderna un andamento lineare [...] A mediare le due prospettive interviene un ribaltamento della Trinità storico-salvifica in una storia della salvezza concepita in chiave trinitária [...] Il teólogo italiano Bruno Forte, muovendosi nella tradizione del pensiero storico dell’Italia meridionale, [...] intitola la sua dottrina trinitaria *Trinità come storia. Saggio sul Dio Cristiano*, e vede la Trinità come storia sviluppando uma concezione trinitaria della storia che rimanda alla ‘patria trinitaria’ (1Cor 15,28). Io mi sento molto vicino a queste posizioni [...]” (MOLTMANN, J. *Nella storia del Dio trinitario*. Brescia: Queriniana, 1993. p. 19).

²⁰³ Cf. FORTE, B. *I laici nella chiesa e nella società civile*, op. cit., p. 5-20.

Apresenta-se original a síntese dos universos envolvidos no pensamento do teólogo, sobretudo se se considera que a retomada empreendida avança no sentido de novas sínteses realizadas a partir do já dito e constatado. Não se trata de mera repetição, mas de releitura impulsionada pela busca de sentido para a vida do sujeito atual e da valorização da história enquanto lugar da revelação de Deus e da manifestação da existência humana.

A teologia do autor irradia o traço conciliar²⁰⁴ enquanto se coloca em sintonia com a renovação da própria teologia em seu diálogo ecumênico preocupada em expandir as fronteiras tradicionais do interlocutor da teologia cristã católica e interpelar a modernidade. O autor evidencia a pluralidade de mundos que lhe alargaram os horizontes acadêmicos: “Nápoles, Tübingen e Paris, os meus ‘itinerários’ de pensamento, que estão unidos entre si sob o sinal da fé e da história”²⁰⁵. Em meio a tantas perspectivas possíveis, aqui se contenta em privilegiar os germes fundamentais da teologia nascente de Bruno Forte: Vico e Fiore.

O esforço teológico de Bruno Forte apresenta sistematicidade e organicidade próprias, cuja compreensão implica o reconhecimento dos passos dados pelo autor, como se demonstra a seguir.

3.1.2 Método, tarefa e fases da teologia como história

Do ponto de vista da forma de pensamento e do método de exposição, a “Simbólica eclesial” se caracteriza como uma teologia histórica, ou seja, uma teologia como história aberta ao Totalmente Outro que visita o tempo nas mais diversas situações e adversidades históricas²⁰⁶. Desse modo, a “história da salvação” se constrói sobre a possibilidade da ‘salvação da história’, baseada no mistério do advento mediante o qual o Deus vivo fez sua a história dos homens”²⁰⁷.

Do já exposto, torna-se evidente que o método da teologia como história se situa no compreender a realidade indagando o presente, lugar por excelência da teologia. Importa ler a

²⁰⁴ “Il senso è quello di tentare di dire il Dio Cristiano agli uomini della nostra cultura moderna e postmoderna, in questo senso, all'interno stesso della *Simbolica*, c'è un percorso che è possibile rintracciare, dovuto al fatto che questi vent'anni, sono stati anni di profonde trasformazioni [...]” (FORTE, B. *I laici nella chiesa e nella società civile*, op. cit., p. 13, grifo do autor).

²⁰⁵ FORTE, B. *Teologia viatorum*, op. cit., p. 71.

²⁰⁶ Cf. FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 57.

²⁰⁷ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 17.

história no Evangelho, mas também ler o Evangelho na história a significá-la e atualizá-la²⁰⁸. O tempo presente exerce o papel de ponte entre a memória e a profecia, entre o passado e o futuro. O “já” e o “ainda não”, são significados a partir do horizonte presente. Entretanto, por apresentar-se como abertura, a história não nos possibilita o acesso a toda a verdade. Mantém-se velada certa reserva de sentido sobre a qual se funda a possibilidade constante da interpelação e interpretação da revelação cristã.

Nessa perspectiva, a tarefa da teologia como história reside no desafio de conferir sentido e dignidade à vida humana. À luz dos anseios e conflitos da existência histórica, compete à teologia propor ao ser humano de hoje horizonte de sentido capaz de significar o vazio demarcado pelo niilismo contemporâneo.

É aqui que emerge o desafio ‘último’ que uma teologia da história, fundada no Crucificado-Ressuscitado, pode oferecer ao pensamento filosófico: ela não deverá somente testemunhar o advento, e, portanto, evidenciar a força objetiva da salvação que em Cristo toca todas as coisas e chama o homem à decisão suprema. Ela deverá, todavia, oferecer o sentido que encontram os humildes dias do êxodo, à luz do Deus que vem. Deverá resgatar não somente o hoje da decisão, com o seu não e o seu sim transformador, mas também as obras e os dias que o precedem e o seguem. A teologia da história se oferece, a esta luz, como uma teologia da esperança, fundada no evento trinitário da cruz e ressurreição do Filho, provocando a mesma filosofia a abrir-se a um *novum* incapturável, que faça dela uma forma possível de *docta spes*.²⁰⁹

A finalidade da teologia de Bruno Forte abraça as provocações eclesiais em voga e busca respondê-las, sobretudo por se situarem imediatamente nos anos que se seguiram ao Concílio Vaticano II²¹⁰. Teologia conciliar preocupada em estabelecer diálogo com o mundo contemporâneo.

Um olhar atento sobre a “Simbólica Eclesial” possibilita considerar duas fases da teologia da história de Bruno Forte, segundo a proposta de Vanassi, aqui endossada. A primeira delineia-se nas obras iniciais da Simbólica: “*Jesus de Nazaré, história de Deus e Deus da história*” e “*A trindade como história*”²¹¹. “A fé em Cristo e a Trindade são os

²⁰⁸ Cf. FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., p. 59.

²⁰⁹ FORTE, B. Cristianesimo e problema del senso: per un dialogo fra Teologia e Filosofia. *Asprenas*, Napoli, v. 38, n. 7-8, p. 435-446, 1991. p. 440.

²¹⁰ FORTE, B. *I laici nella chiesa e nella società civile*, op. cit., p. 10: “Il contesto storico perché era quello della fine degli anni '60 inizi anni 70' in cui la teologia cristiana conosceva il cosiddetto ‘aggiornamento’, il rinnovamento promosso dal Vaticano II [...].”

²¹¹ FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, op. cit., 1985 (a primeira edição data de 1981), e FORTE, B. *Trinità come storia: saggio sul Dio Cristiano*. Milano: San Paolo, 1985. v. 4.

tratados da primeira fase”²¹². A vida do ser humano e o destino da humanidade arquitetam a segunda fase da teologia do autor, tema presente nos demais volumes da Simbólica Eclesial, a partir de “*Teologia da história*”²¹³.

Outra mudança soma-se a essa, segundo a qual se pode definir o “primeiro” e o “segundo” Bruno Forte: a postura adotada diante do pensamento e do método de Hegel²¹⁴. Sobre essa temática, Bruno Forte se posiciona:

Com decisão e coragem, Hegel quer pensar a vida, levando à palavra o movimento, a contradição, o superamento, que são o sangue quente do nosso existir na história. Nele, a verdade não é contemplação asséptica de essências imutáveis e eternas, não é um objeto: ela é devir perene que afirma, nega, e completa para novamente superar-se a si mesmo.²¹⁵

O primeiro Bruno Forte apresenta a marca do pensamento e do método hegeliano. Aplica tal método no intuito de explicar a assimetria presente na relação entre o êxodo humano e o advento divino, entre história e revelação²¹⁶. O segundo, por sua vez, se distancia do primeiro a partir, sobretudo, da categoria revelação.

No tangente à noção do termo revelação, Bruno Forte posiciona-se contrário à ideia hegeliana de *offenbarung*²¹⁷, segundo a qual a revelação se refere ao ato de trazer à tona o que estava oculto, num total desvelamento. No contexto de Hegel, predomina a concepção de revelação como atitude de “retirada do véu” e correspondência entre forma e conteúdo da revelação. Nesse caso, Deus se revela tal como Ele o é. A revelação compreendida como *offenbarung* expressa a identidade entre o ser de Deus em si mesmo e sua revelação na história. “Essa identificação absoluta, sem a qual um insuportável ‘resquício’ de obscura irracionalidade se manteria até mesmo na ideia mais elevada, comprometendo assim o abraço

²¹² VANASSI, V. J. *Êxodo e advento*: encontro de alteridades na teologia de Bruno Forte. 2007. 144 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. p. 126.

²¹³ FORTE, B. *Teologia della storia*: saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento. Milano: San Paolo, 1991. v. 7.

²¹⁴ VANASSI, V. J. *Êxodo e advento*, op. cit., p. 126 et seqs.

²¹⁵ FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 115.

²¹⁶ Assim sendo: “In realtà, il paradosso della fede mostra anche una sorta di movimento inverso, per il quale il Dio vivente si lascia negare, affermare e superare dall'uomo: è la diallettica della rivelazione, intesa come ostendersi del divino nel suo contrario, negazione, affermazione e superamento del Silenzio eterno dell'origine nella Parola entrata nella storia, e di questa nell'Incontro, celebrato nell'alleanza” (FORTE, B. *L'eternità nel tempo*: saggio di antropologia ed etica sacramentale. 2. ed. Milano: San Paolo, 1999. v. 6, p. 30).

²¹⁷ Etimologicamente, *offenbarung* significa “gestação” e “abertura do aberto”. Cf. FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 53.

totalizante do horizonte do espírito, é para Hegel peculiar e característica da religião cristã”²¹⁸.

Bruno Forte, por sua vez, retoma originariamente a etimologia da categoria revelação, presente no termo latino *revelatio*, da qual provém. Nesse contexto, apresenta duplo significado: refere-se ao que simultaneamente revela e oculta. Essa dialética de abertura e ocultamento, indicada

[...] na etimologia da palavra latina ‘*revelatio*’ (como também na da palavra grega *apokalipsis*: o prefixo ‘re-’ nas palavras compostas, tanto tem o sentido de repetição de algo idêntico [...], quanto o de passagem para situação oposta [...] ‘Re-velar’ quer, portanto, dizer o ato da passagem do oculto para o manifesto [...], mas nunca exclui totalmente uma reduplicação, um permanecer do véu, até mesmo um colocar do véu mediante a repetição, justamente no ato em que parece ter sido ele retirado [...]).²¹⁹

Tal concepção de revelação expressa por Bruno Forte apresenta amplo consenso na reflexão teológica atual:

A terminologia da ‘revelação’ pode designar o conjunto do processo experimental que faz alguém ou alguma coisa passar do estado do oculto ao descoberto; ela pode também vincular-se ao que ‘vela’ e ‘revela’ *ao mesmo tempo*, isto é, o indício fornecido ao detetive ou ao pesquisador, o ‘sintoma’ localizado pelo médico, o ‘traço’ de caráter que intriga o psicólogo, em resumo, ‘o sinal’ que requer sempre interpretação.²²⁰

A revelação entendida como *revelatio*, se distancia da concepção da revelação como *offenbarung*. Tal afirmação constitui o núcleo duro da teologia fundamental de Bruno Forte, enquanto crítica à perspectiva hegeliana da revelação, uma vez que em Hegel, Deus se revela por necessidade ontológica. Tal consideração anula o caráter livre e gratuito da autocomunicação de Deus²²¹. Interpretar a revelação como plena manifestação implica trair a concepção bíblica da fé de Israel, para a qual há necessidade de mediações para o encontro do ser humano com Deus²²².

²¹⁸ FORTE, B. *À escuta do outro*, op. cit., p. 14.

²¹⁹ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 56.

²²⁰ THEOBALD, C. *A revelação*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 27.

²²¹ “È necessario mostrare come la rivelazione sia veramente atto del Dio vivo, della Trinità Santa, ed al tempo stesso come essa non esaurisca le profondità di Dio, l’eccedenza del Suo insondabili mistero, dove solo può risiedere l’assoluta libertà della iniziativa di comunicarsi all’uomo” (FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 54).

²²² “Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia [...] E Deus o chamou no meio da sarça” (Ex 3, 2-4). “E Iahweh ia adiante deles, de dia numa coluna de nuvem, para lhes mostrar o caminho, e de noite numa coluna de fogo, para os alumiar, a fim de que caminhassem de dia e de noite (Ex 13,21). Segundo Schillebeeckx: “Também Jesus não só revela Deus, mas também o esconde, uma vez que surge em humanidade criada e não-divina. E assim, como homem, ele é um ser histórico, contingente, limitado, que não pode absolutamente representar toda a riqueza de Deus [...]” (SCHILLEBEECKX, E. *História humana: revelação de Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 26).

Das considerações decisivas acerca da categoria *revelatio*, emerge o pensamento divisor de águas entre o primeiro e o segundo Bruno Forte.

Revelando-se, Deus não somente se disse, mas também mais profundamente calouse. Revelando-se, Ele se vela. Comunicando-se, se esconde. Deus é aquele que, dando-se de si mesmo, ao mesmo tempo se esconde ao olhar. Deus é aquele que tomado o coração humano, chamando a entregar-se a Ele, parece sempre novo e longínquo. O Deus revelado e escondido, escondido na revelação – revelado no escondimento! – este é o Deus do advento.²²³

O relevo dado à distinção entre *revelatio* e *offenbarung* insere-se na preocupação de Bruno Forte em produzir uma teologia da história, como história e para a história. Atitude a perpassar todo o conjunto da obra, como elemento de continuidade no pensamento do autor. A teologia da história apresenta como especificidade a destinação ao encontro entre o êxodo da condição humana e o advento de Deus que vem até o ser humano. Desse modo, pode ser compreendida como “o pensamento do encontro entre a condição humana exodal e o advento do Deus vivo em sua revelação histórica”²²⁴. Tal revelação promove definitivamente a valorização da historicidade.

Tem-se insistido na importância da relação entre teologia e história na obra de Bruno Forte. Os passos iniciais dados neste terceiro capítulo convergem no intuito de se estabelecer a gênese da concepção de história, bem como os parâmetros que fundamentam este grande pilar da teologia do autor. A atitude de questionamento e procura acerca da origem e do sentido da vida e do mundo, acompanham o ser humano, configurando-lhe ser inquieto, em constante busca da pátria distante, na luta contra o aparente niilismo e o triunfo da morte²²⁵. Tal postura se encontra enraizada na história, lugar da revelação de Deus. A pós-modernidade, enquanto contexto dos principais destinatários da mensagem de Bruno Forte, apresenta desafios à teologia, justamente por negar a possibilidade da verdade única e objetiva e proclamar a existência de verdades subjetivas, porém não individuais, a tecer a realidade como jogo de interpretações conflitivas²²⁶.

A teologia da história tem como objeto a revelação cristã. Assim como a história, a revelação possui dinamicidade e não constitui processo acabado. Inaugura a história e

²²³ FORTE, B. *Confessio theologi ai filosofi*. Napoli: Cronopio, 1995. p. 26-27. Em Is, 45, 15 se lê: “Entretanto tu és um Deus que se esconde, ó Deus de Israel, o Salvador”.

²²⁴ FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 37.

²²⁵ Cf. FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 13.

²²⁶ Para Vattimo: “Si è consumata (fortunatamente) l’oggettività del mondo a favore di una sempre crescente trasformazione soggettiva, non individuale, ma delle comunità, delle culture, delle scienze, dei linguaggi. Questo è ciò che teorizzo col pensiero debole” (VATTIMO, G. *Addio alla verità*, op. cit., p. 82).

continua a possibilitar novas interpelações ainda hoje. A novidade da revelação cristã interpela a história e provoca a acuidade humana de interpretá-la. Seu conteúdo mantém-se atual e rico em significação. Aprofunda-se no conhecimento do mistério, por meio do *sensus fidelium*, do estudo dos teólogos e do ensinamento do Magistério. A Constituição Dogmática *Dei Verbum*, sobre a revelação divina (DV), apresenta com ênfase a unidade das duas fontes da revelação cristã: a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura. Ambas constituem um só depósito da Palavra de Deus confiada à Igreja, a partir da qual Deus continua a falar ao seu povo no hoje da história e a propor-lhe a aliança²²⁷. O evento da revelação cristã remete ao início e à consumação dos tempos como momentos constitutivos da teologia da história.

Todas essas afirmações convergem e atestam: a valorização da história humana alcança sua plenitude no evento da revelação de Deus. Ao se revelar na história, a eternidade toca o tempo e o significa. O ápice da revelação de Deus atinge seu vértice em Jesus Cristo, mediador e plenitude de toda a revelação²²⁸. O Filho enviado pelo Pai, na força do Espírito, revela o amor de Deus pela humanidade e anuncia a possibilidade do auxílio do Espírito Consolador²²⁹. Desse modo, o conteúdo da revelação cristã apresenta registro duplamente marcado pelo crivo cristológico e trinitário. Se expressa na cruz, pela qual passa a ressurreição.

A ressurreição é tomada de posição do Deus vivo sobre o seu Cristo, no Espírito, com respeito ao passado da cruz: sem a cruz, o evento da ressurreição do Crucificado é inconcebível [...]. Se, pois, a ressurreição é evento da história trinitária, não menos o é a cruz: também a cruz é história trinitária de Deus!²³⁰

Consequentemente, o objeto da revelação cristã é o próprio Deus, uma vez que no ato de se revelar, a partir da intrínseca comunhão trinitária do Deus Único, cada pessoa divina intervém na história.

O conteúdo da revelação também caracteriza, no Novo Testamento, a *forma* dela: se o ato de revelar é autocomunicação do Deus trinitário, cada uma das pessoas intervém nele de acordo com sua própria especificidade. Neste sentido, a revelação é

²²⁷ Cf. DV, n. 10. In: CONCÍLIO DO VATICANO: 2., 1962-1965. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 354-355.

²²⁸ Cf. DV, n. 2. In: CONCÍLIO DO VATICANO: 2., op. cit., p. 348-349. Bruno Forte afirma: “Questa valorizzazione della storia, come luogo in cui si rivela e si nasconde la gloria del Dio vivente, tocca il suo vertice nella rivelazione cristiana: con l’incarnazione il Figlio eterno si fa soggetto di una vicenda plenamente humana [...]” (FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 16).

²²⁹ “Se me amais observais meus mandamentos, e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre, o Espírito da Verdade, que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece. Vós o conhecéis, porque permanece convosco” (Jo, 14, 15-17).

²³⁰ FORTE, B. *A trindade como história*, op. cit., p. 33.

história trinitária, evento que compromete, de maneira diversa e característica, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. A maneira de se situar de cada uma das Três e seu relacionamento recíproco neste evento, como também a relação que vem se estabelecer com a história dos homens mediante o ato da autocomunicação trinitária, tudo isso constitui o conjunto complexo e vivo que se pode denominar de ‘forma’ ou ‘estrutura’ ou ‘dinamismo constitutivo’ da revelação.²³¹

A forma da revelação é trinitária e necessariamente corresponde ao seu conteúdo e objeto: a autocomunicação de Deus na história. O infinito revela-se no finito, porém nele não se esgota: permanece uma reserva escatológica de sentido como horizonte de futuro porvir e destino do humano. Nessa perspectiva, revelação e escatologia convergem como matrizes da valorização da história. Delineia-se assim a resposta dada por Bruno Forte ao proclamado “fim da história” de Vattimo²³², uma vez que o teólogo enfoca a perspectiva escatológica da salvação como significação do tempo presente. Salvação como evento a abarcar a totalidade da história e não mero acontecer no tempo. Para Bruno Forte o “fim da história” diz respeito à sua finalidade, a saber: a realização da busca característica do êxodo humano, por meio do encontro com o advento do Deus Trindade. Encontro no tempo e na eternidade, a culminar na conquista da Pátria definitiva. Daí o desafio imposto aos teólogos e teólogas de não mergulharem nas malhas do medo diante das surpresas do advento. A cômoda atitude de fechar-se à novidade do futuro como constante interpelação da revelação na história, engessa e paralisa o avanço da reflexão teológica. O teólogo/teóloga, enquanto sujeito que expressa e vivencia uma fé, “deve dar provas da serenidade do homem que caminha para a verdade e não da angústia do proprietário de uma herança”²³³!

Constata-se como primeira demonstração divina de valorização da história, a criação do mundo: não por necessidade, mas por gratuidade; não por dever, mas por generosidade e amor do Deus Trindade. Por isso evoca-se o convite de Bruno Forte, à luz de Fiore, de se olhar para a Trindade à luz da história e a partir da Trindade compreender a história.

²³¹ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 40, grifo do autor.

²³² “No entanto, as coisas mudam, se como parece deva-se reconhecer, o pós-moderno se caracterizar não apenas como novidade com relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de ‘fim da história’ [...]. Fim da história é, nesse sentido catastrófico, o fim da vida humana na Terra” (VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, op. cit., p. IX). O fim da história tem a marca da perda da percepção da realidade e dos fatos, dos acontecimentos históricos, os quais parecem não mais conduzir a parte alguma (carência de teleologia). Ao se enfraquecer o horizonte histórico, o sentido da história e na ausência de paradigmas ao qual se reportar, não há mais um marco referencial seguro no qual se ancorar. Vive-se, desse modo, na imediatez, no presente, movendo-se num espaço desprovido de horizontes. Tal é o sentido de fim da história para Vattimo.

²³³ FORTE, B. *La teologia come compagnia, memoria e profezia*. Milano: San Paolo, 1987. v. 2, p. 139.

3.1.3 Proposta de Bruno Forte: pensar historicamente a Trindade e trinitariamente a história

Relacionar a história e a Trindade evoca traçar um percurso anterior: compreender as sendas da criação como primeira iniciativa de Deus ao se revelar ao ser humano. Olhar a criação como evento da revelação trinitária possibilita depreender as implicações de se pensar historicamente a Trindade e trinitariamente a história.

A constatação da história como mediação e lugar do encontro do ser humano com o Deus Trindade, permite tomá-la como chave interpretativa da revelação divina. Ao abraçar a contingência humana Deus confere dignidade ímpar ao êxodo, compreendido por Bruno Forte como

o mundo da temporalidade, o humano andar que se abre ao futuro e na fé demonstra buscar uma pátria [...] Enquanto exodal, a condição humana é abertura que quebra o cerco da identidade absoluta, é peregrinação, que atravessa as insídias do nada em direção à pátria entrevista na promessa, mesmo que ainda não possuída na verdade.²³⁴

O advento, por sua vez, é “o mundo da eternidade enquanto se volta ao homem e visita sua casa, é o livre autodestinar-se de Deus à criatura e o gratuito dom da autocomunicação divina”²³⁵. O humano andar, em sua alteridade, é acolhido pelo divino vir de Deus que, na sublime Alteridade e doação, acolhe o êxodo humano conferindo-lhe sentido. A novidade trazida à baila pela revelação cristã, segundo propõe Bruno Forte, impede a linguagem humana de cair na ausência de sentido proclamada pelo niilismo e pelo esquecimento do ser²³⁶.

Conferir significado e sentido à Trindade em relação ao mundo, olhar historicamente a Trindade, implica não considerá-la simplesmente algo etéreo e infinitamente distante. Exige o reconhecimento da iniciativa da autocomunicação divina e por isso tomar como ponto de partida a história abraçada por Deus. “A economia é, por conseguinte, o limiar do mistério, um vislumbre da imanência divina que permanece, todavia, outra e adorável, sempre irreductível à apreensão humana”²³⁷.

A relação estabelecida entre história, revelação e Trindade encontra seu ápice no evento da encarnação do Filho: o advento da eternidade no tempo. A morte e ressurreição do Deus que se fez humano iluminam a compreensão da encarnação e oferecem via possível para

²³⁴ FORTE, B. *L'eternità nel tempo*, op. cit., p. 29.

²³⁵ FORTE, B. *L'eternità nel tempo*, op. cit., p. 29.

²³⁶ Cf. FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 120.

²³⁷ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 79.

se pensar toda a história a partir da cruz trinitária. Morte e ressurreição passam pela cruz.

Refletir teológica e trinitariamente a história supõe situá-la e confrontá-la partir da própria experiência mediante a qual o ser humano há de se compreender, a saber: realidade existencial e aberta em comunhão de dignidade e filiação com toda a criação de Deus. O resgate do valor da historicidade constitutiva das experiências humanas implica sobrepujar a visão econômico-financeira-mecanicista e tecno-científica do mundo atual, em prol da promoção de uma virada na concepção acerca da compreensão da história: implica pensar a história não quantitativamente, mas qualitativamente, enquanto lugar da revelação de Deus e portadora da condição de possibilidade de salvação. Tal inversão fundamenta-se na atitude de afirmação da revelação do Deus Trindade como instância garantidora de sentido pleno para a história.

O acesso à compreensão da Trindade, ainda que limitado, torna-se possível e horizonte concreto porque Deus se revela na história. Reconhecer a história enquanto lugar da revelação de Deus provoca o ser humano a interpelar o sentido dessa história a partir da origem trinitária e da autocomunicação divina. A proposta de Bruno Forte insere-se na tradição do pensamento histórico italiano, como já destacado, e

esforça-se por pensar o encontro do mundo de Deus com o dos homens, que se consuma na história humana e nos é densamente revelado em Jesus Cristo. E vem, deste modo, a pensar historicamente Deus e teologicamente o homem, historicamente a Trindade e trinitariamente a história.²³⁸

Narrar a história a partir da Trindade, significa remeter-se à origem fundante do tempo da criação no intuito de trinitariamente conceber não só a origem, mas o destino, a pátria última como meta humana²³⁹. Compreender a revelação trinitária como fonte e meta implica se situar diante da história na atitude paradoxalmente desconfortável e confiante do ainda não, na expectativa do encontro na Pátria definitiva²⁴⁰.

Do já exposto, depreende-se que a teologia de Bruno Forte fundamenta-se na Trindade a partir da qual a história adquire sentido e constata-se:

²³⁸ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 6.

²³⁹ Ver FORTE, B. *L'eternità nel tempo*, op. cit., p. 248: “[...] la Trinità, come ‘dimora’ e come ‘patria’, è il fondamento, il grembo e l’ultimo destino dell’agire redento, che è a sua volta ‘costume’ ispirato e vivificato dalle relazioni del Dio amore, gratuitamente partecipate all’essere personale”.

²⁴⁰ Para o teólogo: “Il fondamento irrinunciabili di ogni autentica teologia della storia è – e non può non essere – l’evento di rivelazione: è grazie ad esso che la visione teologica della storia non si converte in ideologia, ma resta pensiero aperto [...]” (FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 30).

a capacidade do autor de tudo reconduzir à Trindade e relacionar com este grande Mistério [...] abre os olhos para acolher os vestígios da Trindade que não é abstrata, imóvel, afastada, mas sim, é a raiz de um movimento e de um advir constante da história e deve ser também, em si mesma, amor dinâmico que se doa, se mostra e se vela.²⁴¹

A circularidade fundada no confronto entre imanência e transcendência, subjetividade humana e objetividade de Deus afirma simultaneamente a alteridade e a comunhão das pessoas com Deus e do Deus trinitário com o mundo. O sentido máximo conferido à história manifesta-se à humanidade por meio da cruz. Na teologia de Bruno Forte, cruz e história são realidades inseparáveis. Compreender tal imbricação amplia o alcance do pensamento fortiano. Nesse intuito, a seguir explicitam-se as implicações de uma teologia *crucis* como fundamento autêntico da teologia da história.

3.1.4 A criação e a cruz como eventos da revelação trinitária

O evento da criação introduz o tempo na eternidade e inaugura a história da humanidade²⁴². Manifesta-se como primeira iniciativa da autocomunicação de Deus. Irrupção do silêncio divino a expressar a gratuidade do amor do Criador que na liberdade, chama o ser humano à vida. Liberdade humana e liberdade divina confrontam-se mediante o êxodo humano e o advento divino que respectivamente as configuram.

O ato da criação situa-se na própria comunicação intratrinitária do dinamismo eterno das divinas procedências. Se por um lado, as procedências são intrínsecas e necessárias à constituição trinitária (um só Deus que se manifesta em três divinas pessoas), por outro, a criação brota no seio fecundo da gratuidade e liberdade de Deus, isenta de pressupostos, a não ser motivada pela decisão do diálogo do amor eterno entre as três divinas pessoas.

Se a criação é história do Pai, do Filho e do Espírito, processo da história originária que se funda, segundo uma analogia construída a partir do evento pascal, nas

²⁴¹ MARTINI, C. M. L'interesse di un'Opera Nuova. In: ASCIONE, A. (Org.). *Una teologia come storia*. Milano: San Paolo, 1998. p. 15. Acerca da relação teologia e história endossa Bruno Forte: “Una teologia trinitaria della rivelazione si offre in tal senso come il fondamento e il cuore di una globale teologia della storia” (FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 60).

²⁴² Segundo FORTE, B. *L'eternità nel tempo*, op. cit., p. 31: “[...] il mondo è creato col tempo, e non nel tempo, e l'uomo, soggetto di storia, è creatura separata dal Creatore dall'abisso, che è lo stesso atto della creazione dal nulla”. Considerar também: “Se o mundo existe para uma história, há de ser uma entidade temporal, dado que o tempo é o pressuposto básico de toda história autêntica. E posto que a criação é o primeiro ato dessa história, tem de ser, pelo menos por essa razão, um fato histórico [...]” (PENÃ, J. L. *Teologia da criação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 121).

processões eternas do Amor, é história trinitária de Deus: é, por isso, legítimo dizer que o Deus uno é o criador do mundo.²⁴³

Os relatos bíblicos evidenciam a convicção de que tudo provém de Deus (1Cor 11,12; Rm 11,36), lhe pertence (Sl 24,1) e foi chamado à vida por meio de sua palavra (Rm 4,17). A partir do relacionamento filial e da intimidade de Jesus com o Pai, o qual chamava *Abbá* (Mt 5,45), acentua-se a perspectiva da ternura estendida ao relacionamento entre o Criador e a criatura. A partir da morte e ressurreição de Jesus, a fé cristã no ressuscitado permite a reinterpretar da criação à luz da perspectiva trinitária: “O caráter puramente teológico do início alia-se, na fé pascal, a aprofundamento trinitário específico: o Deus que cria o mundo *ex nihilo* é Pai, Filho e Espírito Santo, é o Deus uno e trino”²⁴⁴. Desse modo, à luz do Cristo, lança-se novo olhar sobre a criação:

A memória pascal da Igreja nascente reconheceu a presença da Trindade no próprio ato da criação: vários hinos cristológicos (cf. Cl 1,15-17; Jo 1,1-3) e diversas confissões de fé (cf. 1Cor 8,6; Hb 1, 1-4) atestam a convicção profunda de que o Deus que opera nos eventos salvíficos da Páscoa é também o Deus das primeiras origens.²⁴⁵

O evento da Páscoa revela a história do Filho encarnado e, por isso, caracteriza-se também como história humana. O ressuscitado vence a morte e dignifica a vida, o “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”²⁴⁶.

Desse modo, a Trindade perfila-se como horizonte unitário e totalizante da história, infinitamente além e outra em relação à história e, no entanto, lugar da origem e do sentido do criado. A memória pascal das origens remete ao significado das coisas últimas e do tempo presente. A protologia conduz à escatologia e à consciência da história presente²⁴⁷.

3.1.4.1 A cruz e a páscoa como história trinitária

“Na cruz erguida no Gólgota se manifestou o coração eterno da Trindade”²⁴⁸.

²⁴³ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 162.

²⁴⁴ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 245.

²⁴⁵ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 157. Para Libanio: “Antes que uma palavra de Deus fosse pronunciada ao homem (*ante legem*), porque este nem existia, Deus já manifestava seu ser pela criação (*in natura*)” (LIBANIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 108).

²⁴⁶ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 46.

²⁴⁷ Cf. FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 50-51.

²⁴⁸ MOLTMANN, J. *Trinità e regno di Dio*. Bréscia: [s.n.], 1983. p. 41.

Para Bruno Forte, o evento da morte e ressurreição de Jesus deve ser lido sob o registro da cruz em perspectiva trinitária. Para tanto, sustenta a correspondência trinitária entre o evento histórico da morte e da ressurreição de Jesus. No processo de elaboração de sua *theologia crucis*, o teólogo remete o leitor à obra “*O Deus crucificado*” de Moltmann. A partir da relação estabelecida entre a teologia de Moltmann e as categorias Silêncio, Palavra, Encontro, Bruno Forte propõe reflexão trinitária acerca da cruz, compreendida como história trinitária do amor de Deus pelo mundo e intimamente ligada à ressurreição de Jesus: “Se, pois, a ressurreição é evento da história trinitária, não menos o é a cruz: também a cruz é história trinitária de Deus”²⁴⁹.

Para além de possíveis convergências, destaca-se a singular diferença existente entre Moltmann e Bruno Forte, no tangente à teologia da cruz. Enquanto em Moltmann a cruz apresenta-se como expressão da necessidade inerente à encarnação do Filho²⁵⁰, para Bruno Forte a cruz consiste na máxima expressão de liberdade do mesmo Filho que a abraça livremente por amor à humanidade. Desse modo, a cruz de Cristo constitui fundamento autêntico da teologia da história. Por isso, Bruno Forte apresenta uma teologia da cruz enquanto evento trinitário de Deus na história e como fundamento autêntico da teologia da história, uma vez que por meio dela o ser humano pode conhecer o Deus Trindade. A ressurreição ilumina a compreensão da cruz e não deve ser pensada fora dela. A atitude gratuita de Jesus de abraçar a história revela o sentido e a finalidade do êxodo humano, significado pela cruz do Filho:

A noite da dor foi visitada pelo Outro em seu advento, antecipação da pátria; não a nostalgia ou o lamento, mas a realização da esperança que não decepciona. Aquele que é aliança em pessoa, faz sua a ‘cruz do tempo’, abrindo no ‘tempo da cruz’, o caminho para a Glória oferecida a toda criatura: o fragmento de tempo que o Crucificado faz seu é o instante do êxodo humano, enquanto visitado e habitado pelo Advento divino. Precisamente porque a cruz é a cruz do Ressuscitado, ela é o lugar onde a diferença vem encontrar e transformar a identidade, o lugar da decisão

²⁴⁹ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 33. Ver também FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., p. 29: “Dio soffre sulla croce come Padre, che offre, come Figlio, chi si offre, come Spirito, che è l’amore promanante dal loro amore sofferente. La croce è storia dell’amore trinitario di Dio per il mondo: un amore che non subisce la sofferenza, ma la sceglie”.

²⁵⁰ “La encarnación del Logos se completa en la cruz. La humanización se encamina a su pasión. El envío de Jesús se completa en su abandono en la cruz... No puede haber teología alguna de la encarnación que no se convierta en teología de la cruz” (MOLTMANN, J. *El Dio crocifisso*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975. p. 284). Em Moltmann a cruz constitui princípio material da doutrina trinitária. A Trindade, por sua vez, princípio formal da teologia da cruz. A esse respeito Bruno Forte se posiciona em sintonia com Moltmann: “Il principio formale della conoscenza della croce è la dottrina della Trinità” (FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., p. 182, nota 31).

salvífica diante da graça oferecida ao mundo, que se atualiza continuamente no kerigma, graças à força do Espírito Santo.²⁵¹

Bruno Forte explicita o significado positivo da cruz como interpelação livre e gratuita de Deus na história. História humana porque história de Deus. Farol indicativo da Páscoa e, portanto, da boa nova da morte em Deus, a cruz apresenta-se como grande paradoxo cristão. “*Na cruz a ‘pátria’ entra no exílio, para que o exílio entre na ‘pátria’*: nela se nos depara a chave da história!”²⁵². Na sequência, Bruno Forte cita Moltmann:

A ‘história de Deus’, concretizada na morte de cruz de Jesus no Gólgota, contém todas as profundezas e abismos da história humana e poderá ser compreendida como a história da história. Toda a história humana, marcada embora pela culpa e pela morte, é assumida nessa ‘história de Deus’, ou seja, na Trindade, e integrada no futuro da ‘história de Deus’.²⁵³

Daí deriva a beleza trágica e redentora da cruz instaurada na história. A cruz interessa à fé cristã, sobretudo, enquanto via privilegiada para narrar o caminho de Jesus. Teologia da cruz como cristologia narrativa da paixão e morte de Jesus que se entrega por amor à humanidade²⁵⁴. Desse modo, “o Verbo Jesus nos conduz à fonte da beleza, atraindo-nos com vínculos de amor: temos aqui o outro movimento que perpassa o caminho da beleza, o caminho ascendente do amor responsorial, suscitado pelo amor vindo a nós como graça e liberdade”²⁵⁵. À luz da experiência da ressurreição e da fé no Cristo que se manifesta aos discípulos, a comunidade cristã nascente reconhece a identidade entre o crucificado e o ressuscitado. A teologia de Bruno Forte, assim como a teologia da libertação, indicará a identificação do crucificado com os crucificados da história. O Deus crucificado é a única verdadeira novidade do viver humano a significar o êxodo da existência²⁵⁶. Daí a possibilidade de se pensar a teologia desde o reverso da história. Na sequência, importa aprofundar a relação entre a Trindade e a cruz, a interpelar a realidade atual.

²⁵¹ FORTE, B. Fede e ragione, tra parola e silenzio. *Humanitas*, Brescia, v. 54, p. 389-397, mar. 1999, p. 391.

²⁵² FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 38, grifo do autor.

²⁵³ MOLTMANN, J. *Il Dio crocifisso*. Brescia, 1973, p. 287, citado por FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 38.

²⁵⁴ Ver FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., p. 268, grifo do autor: “Il Figlio dell’Uomo si ‘consegna’ al Padre suo. L’abbandonato dagli uomini è in realtà colui che si abbandona. La comunità delle origini interpreterà questa ‘autoconsegna’ del Nazareno, su cui cala la discrezione degli evangeli, come l’atto del supremo dono di sé per noi: ‘Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me’ (Gal 2,20; cf. 1,4; Ef 5,2,25)”.

²⁵⁵ FORTE, B. *A porta da beleza*: por uma estética teológica. Aparecida: Ideias e Letras, 2006. p. 23.

²⁵⁶ Segundo FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., p. 30: “Perciò ha bisogno della ‘theologia crucis’, la teologia del Dio crocifisso, che risponda al grido di Gesù morente e colga in lui abbandonato il senso della passione del mondo. Di fronte all’interrogativo del dolore, di fronte alla tragicità del nulla che in esso si affaccia, la parola della Croce risuona come ‘evangelo’ anche per gli uomini oggi [...].”

3.1.4.2 A Trindade revelada na cruz

Como já destacado, Bruno Forte reflete positivamente sobre o evento da cruz. Para além de compor cenário de morte, ela se apresenta como lugar teológico da autocomunicação da Trindade. Tal consideração suscita a pergunta pela atualidade do conteúdo dessa afirmação. Afinal, qual a relevância teológica e pastoral da revelação trinitária de Deus na cruz do Gólgota? Diante do vazio de sentido pós-moderno, o evento da cruz teria ainda algo a interpelar a existência do sujeito atual?

A reflexão trinitária desenvolvida pelos teólogos depara-se desde muito, com a triste constatação de que efetivamente para a fé dos cristãos, se o Deus Trindade se resumisse na pessoa do Pai, do Filho ou do Espírito em detrimento das demais, para a práxis cristã, quase nada ou pouco mudaria. Afinal,

os cristãos, não obstante toda a sua profissão ortodoxa da Trindade, na sua vida cotidiana são quase exclusivamente ‘monoteístas’. Poderíamos, portanto, arriscar a afirmação de que, se o dogma trinitário tivesse que ser eliminado como falso, a maior parte da literatura religiosa poderia, nesse processo, permanecer quase inalterada.²⁵⁷

A Trindade foi por muito tempo exilada da teoria e da prática dos crentes. Em 1985, Bruno

²⁵⁷ RAHNER, K. *O Deus Trino*: fundamento transcendente da história da salvação. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. *Mysterium salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1972. v. II, p. 285. No contexto cristão brasileiro constata-se, de modo geral, forte presença de equívocos do *sensus fidelium* expressos mediante certa indiferença e alheamento em relação ao conteúdo da fé e do dogma trinitário, a revelar a fragilidade da expressão da religiosidade popular, bem como da oração cristã, cujo correto acento trinitário passa à margem: “Na oração falam com esse Deus um tanto indefinido, achando estranho, para não dizer abstruso, o modo segundo o qual a liturgia faz orar ao Pai por Cristo no Espírito Santo: reza-se a Deus, mas não se sabe rezar *em Deus*”! (FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 11, grifo do autor). As diversas devoções regionais ao Senhor Bom Jesus (da Lapa, de Matozinhos e etc), compõem o confuso cenário de fragmentação da Trindade. Caleidoscópio de heterodoxias a destacar sobremaneira os elementos de dor e morte, em detrimento da difusão da boa-nova de vida e de ressurreição a significar o acontecimento da cruz. A esse respeito Riolando Azzi escreve: “O mito católico gira, portanto, ao redor de dois polos fundamentais: dor-alegria, destruição-ressurreição, morte-vida. Na primeira tradição cristã, a cruz não era apenas símbolo da morte, mas também da ressurreição de Jesus. Não obstante, ao enfatizar demasiadamente o aspecto doloroso da ‘paixão e morte’ de Jesus, em detrimento do caráter festivo da ‘ressurreição’, tanto a cristandade medieval como a colonial, contribuíram para empobrecer o caráter dialético do mito, facilitando desta forma a sua instrumentalização ideológica enquanto estimuladora da passividade popular” (AZZI, R. *A cristandade colonial*: mito e ideologia. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 107). Em sintonia com essa racionalidade difundida pelos veios da religiosidade popular, o “São” Bom Jesus em decorrência dos açoites e do sofrimento suportado, apresenta mais proximidade com o rosto abatido das massas, do que a pessoa do Pai, por vezes ainda vista com receio e associada à visão veterotestamentária de “Deus vingativo”. “Segundo o mito cristão, a dor e a morte constituem o castigo imposto por Deus à rebelião das criaturas [...] À rebelião dos progenitores da raça humana Deus impôs a dor e a morte, neste ‘vale de lágrimas’” (AZZI, R. *A cristandade colonial*, op. cit., p. 103). Recentemente, por outro lado, difunde-se a valorização da pessoa do Espírito Santo sem, no entanto, enfocar devidamente a comunhão intratrinitária. Os “Seminários de vida no Espírito”, os “batismos no Espírito”, a superexaltação do “dom de orar em línguas”, fomentam tal reducionismo todas as vezes que mutilam a comunhão divina.

Forte atentava para essa questão: “E que o mistério trinitário seja um teorema teológico sem incidência prática, é convicção assaz espalhada”²⁵⁸. Constatava-se ainda hoje a existência desse exílio e por isso a necessidade de se trazer à tona a devida compreensão do significado contido na expressão: o Deus cristão é o Deus Trindade. Nesse contexto, a teologia trinitária da revelação na história se empenha em aproximar o dogma trinitário da vida e da práxis cristãs. Caminho de autoconhecimento humano a partir do Deus Trindade²⁵⁹. A possibilidade de superação do exílio da Trindade passa pela valorização e retorno à história da revelação e pela busca de compreensão do dado revelado. Nesse horizonte reside, segundo Bruno Forte, o sentido mais profundo e atual do axioma rahneriano expresso na afirmação: a Trindade econômica é a Trindade imanente²⁶⁰. Bruno Forte concorda com a formulação rahneriana “a Trindade econômica é a Trindade imanente”. No caso citado, recorre a tal axioma no intuito de enfatizar a valorização da história como caminho de possibilidade de acesso à Trindade. Entretanto, o teólogo posiciona-se contrário ao vice-versa rahneriano, como se verá adiante em tópico específico.

Tal tarefa-desafio encontra na cruz de Jesus, o Cristo, o lugar privilegiado de se narrar a Trindade na história e a humanidade em Deus. Considerar a ressurreição de Jesus como evento trinitário implica considerar a cruz como evento da história trinitária de Deus. Sem a cruz, esvazia-se o sentido da ressurreição, ao passo que sem a ressurreição, a cruz perde sua originalidade e atualidade na história. A cruz de Jesus não se limita a tornar pública a entrega do Filho ou a exaltar suas dores e sofrimentos. Nela o despojamento de si dá-se na totalidade da comunhão intratrinitária. Dor e angústia transmutados em vida. O Pai e o Espírito realizam junto ao Filho na cruz, a oferta generosa de si como dom destinado ao mundo. Dá-se assim, por meio da entrega do Filho, intrinsecamente e sem concorrência, a entrega do Pai e do Espírito:

O Crucificado entrega ao Pai, na hora da cruz, o Espírito que o Pai lhe havia dado, e que lhe será dado em plenitude no dia da ressurreição: a Sexta-feira Santa, o dia da entrega que o Filho faz de si ao Pai e que o Pai faz do Filho à morte pelos pecadores,

²⁵⁸ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 11.

²⁵⁹ Para o teólogo: “All’esigenza teologica di conoscere Colui che per primo ci ha amati, si congiunge la domanda antropologica di conoscere in Lui e nel Suo amore l’uomo, il senso della vita e della storia” (FORTE, B. *Trinità come storia*, op. cit., p. 92, grifo do autor). Várias objeções ao dogma trinitário foram expressas por pensadores recentes. Carl Gustav Jung questiona incisivamente a figura arquetípica trinitária, bem como a linguagem e os símbolos implicados: “A quaternidade é um arquétipo que se encontra, por assim dizer, em toda parte e em todos os tempos. É pressuposto lógico de todo e qualquer julgamento de totalidade [...] A tríade é um esquema ordenador *artificial*, e não natural. Por isso trata-se sempre de quatro elementos, de quatro qualidades primitivas, de quatro cores, de quatro castas na Índia, de quatro caminhos (no sentido da evolução espiritual) no budismo” (JUNG, C. G. *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 55). A teologia trinitária de Bruno Forte, por sua vez, empenha-se no papel de refletir sistematicamente o dogma trinitário e iluminar a compreensão do mistério, para além das críticas a ele desferidas.

²⁶⁰ Cf. FORTE, B. *Trinità come storia*, op. cit., p. 18.

é o dia em que o Espírito é entregue pelo Filho a seu Pai, para que o Crucificado fique abandonado, distanciado de Deus na companhia dos pecadores. É a hora da morte *em Deus*, do acontecimento do abandono do Filho por parte do Pai na sua comunhão de amor, sempre maior, apesar de tudo, evento que se consuma na entrega do Espírito Santo ao Pai e que torna possível o supremo exílio do Filho na alteridade do mundo, o seu tornar-se ‘maldição’ na terra dos malditos de Deus, para que estes possam entrar com ele na alegria da reconciliação pascal.²⁶¹

Consequentemente constata-se a triunidade divina presente na economia da história, por meio da cruz do Filho. Uma vez que é o *Logos* de Deus que se encarna, enquanto especificidade da pessoa do Filho²⁶², a Trindade oferece e acolhe na comunhão a entrega gratuita do Deus encarnado. Assim sendo, a cruz revela-se como história do Filho, uma vez que nela Ele se faz a oferta das ofertas pela salvação dos homens. A atitude de entrega de Jesus na cruz manifesta a profundidade do amor do Pai. A cruz como história do Pai que doa o Filho e vivencia desse modo a própria entrega do Filho na cruz. Por fim, a cruz é também e simultaneamente história do Espírito. Na hora de sua morte, o Crucificado entrega ao Pai o Espírito. Assim,

a cruz é história nossa porque é história trinitária de Deus: esta não proclama a blasfêmia de uma morte *de Deus*, que abra espaço à vida do homem prisioneiro de sua auto-suficiência (*sic*), mas a boa nova da morte *em Deus*, para que o homem viva da vida do Deus imortal, na participação da comunhão trinitária, tornada possível graças àquela morte.²⁶³

Enquanto história do ser humano, a Trindade pode significar sua existência, caso os fiéis a reconheçam como origem e destino de seu ser no mundo, como se propõe a seguir, à luz do pensamento do teólogo.

3.1.4.3 A Trindade como origem e destino do ser humano

Na teologia de Bruno Forte o discurso sobre a Trindade implica a categoria história. Tem-se insistido ao longo do texto, sobre os três pontos fundamentais da teologia trinitária da revelação na história, a saber:

1. A revelação trinitária acontece na história;

²⁶¹ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 36, grifo do autor.

²⁶² Segundo RAHNER, K. *O Deus Trino*: fundamento transcendente da história da salvação, op. cit., p. 298, grifo do autor: “[...] fica-se dentro da verdade de que o Logos é tal como aparece na revelação com o (não como um dos possíveis) revelador do Deus trino em razão de seu ser pessoal exclusivamente peculiar, como o Logos do Pai”.

²⁶³ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 38.

2. O Deus Trindade revela-se a origem fundante e destino último da criação, portanto fonte da vida e Pátria definitiva a ser alcançada;
3. A salvação deve ser pensada como salvação da história e não mera salvação na história.

Tais afirmações nucleares remetem à categoria Pátria, a perpassar toda a obra de Bruno Forte, como fio condutor em torno da qual todas as demais se situam. O horizonte da Pátria possibilita a compreensão da força dos três pontos acima destacados²⁶⁴. A racionalidade niilista, por sua vez, contrapõe-se à noção fortiana de Pátria, já que a enfraquece e mesmo a destitui de sentido. A perda da paixão pela verdade e o império do vazio instalam o exílio da perda de sentido na existência humana. Exílio das aventuras da diferença e da liquidez dos valores últimos. Assim sendo, a constatação da morte de Deus e a atitude humana de ausência de nostalgia diante do aniquilamento do totalmente Outro, caracterizam e agudizam o niilismo contemporâneo em marcha²⁶⁵.

Segundo o teólogo, o verdadeiro exílio não se inicia quando se deixa a pátria, mas quando não mais se sente a nostalgia da pátria²⁶⁶, da verdade, do sentido pleno do existir. Nesse ponto, Bruno Forte faz clara alusão à obra de Vattimo, pois constata que: “Dá-se um adeus às certezas para navegar rumo ao desconhecido. Este adeus inquieto é o surgir do tempo ‘pós-moderno’: tempo de poetas, de ‘pensamento fraco’, de ‘aventuras da diferença’, de ‘crises da ideologia’ ”²⁶⁷. Mais adiante o teólogo acrescenta:

É uma despedida dasseguranças, uma restituição da morte e do nada, o abandono de todo fundamento, para navegar em direção ao desconhecido, ‘sem sentido’, ou melhor, finalmente livres da prisão do sentido. ‘Pensamento fraco’, ‘longo adeus ao ser e ao fundamento’, a aventura da diferença depois do triunfo báquico da identidade parece resolver-se num puro e vazio ‘acontecer’, num permanente precipitar no nada.²⁶⁸

Para Bruno Forte, em contraposição ao império do vazio de sentido, a redescoberta da escatologia, do sentido último do existir, habilita o ser humano para acolher a novidade da revelação cristã. Entretanto, não se trata de obtenção de uma “[...] certeza tranquilizadora ou posse ilusória, mas desafio e confiança, luta e contemplação, vigilância e espera serena, que

²⁶⁴ Cf. *Teologia da história*, op. cit., p. 349- 373, tópico intitulado “A Trindade como pátria”.

²⁶⁵ Ver FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 32: “Dove dominava il tutto, raggiunto in ogni sua parte dal pensiero solare della ragione adulta, viene ora a trionfare il nulla: di fronte alla ‘ragione forte’ di chi possedeva la verità, sta il pensiero speculare di chi contempla soltanto il proprio nulla”.

²⁶⁶ Cf. FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 17.

²⁶⁷ FORTE, B. *Nos caminhos do uno*, op. cit., p. 193.

²⁶⁸ FORTE, B. *Nos caminhos do uno*, op. cit., p. 267.

mudam já agora o presente do homem [...]”²⁶⁹.

O exílio expressa situação inquietante de angústia e, segundo aqui se comprehende, contrapõe-se à sede de Deus ao remeter desse modo ao niilismo. Nessa perspectiva, constata-se o maior exílio da história, ao se deparar com as implicações advindas do niilismo, já aludidas no capítulo anterior. A tentativa da teologia de Bruno Forte conferir significado ao tempo presente reside no esforço de situar a Trindade como origem e destino último da história. Para o teólogo:

A história eterna e a história temporal estão intimamente unidas: sem confusão ou mistura, porque Deus é Deus e o homem não é Deus, e o mundo fica sendo ‘opus ad extra’ do Amor divino. Também sem separação ou divisão porque o mundo é sempre a criatura de Deus, amada no Filho e nele recapitulada, permeada pelo Espírito criador e vivificador.²⁷⁰

O teólogo reflete teologicamente as categorias Silêncio, Palavra e Encontro, no esforço de expressar humanamente e por analogia, aquilo que Deus é trinitariamente. Esse empenho do autor aproxima e torna mais acessível aos fiéis a compreensão acerca do mistério trinitário. Abordar-se-á a seguir as três categorias em questão, respectivamente relacionadas ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo.

3.2 As categorias hermenêuticas da teologia trinitária da revelação na história

Abordar categorias centrais do pensamento de um autor implica expor as bases sobre as quais o edifício de seu pensamento se ergue. Bruno Forte considera as categorias utilizadas chave de leitura e fonte da possibilidade de compreensão da teologia trinitária da revelação na história. À luz da TriUnidade do Deus cristão, Silêncio, Palavra e Encontro destacam-se como eixos norteadores do pensamento fortiano:

Silêncio, Palavra e Encontro se apresentam como categorias formais em que é possível exprimir o ato da revelação em correspondência ao seu conteúdo trinitário, sem para isso precisarmos deduzir sua estrutura de alguma ideia abstrata a priori segundo uma lei de necessidade lógica, que aprisionaria a liberdade divina.²⁷¹

²⁶⁹ FORTE, B. *Nos caminhos do uno*, op. cit., p. 271.

²⁷⁰ FORTE, B. La Trinità: fonte di ispirazione per la comunità dei popoli europei. *Il Nuovo Areopago*, Forlì, v. 18, p. 25-42, abr. 1999. p. 34, grifo do autor.

²⁷¹ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 59. Ver também: “Silenzio, Parola e Incontro, categorie formali di interpretazione dell’atto rivelativo, offrono non di meno uma chiave interpretativa per scrutare la profondità di tutto quanto esiste e il suo dinamismo più vero in rapporto all’evento, che solo introduce novità e senso nella storia: la rivelazione” (FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 60-61).

Tais categorias irrompem na segunda fase do pensamento do autor, justamente por protagonizarem o movimento de revelação e ocultamento. Evocam a Trindade e remetem à grande categoria presente desde seus primeiros escritos: Pátria. Ambas coimplicam-se e ao se abordar Silêncio, Palavra e Encontro, transversalmente situar-se-á o horizonte da Pátria, proposto por Bruno Forte. Dada a relevância dessas categorias, a tese dedica grande espaço à sua abordagem, em continuidade e sintonia com a reflexão sobre a história. Desse modo, afirma-se a unidade entre tais partes, ambas convergentes no esforço de narrar a Trindade ao mundo de hoje.

3.2.1 O SILÊNCIO FONTAL e a autocomunicação do silêncio como dinâmica da revelação trinitária

Revelando-se, o Eterno não só se pronunciou, mas também e com mais força calou-se: é Deus revelado e escondido. O Deus do advento é o Deus da promessa, do êxodo e do Reino. Por isso, sua revelação não é visão total, mas Verbo que vem do Silêncio e para o Silêncio se abre. ‘Inscrita’ no Silêncio, a Palavra lhe é mediação, permanecendo nas profundezas silenciosas que envolvem sua vinda no tempo e na eternidade.²⁷²

No princípio habita o Silêncio. Não o silêncio da ausência de sentido, mas o Silêncio da palavra ainda não proferida. O Silêncio pleno e irradiador da origem a partir da qual a Palavra pode se manifestar ao mundo²⁷³. O Silêncio precede e profere a Palavra. Uma vez manifesta, a Palavra não se encerra no fechamento de si. Antes, estabelece diálogo e remete novamente ao Silêncio. Dele provém e a Ele se destina. O movimento dialético estabelecido entre Silêncio e Palavra relaciona-se paralelamente com a dialética ocultamento e revelação. Não concorrem nem tampouco duelam entre si. Protagonizam papel específico e relacional. Ao remeter ao Silêncio, a Palavra evoca a sensibilidade e a acuidade humana para a escuta. Interpela a obediência da fé. O Silêncio, por sua vez, transborda-se em Palavra e se expressa por meio dela. Dá-se a conhecer, embora não se esgote na temporalidade da comunicação proferida. Respeita os limites humanos de compreensão e apreensão da mensagem. “A Palavra da revelação nos remete ao silêncio da origem, para as profundezas daquele do qual eternamente provém e com qual eternamente está: o Deus que se tornou visível nos remete

²⁷² FORTE, B. *O mendicante do céu: a oração de um teólogo*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 183.

²⁷³ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 63-65.

para o Deus invisível, do qual é imagem fiel (cf. Cl 1,15; 2Cor 4,4; Hb 1,3 etc.)”²⁷⁴.

O Silêncio é o Pai, origem fontal da comunhão trinitária. “A Não-palavra, o Silêncio do princípio é, portanto, o Deus, aquele que no Novo Testamento é identificado como Pai de Jesus, enquanto a Palavra, o Verbo, é aquele que – existindo desde todo o sempre com o Pai, como Deus – se fez carne, ressoando na história (cf. Jo 1, 14)”²⁷⁵. A imagem bíblica presente no livro de Gênesis aponta para o mistério abissal do Silêncio: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas” (Gn 1,1-2). Entretanto, não paira a mera solidão do Pai, mas a intracomunhão trinitária solidária na unidade do Silêncio fontal. Não ausência, antes presença do Silêncio. A atitude de autocomunicação do Silêncio não implica desejo de “fuga da solidão” ou necessidade de uma alteridade relacional. “A unidade significa a comunhão das Pessoas divinas. Por isso, no princípio não está a solidão do Uno, mas a comunhão das três divinas Pessoas”²⁷⁶.

A partir do evento da criação, a autocomunicação de Deus perpassa a história e a plenifica de sentido. Daí a insistência de Bruno Forte em lançar o apelo ao reconhecimento do significado da história. Nessa perspectiva, pode-se considerar o niilismo como a atitude negativa de não abertura ao sentido da vida e do mundo atribuídos à história, sobretudo com a vinda do Filho. Na encarnação, o Filho autocomunica o Silêncio e distingue-se por peculiaridade única em relação ao Pai e ao Espírito: das três pessoas da Trindade o Filho é a única a assumir a carnalidade humana e a abraçar suas fraquezas. É o *Logos* de Deus que vem armar sua tenda junto à humanidade. A Palavra encarnada remete ao Silêncio do qual provém e autocomunica Deus na história mediante evento único e máximo da revelação da Trindade. O *Logos* de Deus indica o Silêncio da origem e aponta esse mesmo Silêncio como destino humano. Para além da dor e angústia do ser humano, origem e destino coincidem, como se apontará a seguir.

²⁷⁴ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 57. Para o teólogo: “Il Dio biblico è Silenzio: una teologia del silenzio di Dio si può cogliere in tutta la testimonianza della Sacra Scrittura. Già il silenzio del creato rinvia alla silenziosa presenza del Creatore [...]” (FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 86). H. Urs von Balthasar já havia abordado a revelação cristã a partir da relação entre palavra e silêncio. Grande leitor de Balthasar, Bruno Forte expressa: “Sul rapporto teologico fra parola e silenzio cfr. pure H. Urs von Balthasar, *Parola e silenzio*, in: Id., *Verbum Caro*, Brescia 1968, 141-162” (FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 74).

²⁷⁵ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 57. Lê-se em outra passagem: “Il Silenzio fontale è all’origine non solo della vita divina, quale principio senza principio dell’eterno evento dell’amore, ma anche di ogni esistenza di questo mondo: primo principio degli essere, il Dio, che ha creato tutte le cose per mezzo di Cristo e in vista di lui (cfr. Col 1,16)” (FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 74).

²⁷⁶ BOFF, L. *A trindade e a sociedade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 21.

3.2.1.1 O silêncio de Deus diante da dor do mundo

Pronuncia-se o Silêncio que se faz Palavra. Na mesma medida comunica também o Silêncio que se cala diante dos acontecimentos do mundo²⁷⁷. Este se revela angustiante e aterrorizador. Aquele consola e oferece segurança. A mídia converte constantemente a realidade do mundo atual em manchetes de violência e sofrimento. Catástrofes atingem indistintamente a sociedade. Se por um lado, até hoje se configura desafio à antropologia teológica esclarecer que a dor sofrida pelos injustos não pode ser vinculada à noção veterotestamentária do castigo divino, por outro, a dor do inocente comove e questiona. Atualiza a problemática de Jó e oferece desafio peculiar: como justificar o sofrimento inocente daqueles que se mantêm no caminho da justiça²⁷⁸? A comoção diante da dor torna o ser humano solidário, o questiona e, por vezes, o faz se voltar contra Deus na exigente procura de uma resposta. O sofrimento de Jó extrapola a literatura sapiencial e encarna-se nas incontáveis vítimas inocentes de Auschwitz, tragédia das atrocidades humanas. Evento máximo a interpelar o repensar acerca dos limites e possibilidades da razão humana, bem como da natureza da índole das ações e do desenvolvimento técnico-científico.

A experiência das grandes guerras reorienta a história do pensamento ocidental ao trazer à tona novas questões acerca do humano:

O existencialismo ou filosofia da existência é uma vasta corrente filosófica contemporânea que se afirma na Europa logo depois da Primeira Guerra Mundial, se impõe no período entre as duas guerras e se desenvolve ainda mais e se expande até tornar-se moda sobretudo nas duas décadas posteriores à Segunda Guerra Mundial.²⁷⁹

Diante do exposto, também a teologia é chamada a se posicionar perante as questões contemporâneas. De modo geral, o ser humano se fecha a qualquer apologia destinada a legitimar a dor inocente. Por vezes se exime da responsabilidade diante das consequências advindas da práxis. Externa inquietação interior ao expressar a pergunta desejosa de transferir as responsabilidades pessoais: onde está Deus? O questionamento acerca do sentido do sofrimento no mundo confere à teologia de Bruno Forte preocupação concreta para com a existência humana. A teologia capaz de responder a essa pergunta, segundo o autor, consiste

²⁷⁷ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 87-88.

²⁷⁸ Cf. FORTE, B. *A guerra e o silêncio de Deus*: comentário teológico na atualidade. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 5-15.

²⁷⁹ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*: do romantismo até nossos dias. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2005. v. III, p. 593.

na teologia contemplativa do escandaloso mistério da cruz²⁸⁰.

Para Bruno Forte, a atitude silenciosa de Deus não se reduz a mero alheamento divino. Reveste-se de sentido, se se comprehende que: “Esse silêncio é a rejeição do triunfo da arrogância, da violência inaudita desencadeada, sobretudo à custa dos fracos, vítimas inocentes da barbárie dos poderosos [...]”²⁸¹.

A cruz condensa a história do amor trinitário de Deus pelo mundo que não se limita a suportar o próprio sofrimento, mas o acolhe. A partir dessa acolhida, “o Deus cristão revela uma dor ativa, livremente escolhida, perfeita na perfeição do amor: ‘Ninguém tem mais amor que este: dar a vida pelos próprios amigos’ (Jo 15,13)”²⁸². Deus redime o sofrimento humano ao assumi-lo e ao apontar sua via de superação: o amor. Mediante a vivência do amor o ser humano pode abraçar, significar e suportar as adversidades, bem como responder as implicações inerentes às próprias escolhas.

O Silêncio divino perante o sofrimento da criação registra a não intervenção diante dos desdobramentos da ação humana. Delineia o espaço da liberdade e da responsabilidade pessoal e coletiva diante das próprias escolhas. Antes de se culpabilizar a Deus, há de se examinar historicamente os caminhos trilhados e, em oposição a Caim²⁸³, assumir as opções fundamentais assumidas.

A expressão máxima do Silêncio divino diante da dor humana ocorre na entrega da Palavra encarnada ao acolher a cruz do mundo. Nela Deus vive o abandono do Filho e sofre junto D'Ele na complexidade da hipóstase constitutiva do Filho e portanto, não estranha ao Pai. O evento desse silêncio fundamenta a teologia da história²⁸⁴. Se o Filho é o *Logos* feito carne, Palavra entre as palavras, Eternidade no tempo, o Pai, por sua vez, expressa seu sim ao Filho e por isso acolhe a humanidade Nele assumida e se solidariza ao sofrimento humano²⁸⁵.

²⁸⁰ Cf. FORTE, B. *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, op. cit., p. 41.

²⁸¹ FORTE, B. *A guerra e o silêncio de Deus*, op. cit., p. 92.

²⁸² FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., p. 26.

²⁸³ A resposta de Caim acerca do irmão Abel revela a indiferença para com o outro e a incapacidade de se assumir as próprias ações: “Iahweh disse a Caim: ‘Onde está o teu irmão Abel?’ Ele respondeu: ‘Não sei. Acaso sou guarda do meu irmão?’ (Gn 4,9).

²⁸⁴ Para Bruno Forte: “Il silenzio del Venerdì Santo è il luogo in cui l'avvento, in tutta l'indeducibile novità che lo caratterizza, ha incontrato l'esodo della condizione umana, in tutta la profondità e il peso delle sue contraddizioni e delle finitudine umana: la morte. È l'eloquenza del silenzio del Crocifisso davanti alla ‘croce del tempo’ che sarà all'origine di ogni possibile ‘teologia della storia’” (FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 10).

²⁸⁵ Segundo o teólogo: “È Paolo a dirci che in Cristo Dio si è fatto compagno del dolore umano, e proprio così fondamento della speranza possibile: in questa ‘follia’ il suo messaggio” (FORTE, B. *L'uomo di fronte al male: quale speranza?* L'Osservatore Romano 29 Gennaio 2009. p. 1. Disponível em: <http://webdiocesi.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_diocesi/55/2009-01/30-195/uomoDiFronteAlMale.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2009.).

Acolhida também desafiadora para o Filho porque concretizada no Silêncio²⁸⁶.

3.2.1.2 O SILÊNCIO como destino

Qual o lugar do silêncio no mundo atual, marcado por tantos ruídos, sons e imagens a apelar para o consumo e o prazer? Na partitura musical o silêncio possui função nobre: a pausa também compõe a melodia. O silêncio por ela introduzido legitima alternância de movimentos e intensificações de sonoridades e ritmos. Cadencia, orienta, destaca e conduz os aparatos da música.

A mística monacal sempre valorizou o silêncio como possibilidade de transcendência. Biblicamente o silêncio se apresenta como condição de possibilidade de encontro e escuta de si e de Deus. Em se tratando não do ruído e do silêncio humano, mas da autocomunicação do Silêncio fontal divino, “quão reduzida e empobrecida é a própria ideia da revelação quando for eliminado dela o componente do silêncio: a Palavra sem o Silêncio é como que privada de sua Origem, da sua profundidade transcendente e da sua pátria”²⁸⁷. A indevida compreensão do Silêncio enfraquece o significado do conteúdo da revelação, seio fecundo do advento.

O Silêncio situa-se entre dois extremos coincidentes: é a origem fundante à qual remete e destino último do peregrinar humano²⁸⁸. A teologia da história só é possível em função do advento do Silêncio no êxodo humano, sobretudo compreendido como espaço de liberdade do ser humano diante do tempo e da eternidade.

Podemos falar do Silêncio porque Ele se fez Palavra:

A presença de Deus no meio do seu povo, o seu reduzir-se para destinar-se aos homens, exprime-se antes de tudo na Palavra *dabar*. Para a fé de Israel, a Palavra de Deus é inseparavelmente a Palavra que diz, que salva, que cria. Uma simples abordagem dos textos resulta que o termo *dabar* reenvia tanto ao conteúdo noético quanto à eficácia operativa da palavra que faz aquilo que diz, incidindo sobre a transformação do coração e sobre os eventos da história.²⁸⁹

A especificidade do verbo *dabar*, utilizado para expressar o pronunciamento divino,

²⁸⁶ Desse modo: “È il Dio che dà senso alla sofferenza del mondo, perchè l'ha assunta a tal punto da farne la propria sofferenza: questo senso è l'amore” (FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., p. 30).

²⁸⁷ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 73.

²⁸⁸ Para o teólogo: “Il Silenzio fontale è all'origine non solo della vita divina, quale principio senza principio dell'eterno evento dell'amore, ma anche di ogni esistenza di questo mondo: primo principio degli essere, il Dio, che ha creato tutte le cose per mezzo di Cristo e in vista di lui (cfr. Col 1,16)” (FORTE, B. *Teologia della storia*, op. cit., p. 74).

²⁸⁹ FORTE, B. Fede e ragione, tra parola e silenzio, op. cit., p. 391.

caracteriza a importância do Silêncio ao qual remete. Nesse sentido, *dabar* possibilita o encontro com o Silêncio a tocar performaticamente a historicidade. Entretanto, o Silêncio respeita a liberdade e possibilita o protagonismo humano. A acolhida da Palavra implica atitude livre e acolhedora daqueles que se dispõem a ouvi-la. Transformar o mundo implica colocá-la em prática. Na perspectiva teológica, a promoção da vida ou da morte depende da postura humana adotada diante do Silêncio de Deus e de seu transbordamento em *dabar*.

3.2.2 A PALAVRA encarnada

“E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (Jo 1,14).

3.2.2.1 O SILENCIO divino se faz PALAVRA humana

Porque Deus se revela na história, faz-se Palavra encarnada e assume os limites e as fragilidades humanas, pode-se falar do mistério da Trindade. Ao se fazer Palavra, o Silêncio estabelece diálogo com o ser humano por meio da linguagem, via privilegiada de acesso ao Deus Trindade. “O evento por meio do qual o silêncio do ser se aproxima da compreensão e da comunicação dos homens é a linguagem”²⁹⁰. O filósofo Hans Georg Gadamer sintetizou a problemática da linguagem e das possibilidades de manifestação do ser na célebre afirmação: “O ser que pode ser compreendido é linguagem”²⁹¹. A partir dessa afirmação de Gadamer, Bruno Forte afirma:

o ser que não pode ser compreendido é silêncio. Este silêncio não é negação da linguagem, mas sua origem e horizonte no qual ela se destaca, proveniência silenciosa e oculta do qual pro-vém o evento da linguagem e para a qual ela nos remete como para um total mais amplo do que a soma de tudo o que pode ser dito.²⁹²

O Silêncio gera a Palavra. A Palavra procede do Silêncio fontal e a Ele remete como ícone da realidade que não se vê, conforme expressa os evangelhos: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30); “Quem me vê, vê o Pai (Jo 14, 19). Imanência e economia unem-se na encarnação do *Logos* e pronunciam no tempo o amor de Deus:

²⁹⁰ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 117.

²⁹¹ Cf. GADAMER, H. G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 530 et seqs.

²⁹² FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 117.

[...] o Pai é por definição Aquele que não tem origem, o fundamentalmente ‘invisível’, que se revela e aparece justamente pelo fato de proferir o seu Verbo no mundo, Verbo que por definição é intradivino e economicamente a revelação do Pai, de modo que uma revelação do Pai sem o Logos e sua Encarnação seria o mesmo que um falar sem palavras.²⁹³

A dialética advinda da relação entre Silêncio e Palavra comporta a unidade na distinção existente desde sempre entre o Pai, o Filho e o Espírito²⁹⁴. A palavra proferida e revelada pelo Filho deve ser compreendida, segundo Bruno Forte, à luz da ambiguidade característica do termo *revelatio*, por isso simultaneamente revela e oculta o mistério divino.

Do já exposto, desdobram-se duas implicações coimplicantes, pertinentes à reflexão cristológica atual:

1. Toda a vida de Jesus perpassa a totalidade da história trinitária, ou seja, une-se à relação com o Pai e o Espírito. Sobretudo a partir da Páscoa, evento culminante a manifestar a identidade na contradição entre o humano e o divino, a história do crucificado-ressuscitado revela a história trinitária de Deus. Resgatar a perspectiva trinitária da história humana de Jesus possibilita à humanidade hoje abrir-se ao encontro com Deus.
2. Emerge a exigência de se resgatar a atenção à concretude histórica da vida de Jesus, no intuito de, à luz da Páscoa, depreender e compreender a revelação de Deus. “Na sua vida humana integral, Jesus Cristo é a revelação de Deus”²⁹⁵.

Ambas apresentam-se como via de encontro do ser humano com Deus. Pressupõem o protagonismo humano da acolhida e da resposta perante o mistério. A teologia de Bruno Forte, ao resgatar o sentido da história e ao propor reflexão trinitária a partir do horizonte do tempo, evoca o ser humano a assumir o seu papel diante da revelação trinitária e, portanto, a responsabilizar-se por sua participação na história salvífica do mundo.

O despojamento divino teologicamente refletido como a *kénosis* do Deus que ama

²⁹³ RAHNER, K. *O Deus Trino*: fundamento transcendente da história da salvação, op. cit., p. 297. Bruno Forte escreve: “[...] Jesus é a Palavra que saiu do Silêncio, aquele que é em pessoa o êxodo de Deus de si mesmo por nosso amor, o Filho Eterno que se fez carne e abre o acesso ao mistério abissal da Trindade divina” (FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 49).

²⁹⁴ A perspectiva trinitária da cristologia, destacada sobretudo nas últimas décadas, atesta a íntima relação das três pessoas: “Son tres las líneas en las cuales se podrían resumir las características de los desarrollos de la cristología en estos decenios: se trata de una cristología (a) más propriamente trinitaria, (b) más marcadamente histórica y (c) decididamente pascual, proyectada en confesar la singularidad del Crucificado-resucitado para la salvación del mundo” (FORTE, B. La cristología hoy: el desarrollo a partir del Vaticano II y las características emergentes. *Theológica Xaveriana*, Bogotá, n. 142, p. 339-349, abr./jun. 2002. p. 341).

²⁹⁵ FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*: ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 201. Nessa perspectiva, a teologia atual empenha-se na pesquisa sobre o Jesus histórico. Obra clássica a abordar a temática: THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico*: um manual. São Paulo: Loyola, 2002.

infinitamente seu povo e permanece fiel a ele, marca de uma vez por todas a autocomunicação de Deus ao ser humano, como se explicita a seguir.

3.2.2.2 A Kênosis e a história

A teologia de Bruno Forte reflete de modo especial a *kênosis* concretizada mediante a encarnação do Filho. No Verbo Encarnado Deus arma sua tenda no meio da humanidade²⁹⁶. Deus se inclina e toca a Terra mediante presença divina e real na humanidade de Jesus. A *kênosis* de Deus na história revela o ato livre e gratuito da Trindade que se doa humildemente ao ponto máximo do êxodo de si em direção ao mundo, por meio da humildade e desapego do Filho. A revelação do Deus Trindade acontece na história, porque nela se dá o maior gesto de amor expresso por Deus ao homem: abraçar a própria humanidade ao extremo de fazer-se humano com os humanos e vivenciar e acolher suas misérias.

O advento do Filho de Deus no mundo dá-se por meio da acolhida humana traduzida especificamente no sim de Maria²⁹⁷. O texto de Filipenses expressa a teologia da *kênosis* e exalta a união hipostática do Verbo:

Ele tinha condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se de si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz (Fil 2, 6-8).

²⁹⁶ Cf. DUPUIS, J. *Introdução à cristologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 100. Alusão à *shekinah*, por meio da qual a Sabedoria de Deus arma sua tenda para habitar entre os seres humanos. H. U. von Balthasar fala de uma primeira quênosis originária protagonizada pelo Pai no momento de sua “desapropriação” mediante a geração do Filho consubstancial: “Gracias a esta kénosis originaria, han llegado a ser posibles en principio las demás kénosis de Dios en el mundo como simples consecuencias de aquélla. En este sentido, la primera ‘autolimitación’ del Dios trino se produce por el don de la libertad a las criaturas; la segunda, más profunda todavía, por la alianza que por parte de Dios es absolutamente indisoluble, sea cual sea el comportamiento de Israel; y por fin, la tercera kénosis, que no es simplemente cristológica, sino que afecta a toda la Trinidad, se realiza únicamente en virtud de la encarnación del Hijo, que de esta manera demuestra su actitud completamente eucarística en el ‘pro nobis’ de la cruz y de la resurrección en pro del mundo” (BALTHASAR, H. U. *Teodramática: la accion*. Madrid: Encuentro, 1995. v. 5, p. 307, grifo nosso). O dom da liberdade concedido às criaturas (criação) implica a autolimitação de Deus implicitamente expressa pelo ato de se submeter a autêntica liberdade que pode deliberadamente opor-se à liberdade divina. Por outro lado, a aliança feita com a criação explicita a autolimitação de Deus que permanece fiel para além das vicissitudes inerentes à resposta humana. Bruno Forte confere maior acento à *kênosis* manifestada pela encarnação, por isso destacada no presente tópico do trabalho.

²⁹⁷ Afirma Bruno Forte: “Nel radicale suo essere preparata dal Padre nello Spirito all'accoglienza del Figlio, Parola eterna, in quanto cioè Vergine accogliente ordinata della Grazia alla Grazia, Maria mostra che l'uomo è stato fatto da Dio per Dio, dal Padre nello Spirito per la Parola, uscita dal Silenzio... La Vergine vieni così ad offrirsi come la vera madre dei viventi, in cui risuona il puro ‘sì’, in vista del quale l'uomo è creato e mediante il quale (come libera risposta all'iniziativa divina) viene redento” (FORTE, B. *Maria, la donna icona del mistero: saggio di mariologia simbolico-narrativa*. 5. ed. Milano: San Paolo, 2005. v. 8, p. 190).

O evento da *kēnosis* divina conduz a reflexão e a contemplação a se debruçarem sobre o mistério de Deus presente na história e a humanidade presente em Deus. A Palavra eterna, que é o Filho, se fez carne. Não se trata de outra Palavra que vem ao encontro humano, mas do Logos do Pai. Quem se relaciona com o Verbo encarnado, quem o acolhe como Palavra de Deus, está se relacionando com o Filho eterno e acolhendo a eterna Palavra do Pai²⁹⁸. Desse modo: “O Deus crucificado é a ‘quenose’ e o esplendor da eternidade no tempo, o Todo divino no fragmento da força humana (cf. Fl 2,6), a revelação da beleza que salva”²⁹⁹.

À luz da *kēnosis* assumida pela Trindade na encarnação, a teologia de Bruno Forte reflete a experiência vivenciada pelo Filho e propõe o tríplice êxodo de Jesus como desdobramentos quenóticos assumidos pelo Verbo encarnado. Caminho de êxodo protagonizado por Ele, como se verá adiante em tópico específico, ao se abordar a importância dessa afirmação para a compreensão da Trindade segundo a abordagem do autor. Importa, nesse momento, pensar acerca do posicionamento humano em face da interpelação de Deus.

Na tarefa de estabelecer a comunicação entre emissor e receptor, a linguagem humana comporta limites e ambiguidades. Desafios se impõem na busca de se concretizar comunicação capaz de expressar ideias e sentimentos. O jogo de interpretações, significados, horizontes semânticos e subjetividades envoltas no processo de decodificação da mensagem, extrapola as possibilidades humanas de compreensão absoluta do conteúdo expresso. Em se tratando do diálogo entre o dado revelado e a acuidade humana para acolher e corresponder à proposta divina,

a experiência nos ensina que a res-posta humana jamais consegue exaurir a proposta divina. Não só. Ela vem marcada por uma ambiguidade fundamental: é simultaneamente história da abertura e do fechamento do homem, de res-posta positiva e de res-posta negativa à proposta divina [...] Jesus de Nazaré foi aquele que realizou de forma absoluta a estrutura crística a ponto de sua res-posta se identificar com a pro-posta.³⁰⁰

Por sua vez, as limitações inerentes ao processo comunicativo não devem enfraquecer o empenho humano de se colocar na atitude confiante e orante de escuta da autocomunicação de Deus. Diante do mistério da quênosis divina o ser humano há de se sentir provocado e interpelado a buscar compreendê-lo, embora ciente das limitações implicadas. A

²⁹⁸ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 115.

²⁹⁹ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 169.

³⁰⁰ BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 189.

autocomunicação divina supõe a capacidade humana de escuta e decodificação do conteúdo revelado, a possibilidade de experimentá-lo existencialmente e por isso mesmo, renovar já nas vicissitudes do tempo, a aliança com Deus. Assim sendo:

Acolhe verdadeiramente a Palavra pronunciada na carne, somente aquele que escuta o Silêncio, do qual ela provém e pelo qual ela se revela. A autêntica ‘escuta’ do Verbo é escutar o Silêncio para além da Palavra; o Pai do qual o Filho é revelação no mistério de sua incondicionada obediência. [...] A Palavra da revelação requer ser transcendida, não no sentido que possa ser eliminada ou colocada entre parêntesis, mas no sentido de que ela é verdade e vida propriamente enquanto é caminho (cf. Jo 14,6). Acolhe-se, portanto, verdadeiramente a Palavra somente quando se a ‘superá’, se lhe obedece ‘transgredindo-a’, escutando, portanto, aquilo que lhe é mais profundo.³⁰¹

Se a dinamicidade da história marca a abertura do sujeito concreto à busca de significação da existência e lugar privilegiado da revelação de Deus, a linguagem humana, por sua vez, apresenta-se como instrumento, “casa” e condição de possibilidade dessa revelação. Se de um lado se destacam os limites e desafios de acolhida da mensagem divina, de outro, delineia-se positivamente a capacidade humana da fecunda experiência de Deus. A antropologia bíblica apresenta a criação humana como o vértice da obra do penúltimo dia, anterior ao descanso de Deus. Dentre todas as criaturas, somente o ser humano foi criado à imagem e semelhança do Criador (Gn 1, 26s), “*homo capax Dei*”³⁰².

A iniciativa divina antecede a resposta humana. Deus interpela o ser humano à relação no respeito à liberdade da resposta e “se comunica ao homem pelos caminhos que o homem é capaz de trilhar, de modo a estabelecer um contato com ele”³⁰³. No Logos encarnado, imagem visível do Deus invisível (Col 1,15) e último Adão (Rm 5, 12-21), o homem é recriado como

³⁰¹ FORTE, B. La riconciliazione, dono di Dio e sorgente di vita nuova. *Presenza Pastorale*, Roma, v. 67, p. 383-401, mayo 1997. p. 392. Acerca da escuta e acolhida da Palavra de Deus escreve Bruno Forte: “Chi ama la Parola, sa quanto sia necessario il silenzio, interiore ed esteriore, per ascoltarla veramente, e per lasciare che la sua luce ci trasformi mediante la preghiera, la riflessione e il discernimento: nel clima del silenzio, alla luce delle Scritture, impariamo a riconoscere i segni di Dio [...]” (FORTE, B. *La parola per vivere: la sacra scrittura e la bellezza di Dio*. Milano: San Paolo, 2007. p. 25).

³⁰² Para Bruno Forte: “L’uomo è dunque ‘capace’ de tendere alla visone di Dio (*capax Dei*), non per le sue forze, ma per la grazia di Colui che lo ha creato e redento, lo ha destinato a sé e si è donato a lui. Questa capacità naturale, quest’apertura radicale dell’essere umano in direzione del Mistero assoluto, voluta dal Creatore come condizione di possibilità dell’elevazione della creatura razionale alla gloria della visione, corrisponde all’idea – cara al pensiero dei Padri, che la svilupparono a partire dalla testimonianza biblica specialmente di Gen 1,26s – dell’uomo ‘immagine di Dio’” (FORTE, B. *L’eternità nel tempo*, op. cit., p. 124, grifo do autor).

³⁰³ FORTE, B. A experiência de Deus em Jesus Cristo. *Concilium*, Petrópolis, n. 258, p. 70-79, 1995. p. 71.

“homem novo” à imagem do Criador (Col 3,10)³⁰⁴. Reconhecer o ser humano como imagem e semelhança de Deus implica perceber a existência humana como possibilidade de encontro com o reflexo da realidade de Deus e, portanto de sua manifestação no hoje da história. Correspondar à imagem de Deus exige o livre e gratuito protagonismo humano de traduzir por meio de suas ações, o amor do Criador. Uma vez imagem do Deus invisível, o homem reflete historicamente a Trindade na medida em que promove a vida na prática do amor para com o próximo³⁰⁵.

A possibilidade da resposta humana anora-se na força do Espírito, vínculo da comunhão trinitária, Espírito do advento divino e do encontro da humanidade com Deus, como se demonstra a seguir.

3.2.3 O ENCONTRO de liberdades

“O encontro é celebração da aliança, autodestinação de Deus ao homem, a que corresponde – mesmo em maneira assimétrica – a ativa autodestinação humana ao Deus vivo”³⁰⁶.

3.2.3.1 SILÊNCIO e PALAVRA: abertura ao ENCONTRO

Em Bruno Forte a categoria encontro marca por um lado a relação intrínseca à Trindade imanente, fonte da comunhão intratrinitária; e por outro, a abertura trinitária à história mediante a gratuitude da autorrevelação. Entre o SILÊNCIO e a PALAVRA, respectivamente entre o Pai e o Filho, o Espírito emerge como “ENCONTRO”³⁰⁷ e elo de união:

³⁰⁴ A respeito dessa temática ler o artigo de Bruno Forte: *La Trinidad de Dios, revelación del hombre*. Madrid, Fundación Caja de Madrid y Fundación Fernando Rielo, 7 mayo 2008. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/pls/cci_dioc_new/bd_edit_doc_dioc.edit_documento?p_id=918774>. Acesso em: 08 jun. 2008. O autor desenvolve suas ideias em três tópicos fundamentais: 1- O homem, imagem do Deus trinitário; 2- A Trindade e a comunidade dos homens; 3- A Trindade como horizonte de sentido. Tal exposição constitui, como aqui se comprehende, a mais bem elaborada síntese de Bruno Forte acerca da relação entre o ser humano e a Trindade. Condensa e propõe com clareza o pensamento já exposto em obras anteriores. Relê com propriedade a antropologia teológica a partir de autores como São Tomás e Santo Agostinho.

³⁰⁵ Para Bruno Forte: “[...] así como el Hijo es imagen perfecta Padre en razón de una acogida transparente y de una gratitud infinita, de modo análogo el hombre es imagen de Dios en razón de su capacidad de acoger el amor” (FORTE, B. *La Trinidad de Dios, revelación del hombre*, op. cit., p. 03).

³⁰⁶ FORTE, B. A experiência de Deus em Jesus Cristo, op. cit., p. 70.

³⁰⁷ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 157-168, tópico intitulado: “O encontro eterno: o mistério do Espírito”.

Se o Espírito é descoberto como o nexo de união entre o Amante e o Amado na distinção baseada na reciprocidade das relações, pode-se afirmar, analogicamente dele, que é o vínculo da Palavra e do Silêncio, a ligação de ambos em Pessoa. Este vínculo personificado, que exprime a comunhão na incancelável distinção das Pessoas, pode ser apresentado mediante a categoria encontro.³⁰⁸

SILÊNCIO e **PALAVRA** não se esgotam em si. Enquanto dom e abertura possibilitam e acolhem a alteridade do Espírito. Rompe-se assim, a relação centrada no eu-tu e irrompe o desafio do “nós”. A Trindade não é mera comunhão dialógica de um círculo fechado do Pai e do Filho. Nessa perspectiva, a processão do Espírito manifesta a dinâmica de abertura, novidade e liberdade. O Espírito não se confunde com o Pai e o Filho. Não se trata de mera repetição do “eu”, antes irrompe como alteridade distinta e relacional a tornar possível e acessível a escuta da **PALAVRA** e do **SILÊNCIO**. A revelação no Espírito por meio da Palavra Encarnada traz consigo o sentido último da existência humana escondido no **SILÊNCIO** da Pátria. Daí se conclui:

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 vem ressoar e repousar, para ir recolher-se no Silêncio da Pátria, nos silêncios profundos e sublimes de Deus, depois de ter percorrido o caminho para o qual fora enviada.³⁰⁹

Para o teólogo, a relação presente entre o advento divino e o êxodo humano alcança o ápice de sua realização no encontro. Aqui se depreende o outro significado da categoria encontro em Bruno Forte: situado entre o Silêncio da origem e o Silêncio da Pátria, configura-se como possibilidade de já se vivenciar na história o ainda não da pátria prometida. A revelação no Espírito marca o ENCONTRO entre a **PALAVRA** e o **SILÊNCIO**, e o encontro do ser humano com Deus. Do já exposto se depreende:

A experiência cristã da salvação, apresenta, então, dois aspectos inseparáveis: por um lado, ela é autêntica experiência humana da autocomunicação divina; por outro, é evento sacramental, fragmento de história em que o divino vem morar e comunicar-se aos homens.³¹⁰

A categoria encontro implica a relationalidade e comunhão característica à vida intratrinitária, conferida, sobretudo pelo Espírito Santo. Graças a este, **SILÊNCIO** e **PALAVRA** habitam o coração humano e a dinâmica da comunhão intradivina irrompe como paradigma das relações humanas.

³⁰⁸ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 161.

³⁰⁹ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 157.

³¹⁰ FORTE, B. A experiência de Deus em Jesus Cristo, op. cit., p. 70.

3.2.3.2 Espírito de comunhão trinitária: realidade relacional

“A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós” (2Cor 13,13).

Entre êxodo humano e advento divino situa-se a missão do Espírito Santo em intimidade com a missão do Filho, uma vez que a atualiza na história. Por meio do Espírito torna-se acessível a escuta da PALAVRA advinda do SILÊNCIO. A intimidade relacional configurada pelo Espírito na vida da Trindade, bem como sua participação na história da salvação, o fazem emergir como a força da contemporaneidade de Cristo para a humanidade. O Espírito constitui o elo fundante da comunhão trinitária a partir da relacionalidade das alteridades. Funda-se como paradigma das relações humanas, “[...] ‘vínculo do eterno amor’, o Espírito Santo é ao mesmo tempo Aquele que une o Amante e o Amado e Aquele que em relação a estes se distingue na sua especificidade pessoal [...]”³¹¹.

O testemunho bíblico do Novo Testamento confere ao Espírito: o reconhecimento do Eleito de Deus que batiza com o Espírito (Jo 1,33); a força da vivificação de Cristo (1Pd 3,18); o caráter de prometido do Pai e enviado do Filho (Lc 24,49); a ação da escolha dos apóstolos (At 1, 2); a força a mover o testemunho dos apóstolos (At 1,8); o caráter de comunhão (2Cor 13,13). A comunhão intratrinitária oferece patamar para o humano, *imago Dei*, vislumbrar o horizonte de sua comunhão com Deus e com a humanidade. Mediante o encontro com Cristo o Espírito realiza também o encontro dos que crêem com Deus Pai, tornando-os filhos no Filho³¹². Assim sendo:

O caráter trinitário da revelação se explicita. O Projeto de Deus Pai é revelado no Filho, mas é o Espírito que nos dá a sua intelecção profunda. A visibilidade do Filho se interioriza em cada um de nós pelo Espírito. Ele é a palavra interior que remete à Palavra visível do Filho, que, por sua vez, manifesta o projeto do Pai.³¹³

A comunhão do ser humano com Deus, expressa na teologia fortiana por meio do encontro, implica necessariamente a noção teológica de êxodo e de advento.

³¹¹ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 88. Considerar também: “En la tradición occidental - posterior a Agustín - el Espíritu es contemplado como el vínculo del Amor eterno, que une el Amante y el Amado. El Espíritu es la paz, la unidad, la comunión del Amor divino” (FORTE, B. *El “Dios Trinidad” y el misterio de la Cruz*. Valência, June 2007. Grifo nosso. Disponível em: <<http://www.almudi.org/Inicio/tabid/36/ctl/Detail/mid/386/aid/610/paid/0/Default.aspx>>. Acesso em: 13 jan. 2010.).

³¹² Cf. FORTE, B. *Teología da historia*, op. cit., p. 183.

³¹³ LIBANIO, J. B. *Teología da revelación a partir da modernidade*, op. cit., p. 109-110.

3.2.3.3 Do exílio ao êxodo, do êxodo ao ENCONTRO

A possibilidade da resposta humana ao niilismo deve considerar o movimento do êxodo humano e do advento divino enquanto eixos constitutivos da pauta sobre a qual Bruno Forte escreve sua partitura teologal. Ao articular o êxodo humano como a atitude peregrina da saída de si em busca do sentido último da existência, o teólogo considera:

1. O ser humano possui nostalgia de Deus, ser à procura, cujo coração se encontra inquieto enquanto não repousar em Deus³¹⁴.
2. Essa nostalgia configura a atitude de busca por Deus. À luz dos relatos bíblicos, denomina essa busca de êxodo.
3. O ser humano, enquanto peregrino no tempo a caminho da eternidade, conjuga o êxodo de sua existência interpelado pelo advento do Deus que vem. O destino final do êxodo e do advento é o encontro.

Tais afirmações condensam conteúdo teológico pertinente à reflexão do autor. Entretanto, permitem o confronto com algumas provocações/considerações. Indicar outra perspectiva não significa ignorar ou menosprezar a reflexão fortiana, antes interpelá-la a partir das circunstâncias do horizonte atual.

A primeira afirmação (de inspiração agostiniana) não se sustenta univocamente, uma vez que o sujeito pós-moderno vive muito mais às voltas com a busca pelo sagrado e por práticas religiosas diversas que lhe ofereçam benefícios, que necessariamente uma busca pelo Deus cristão. O cenário religioso pós-metafísico não reflete especificamente angústia gerada pela ausência de Deus³¹⁵.

Por sua vez, a angústia característica do êxodo pós- moderno advém não da constatação da falta, mas da indiferença em relação a essa falta, ou seja, do alheamento humano em face da alteridade divina³¹⁶. Desse modo, tomando-se categoria empregada pelo próprio autor, considera-se mais pertinente se falar de exílio humano, época de vazio de

³¹⁴ Cf. FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 25.

³¹⁵ Cf. VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 12-16.

³¹⁶ “Hubo tiempos en que Dios habitaba con normalidad en la cultura occidental. Hoy Dios es un ausente. Y lo más llamativo es que no se nota. No se le echa en falta a este huésped, que era lo necesario y fundamental para la vida de otros hombres en otras épocas. El hombre de la sociedad contemporánea se ha instalado en un sentido de la vida inmanente. Y más que militancia atea, lo que abunda es la indiferencia agnóstica. En las nuevas generaciones se da el tipo de joven sin preguntas [...]” (RIESGO, M. F. La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos. In: VATTIMO, G. et al. *En torno a la postmodernidad*: G. Vattimo y otros. 2. ed. Anthropos: Barcelona, 1991. p. 77. Em meados da década de 1970 Peter Berger já atentava: “[...] actualmente lo sobrenatural, entendido como una realidad plena de sentido, está ausente o muy alejado del horizonte de la vida de muchas personas – muy probablemente de la mayoría – que parecen administrarse muy bien sin ello” (BERGER, P. L. *Rumor de ángeles*. Barcelona: Herder, 1975. p. 21).

sentido e falta de paixão pela verdade, do que propriamente de êxodo. Conforme já citado, para Bruno Forte o verdadeiro exílio não se inicia quando se deixa a pátria, mas quando não mais se sente a nostalgia da pátria³¹⁷. Ao se constatar a ausência dessa nostalgia, aqui se prefere a categoria exílio a êxodo, no intuito de melhor se caracterizar o retrato da sociedade contemporânea. Tal mudança de perspectiva implica o reconhecimento dos veios niilistas como constitutivos da cultura ocidental e ponto de partida do fazer teológico atual.

Se em Bruno Forte há um mútuo interpelar entre advento e êxodo, propõe-se que anterior a essa interpelação considere-se também o exílio, filosoficamente pensado como o não-ser. Isso porque a condição exodal, proposta por Bruno Forte, se concretiza por meio da atitude humana de busca: o ser à procura. Já o exílio, a partir do que se depreende da leitura de Vattimo, tem a marca da carência total de significação e do não-ser a procura. A partir da constatação e valoração positiva dessa carência pode-se propor horizonte de sentido ao sujeito de hoje.

À luz da teologia fortiana, o Espírito emerge como a força da autocomunicação de Deus capaz de retirar o ser humano da condição de exilado para vislumbrar a possibilidade do encontro. “Todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus” (Rm 8,14). Acreditar e confiar-se na condução do Espírito constitui condição de possibilidade de abandono da ausência de sentido da vida e de resgate da busca de razões pelas quais valha a pena viver. O caminho de concretização desse encontro implica o reconhecimento da dinâmica da realidade relacional trinitária favorecida pelo Espírito. À luz da comunhão trinitária projeta-se a vocação do gênero humano. A compreensão da história a partir da dinâmica trinitária expressa por SILÊNCIO, PALAVRA e ENCONTRO, impulsiona a reflexão acerca da concepção da Trindade proposta por Bruno Forte.

3.4 Conclusão do terceiro capítulo

A teologia trinitária da revelação na história constitui díplice esforço de Bruno Forte no intuito de trazer à tona a reflexão cristã acerca do Deus Trindade e de dialogar com a cultura ocidental contemporânea. Por um lado, o teólogo busca tornar acessível a aproximação ao mistério trinitário; por outro, estabelece, pela mesma via trinitária, crítica contumaz ao niilismo em curso. Ao se voltar incisivamente contra o niilismo, o teólogo sempre cita o pensamento de Vattimo como destinatário privilegiado desse embate. A crítica

³¹⁷ Cf. FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 17.

de Bruno Forte ao niilismo se fundamenta e se desenvolve à luz da Trindade, por isso se tratar de crítica trinitária por excelência. Desse modo, do primeiro ao último item do terceiro capítulo, ao se abordar a teologia trinitária fortiana, se esboçou o caminho trilhado pelo autor no empenho de se posicionar reativamente perante o niilismo, à luz da revelação e da fé cristãs.

Evidentemente a dinâmica da revelação cristã implica o protagonismo humano da escuta, da abertura e da acolhida à interpelação divina. Oferecer tal resposta em tempos de *pensiero debole* e de despedida da verdade, como explicita Vattimo, torna-se exercício de autonomia de difícil concretização. Assim sendo, à luz da Trindade e contra a racionalidade niilista em curso, Bruno Forte propõe o resgate do sentido último da vida. Somente a recuperação do horizonte definitivo, em detrimento da inversão e valoração do sentido penúltimo e passageiro da existência, possibilitará a saída da crise do humanismo e da ausência de referenciais por meio dos quais o ser humano se pautar. Por sua vez, a filosofia de Vattimo, questiona e tem a contribuir para essa discussão, como se explicitará no próximo capítulo.

O desafio da tomada do posicionamento do ser humano, enquanto agente da decisão pessoal e intransferível da assunção do movimento de saída de si e de encontro com o outro, permanece ainda como grande questão. Cabe destacar o fato de o empenho teológico de Bruno Forte possuir grande mérito: atualiza e aproxima dos cristãos, para além das crises características da contemporaneidade, a riqueza do conteúdo da revelação trinitária.

No intuito de se lapidar a compreensão da reflexão trinitária de Bruno Forte, assim como da resistência e limites apresentados pelo autor ao niilismo, propõe-se a seguir o aprofundamento da teologia trinitária da revelação na história. Há se verificar criticamente em que medida a teologia de Bruno Forte se apresenta como via possível de significação da existência humana. Tal passo mediará maior aproximação ao pensamento fortiano, ao se dialogar com temas pertinentes à realidade latino-americana, como a teologia da libertação e o papel da Igreja perante as novas questões trazidas à baila pelo niilismo. Por sua vez, a crítica expressa por Bruno Forte a Vattimo e a possível crítica de Vattimo a Bruno Forte se farão presentes no próximo capítulo, o qual discorre ainda sobre a possibilidade da resposta humana ao niilismo.

4 APROFUNDAMENTO DA COMPREENSÃO DA TEOLOGIA TRINITÁRIA DA REVELAÇÃO NA HISTÓRIA E A CRÍTICA TEOLÓGICA DE BRUNO FORTE AO NIILISMO

“A Trindade é a chave de compreensão da ‘*história salutis*’!”³¹⁸.

Como se depreende até aqui, a teologia trinitária da revelação na história, proposta por Bruno Forte, oferece via de passagem da religiosidade à fé cristã e de aproximação do mistério divino. Sob o crivo de uma teologia como história, a compreensão trinitária de Bruno Forte atualiza o conteúdo do dogma e suscita a problemática da recepção desse conteúdo pelo sujeito contemporâneo, às voltas com o niilismo e com a consequente crise de sentido. De um lado, a teologia fortiana contribui para a escuta da revelação de Deus, justamente por propor ao sujeito atual reflexão trinitária empenhada em recuperar o sentido da Trindade para o mundo. De outro, tal teologia apresenta grande esforço de diálogo com a pós-modernidade.

O presente capítulo elucida o percurso por meio do qual o teólogo se empenha em repropor à pós-modernidade o discurso sobre Deus, bem como as vias privilegiadas pelo autor nessa empreitada. Norteará a análise estabelecida a pergunta acerca do alcance da teologia trinitária da revelação na história, na tarefa de oferecer sentido à vida do sujeito atual. Desse modo, o bloco redacional a seguir constitui aprofundamento da teologia trinitária da revelação na história, via fundamental no tangente à verificação dos limites e possibilidades subjacentes à tarefa assumida por Bruno Forte.

Nesse intuito, parte-se da análise da relevância do discurso sobre Deus, bem como do resgate da compreensão trinitária, a evocar a relação Deus e história. As metáforas fortianas permitem imageticamente compreender a reflexão teórica implicada. No tangente à história, o evento da encarnação e a relação do Filho com o Pai constituem modelo paradigmático a interpelar a existência humana, como se demonstrará.

Na sequência, destaca-se a reflexão sobre a beleza e sobre a ética, presente em Bruno Forte, enquanto esforço de se repensar a práxis cristã a partir da perspectiva trinitária a configurar a reflexão sobre o belo e o bem. O item intitulado “Horizonte atual da teologia trinitária da revelação na história”, situa o pensamento de Bruno Forte a partir do contexto mais amplo da teologia em diálogo com o fazer teológico hodierno e possibilita a apreensão da contribuição do teólogo.

³¹⁸ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 46.

Por fim, importa demonstrar em que medida a reflexão trinitária desenvolvida por Bruno Forte interpela e questiona o niilismo e como este também se posiciona, assim como estabelecer balanço final acerca da teologia trinitária da revelação na história, ao se apontar possíveis limites e originalidade do pensamento do autor.

4.1 A concepção trinitária de Deus a partir da reflexão teológica de Bruno Forte

“[...] não se fala de Deus senão partindo daquilo que ele fez por nós, na criação e na redenção, e portanto considerando conjuntamente a iniciativa livre e gratuita do seu amor [...]”³¹⁹.

Ao trazer à tona a reflexão sobre o Deus Trindade, Bruno Forte a considera extremamente pertinente ao sujeito pós-moderno e confere dignidade à Trindade, cada vez mais distante da vida dos cristãos. Para tanto, o teólogo se vale da herança teológica recebida, à qual acrescenta elementos constitutivos da própria reflexão, com destaque para a indumentária utilizada no intuito de atualizar o conteúdo do dogma.

4.1.1 O resgate da compreensão trinitária de Deus na pós-modernidade

A Trindade é um mistério de comunhão e de amor que envolve e penetra todo o universo para fazê-lo participar de seu oceano de vida³²⁰. Ao longo da história do dogma, vários foram os equívocos surgidos em torno da tentativa de compreensão do mistério trinitário³²¹. A teologia de Bruno Forte denuncia o fato de ainda hoje a compreensão da fé cristã acerca do dogma trinitário se apresentar insuficiente e, desse modo, propõe reflexão trinitária atual direcionada ao sujeito contemporâneo.

³¹⁹ FORTE, B. *Introdução à fé: aproximação ao mistério de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 9.

³²⁰ Cf. BOFF, L. *A trindade e a sociedade*, op. cit., p. 134.

³²¹ A título de ilustração destaca-se: triteísmo (concepção em torno da existência de três deuses); modalismo (afirmação de três modos diferentes de um único Deus) e o subordinacionismo (relação de subordinação entre as pessoas), dentre outros. Os equívocos e heresias proferidas em torno do dogma trinitário não constituem foco do presente trabalho. Os Concílios refletiram exaustivamente essas questões. Acerca das heresias presentes nos primeiros séculos do cristianismo indica-se: FRANGIOTTI, R. *História das heresias (séculos I-VIII)*: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. Sobre o problema atual acerca da compreensão do Deus Trindade Rahner afirma: [...] não obstante devemos admitir que as afirmações referentes à Trindade ao nível de suas formulações catequéticas são quase ininteligíveis para o homem de hoje e não deixam de suscitar equivocações quase inevitáveis. Quando dizemos, com o catecismo cristão, que no único Deus existem três ‘pessoas’ na unidade e unicidade de uma só natureza, na ausência de ulteriores explicações teológicas é quase inevitável que o ouvinte atribua ao termo ‘pessoa’ o mesmo conteúdo que em outros campos associa com tal termo (RAHNER, K. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. p. 166).

Para Bruno Forte importa pensar o Deus cristão como TriUnidade, à luz da comunhão das pessoas, gerada a partir da distinção que a possibilita. Iluminar a compreensão do sentido da Trindade para a história e para a vida do ser humano insere-se nos esforços fortianos de combater o crescente niilismo a assolar sobretudo a cultura ocidental. A ausência de sentido há de encontrar limites e via de superação na significação da existência humana a partir do resgate da novidade trazida à baila pela revelação trinitária.

Na realidade intratrinitária, a distinção das pessoas é garantida pela alteridade instaurada mediante a dinâmica relacional. O Pai expressa a paternidade por meio da relação com o Filho e o Filho vive a filiação mediante a relação com o Pai. Por sua vez, a comunhão das três pessoas gera e sustenta a unidade. Se não houvesse distinção entre as três pessoas, também não haveria comunhão; haveria apenas a solidão do uno. Desse modo, a comunhão supõe a distinção e não a anula. A interpenetração comum às três pessoas preserva o que é próprio a cada uma, em linguagem fortiana: o SILÊNCIO (Pai), a PALAVRA (Filho) e o ENCONTRO (Espírito Santo)³²².

Ao se empenhar no resgate da compreensão do mistério de Deus, Bruno Forte objetiva apresentar ao ser humano a Trindade como sentido e pátria definitiva:

A Trindade não é uma fórmula que se deixa transpor por uma simples dedução analógica: ela é muito mais um horizonte transcendente, um lugar no qual situar-se sempre novamente, uma história de amor na qual inserir-se através de escolhas de justiça e de liberdade, manifestadas através das obras e nos dias dos homens. Num mundo no qual a pergunta mais forte parece ser aquela do sentido, a ‘pátria trinitária’ se oferece como a boa notícia, a meta do nosso andar que dá luz à estrada, companhia do presente, força para o caminho, memória das origens radicadas e fundadas no amor (cf. Ef 3,17).³²³

A especificidade da reflexão do autor consiste em tratar de tema tão denso e complexo a partir de categorias pertencentes ao cotidiano das pessoas (SILÊNCIO, PALAVRA, ENCONTRO...) e, desse modo, abrir o leque de compreensão do mistério a um número maior de interlocutores.

Apregoar a história como destinatária da revelação de Deus atribui ao sujeito atual, protagonista dessa história, o papel central de recuperação e redescoberta de seu ser no

³²² A Trindade comunga de uma única substância e pericoreticamente as pessoas são um só Deus: “[...] cada uma das Pessoas divinas está em cada uma das outras, e todas em cada uma, e cada uma em todas estão em todas, e todas são somente um” (AGOSTINHO. *A trindade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 231).

³²³ FORTE, B. *La Trinità: fonte di ispirazione per la comunità dei popoli europei*, op cit., p. 34. Importa destacar que no Novo Testamento não existe ainda formulada uma doutrina trinitária. Lentamente se forma a consciência clara da igualdade entre o Pai, o Filho e o Espírito: um só Deus. Verifica-se no Novo Testamento a presença da fé trinitária expressa por meio de doxologias e da catequese, particularmente batismal. Cf.: Mt 28,19; At 8,16; 2Cor 13, 13; 1Cor 12, 4-6; Rm 15,30.

mundo. Trindade e história conjugam-se e apresentam-se como alteridades a interpelar o ser humano, conforme expresso pela reflexão do autor demonstrada a seguir.

4.1.2 Trindade e história

“A *Trindade como história*” é a obra por excelência na qual Bruno Forte investiga a relação entre Deus Trindade e o mundo. A obra se divide em quatro pontos fundamentais: Trindade e história; a Trindade na história; a Trindade como história e a história na Trindade. Mediante esse esquema prévio, arquiteta o quarto volume da “*Simbólica Eclesial*”, segundo redigido (1985), logo após “*Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*” (1981).

A relação entre a Trindade e a história constitui o núcleo da reflexão teológica do autor. Ponto de partida de seu fazer teológico, como já explicitado. Bruno Forte privilegia abordar os tratados teológicos a partir da relação intrínseca de Deus com a história. Para estabelecer tal relação, utiliza a imagem do ventre materno com conotação originária e afetiva a fim de designar a especificidade e dinamismo fecundo desse encontro³²⁴.

³²⁴ Afirma o teólogo: “Nella fede della chiesa nascente la Trinità rivela dunque il senso della storia: muovendo dal Padre per il Figlio nello Spirito (*protologia*), la vicenda ritorna nello Spirito per il Figlio al Padre (*eschaton*) [...] **La Trinità è il grembo della storia**, la patria del tempo, il luogo del vivere, del morire e della vittoria sulla morte” (FORTE, B. *Trinità come storia*, op. cit., p. 58, grifo nosso). A edição brasileira equivocadamente traduz o trecho em negrito por: “A Trindade é o seio da história” (FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 56). Tal tradução enfraquece o sentido da expressão corrente na linguagem teológica de Bruno Forte (*grembo*), segundo a qual a Trindade é o “útero”, “ventre materno” da história. O conteúdo teológico expresso por *grembo* equivale ao sentido de *rahahim* (entranhas de Deus), utilizado nas Escrituras. Indica que tudo é criado pelo Deus Trindade: vem do Pai, por meio do Cristo na força do Espírito: “Uma palavra hebraica exprime da forma mais densa possível a característica peculiar do Deus do povo eleito, o Pai de Israel: ela traduz o amor de Deus com a imagem vigorosa das entranhas de uma mãe, ‘rahahim’. Deus está visceralmente, entranhavelmente enamorado pela criatura humana: além de ser o Pai da ‘hesed’, do amor, da caridade forte e fiel, o Deus bíblico é igualmente o pai da ternura e da misericórdia” (FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 78). “Seio”, por sua vez, indica intimidade, mas não comporta a força expressa em “*grembo della storia*”. Traduzir *grembo* por seio compromete o sentido de *seno*, categoria também utilizada por Bruno Forte. Quando se trata de “seio”, assim procede o autor: “La liturgia si compie infine nello Spirito Santo: **nel seno della Trinità** la teologia occidentale pensa lo Spirito come il legame dell’amore eterno” (FORTE, B. *L’eternità nel tempo*, op. cit., p. 271, grifo nosso). Em contato via e-mail, Bruno Forte esclarece o significado da afirmação “*Nel seno della Trinità*”, a qual indica segundo o teólogo: “Partecipazione alla vita divina della creatura personale e immanenza dell’amore trinitario nel profondo di tutto ciò che esiste”. (FORTE, B. Publicação eletrônica [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <omarperrou@ yahoo.com.br> em 17 jan. 2011.). O autor também utiliza tal expressão, segundo se constata, para indicar a participação pessoal no amor trinitário. Já o conteúdo teológico expresso por *grembo* relaciona-se ao depreendido de *seno*, entretanto condensa especificidade importante para a devida compreensão da teologia fortiana. Outro exemplo de utilização de *grembo*: “Ed così che – attraverso la rivelazione nel Figlio e la missione dello Spirito – la Trinità vieni ad offrirsi come l’origine, **il grembo** e la patria dell’amore” (FORTE, B. *Per una teologia del dialogo come teologia dell’amore. Asprenas*, Napoli, n. 34, p. 07-15, 1987. p. 12, grifo nosso). O teólogo também esclarece o significado da afirmação *La Trinità è il grembo della storia*: “Tutto è stato creato in Dio Trinità, dal Padre, per mezzo di Cristo e in vista di Lui, nella forza dello Spirito. ‘In Lui viviamo, ci muoviamo e siamo’” (FORTE, B. Publicação eletrônica [mensagem pessoal], op. cit.).

Afirmar a Trindade na história possibilita realizar a passagem da compreensão do tratado trinitário expresso em linguagem filosófica e metafísica à compreensão histórico-salvífica. Ao Deus argumentado dos filósofos precede o Deus narrado pelos pais na fé. Desse modo, se efetua o deslocamento da concepção e imagem de Deus como o grande revelador da verdade à realidade interpelante como autocomunicação de Deus. Inversão significativa a ressaltar a proximidade do advento de Deus na história³²⁵.

A Trindade como história avança no sentido de reconhecer a imanência na economia da salvação e buscar compreender, a partir do evento pascal, o relato da história de cada uma das pessoas, indissoluvelmente unidas entre si. A Trindade como história eterna do amor desvenda verdadeiramente o ser humano a si próprio e lhe dá a conhecer a sua altíssima vocação³²⁶.

A história na Trindade, por sua vez, conclama a compreensão do sentido da história a partir do horizonte trinitário e enfatiza a abertura humana para o infinito divino. O ser humano constitui o vértice da criação e participa da vida trinitária por meio da promoção da paz, da justiça, da reconciliação e da solidariedade.

Não se pode perder de vista as implicações do horizonte da história relativas ao ser humano. Presente, passado e futuro são categorias contingentes e referem-se especificamente, desse modo, ao ser humano e não à Trindade. Delineia-se o âmbito da novidade da revelação cristã: a Eternidade habita o tempo, significa-o e ultrapassa a transitoriedade da história ao irromper o amor divino no mundo. Ao se abrir para a alteridade da criação, o amor eterno abraça o risco da liberdade da criatura capaz de recusá-lo. A possibilidade do sofrimento de Deus nasce em função do amor. Somente aquele que ama pode sofrer e porque Deus é amor, sofre a dor do mundo. O Pai sofre o abandono do filho e a recusa de seu amor e se regozija pela volta dos que se perderam (Cf. Lc 15, 11s). Daí, para Bruno Forte, a especificidade do amor como meio de se falar e compreender o mistério divino presente na história.

Ao se voltar para a análise dos acontecimentos históricos, Bruno Forte utiliza metáforas ilustrativas da condição humana em meio às adversidades próprias de seu tempo. Tais metáforas apresentam intencionalidade teológica específica e as ocorrências de seu emprego se dão de modo expressivo (e não simplesmente exclusivo), nas obras destinadas ao diálogo com o público mais abrangente. Desse modo, o autor difunde suas ideias por meio das

³²⁵ Desse modo: “Il Dio della fede ebraico-cristiana è il Dio dell'avvento, l'Eterno che ha tempo per l'uomo. Venendo nella storia, Egli dischiude il cammino, accende l'attesa, offre una promessa sempre più grande del compimento realizzato” (FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 18).

³²⁶ Cf. FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 152.

metáforas privilegiadas. Por esse motivo, propõe-se a análise do conteúdo teológico constitutivo de duas principais metáforas fortianas a retratar esforço intelectivo no intuito de propor limite e resistência aos extremos opostos da valorização absoluta da razão (modernidade) e do crescente êxito niilista (contemporaneidade).

4.1.3 O conteúdo teológico presente nas metáforas fortianas e a possibilidade da passagem da religiosidade à fé

Dentre as principais metáforas utilizadas por Bruno Forte, elegem-se para a presente abordagem as imagens da “luz” e da “noite no mundo”. Ambas apresentam grande relação entre si: no primeiro momento descortinam as angústias vividas pelo ser humano e em seguida constituem ponto de partida para Bruno Forte propor percurso possível para a saída da crise constatada. As sucintas conclusões explicitadas a seguir, derivam da análise do paralelo e afinidade dos contextos das ocorrências, bem como da comparação das conclusões apresentadas pelo próprio autor.

Justifica-se a abordagem de tais metáforas, por vezes já tão claras, no intuito de se manter a fidelidade à proposta do autor ao demonstrar o cuidado de dialogar com o público ainda não propriamente iniciado no discurso teológico. Tal peculiaridade deve ser contemplada no presente trabalho. Mais: as metáforas teológicas utilizadas por Bruno Forte auxiliam a passagem da crescente religiosidade pós-moderna à fé. Não promovem a transição do niilismo e do ateísmo para a fé cristã, pois os interlocutores niilistas e ateus não as reconhecem como alteridades com as quais se deva dialogar. Entretanto, constituem via possível de ascensão da religiosidade à fé no Deus Trindade, por tomarem como ponto de partida fundamental o horizonte de fé do sujeito atual e por o interpelarem desde seu contexto hermenêutico.

4.1.3.1 A metáfora da luz e a crítica à modernidade

A luz designa, na perspectiva do teólogo, a imagem das esperanças absolutas creditadas na força e primazia da “iluminada” razão humana - confiança típica da modernidade. De encontro a essa afirmação, o antropocentrismo expressa a máxima da racionalidade desse período. Por sua vez, tal luminosidade condensa as ideologias do suposto alcance da idade adulta do sujeito e do surgimento de um mundo melhor. Gradativamente as pretensões da modernidade revelam face perversa e violenta, assim como atingem seu limite.

Tal modelo ideológico entra em crise, justamente pela falência das presunções a sustentá-lo³²⁷. A “vontade de poder”, na perspectiva nietzschiana, já traz consigo o potencial de destruição, segundo considera Bruno Forte, e gradativamente se instala crise a assolar a modernidade.

A concepção acerca da história sofre o impacto do advento e da crise da modernidade, e reconfigura o modo pelo qual o ser humano considera relevante a questão de Deus. Tanto a supremacia da razão quanto a falência das ideologias, marginalizam o Deus Trindade da vivência e da práxis dos cristãos:

A falência histórica dos modelos ideológicos que dominaram o tempo da modernidade parece indicar o inevitável naufrágio de todo otimismo ingênuo acerca da condição humana. O êxito do niilismo parece a muitos fato irrevogável: para tantos ‘órfãos das ideologia’ parece não haver saída possível além do desmantelar-se de todo horizonte de sentido, do triunfo do *vazio*, da renúncia a fortes motivações e às grandes evidências éticas (pense-se, por exemplo, no ‘pensamento débil’ e nas expressões da chamada ‘cultura radical’). A parábola da época moderna, o processo que vai da embriaguez das visões totais do mundo e da vida e suas crises parecem desembocar num resultado extremo, que pode ser descrito como cultura da ‘decadência’.³²⁸

Tal cultura da decadência apresenta radical desafio à teologia, cada vez mais interpelada pela crise de sentido e pela necessidade de se posicionar perante as novas demandas. A proposta de Bruno Forte, ao resgatar o sentido da história à luz da revelação cristã, converge no esforço de tornar relevante o Deus Trindade para o mundo de hoje.

À queda da luz, sucede a treva da ausência de fundamento e de angústia do ser humano a delinear negativamente, segundo Bruno Forte, o tempo da “noite do mundo”, o qual positivamente abre espaço para a pergunta sobre Deus.

4.1.3.2 A noite do mundo e o caminho de volta para Deus

Como se demonstrou na compreensão de Bruno Forte, o ocaso das ideologias cede lugar ao tempo da noite do mundo, tempo marcado pela pobreza de sentido, de espiritualidade, da perda dos horizontes, a ponto de não mais se reconhecer a falta de Deus como ausência. O teólogo recorda o fato de a “morte de Deus” anunciada por Nietzsche não ter gerado sujeitos mais felizes ou autônomos, antes mais solitários e violentos, como comprovam as guerras e

³²⁷ Sobre a metáfora da luz escreve Bruno Forte: “Sì, ma questa metafora della luce della ragione, ovvero del sole dell'avvenire, si è rivelata inevitabilmente tragica: perché la pretesa della modernità di illuminare tutto, trasforma la ‘luce’ in sorgente di violenza. Ecco il doppio, ambiguo volto della modernità: che da una parte stimola all'emancipazione, dall'altra impone le pretese della ragione totalizzante, del trionfo dell'identità” (FORTE, B. *Una teologia per la vita*, op. cit., p. 147-148).

³²⁸ FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 9, grifo do autor.

massacres ao longo de todo o século XX³²⁹. Desse modo, a angústia e o vazio imperam no coração do ser humano, cada vez mais destituído do vínculo a valores determinados e crenças pré-estabelecidas. Consequentemente, o cenário de desaparecimento do sentimento de pertença conduz à necessidade, na perspectiva de Bruno Forte, de se trilhar o caminho de reencontro com Deus. Compete, portanto, à teologia atual, suscitar a nostalgia de Deus.

É verdade que da noite não se sai facilmente. De fato, em sua rejeição crítica dos mundos ideológicos, a pós-modernidade nada mais é do que uma forma invertida deles, de maneira que a sede de plenitude da razão emancipada pode tornar-se uma nova totalidade, a do negativo que abrange todas as coisas. No entanto, aparece na inquietude pós-moderna uma espécie de busca pelo Outro, do hóspede pelo qual se anseia e, ao mesmo tempo, que perturba. Fugir da presunção totalitária da razão moderna exige confessar uma alteridade que destrua o domínio do sujeito e se ofereça como origem e fim.³³⁰

À luz dessa inquietante e constatada busca pelo outro, na perspectiva do autor, o ser humano em atitude discipular deve confiar-se a Deus³³¹ e erguer sempre a oração: “Ó insondável Mistério que, revelando-Te, Te escondes e contagiando-nos com o Teu amor, suscita em nós uma ardente sede de Ti, dá-nos a fidelidade na procura, a ânsia da descoberta, a doce consolação do já possuir-Te e a santa inquietude do ainda não te possuir”³³². Tal discurso metafórico, embora não encontre brechas para ressoar nos espíritos niilistas, apresenta-se pertinente por propor passagem concreta da religiosidade à fé.

³²⁹ Cf. FORTE, B. *Dom Bruno Forte*: na noite do mundo, homem sente nostalgia de Deus. União da Vitória-PR, mar. 2011. Disponível em: <<http://procio.com.br/site/2011/03/dom-bruno-forte-na-noite-do-mundo-homem-sente-nostalgia-de-deus/>>. Acesso em: 17 mar. 2011. Associada à imagem da “noite do mundo”, Bruno Forte classifica o período atual com a imagem do naufrágio: “[...] la condizione post-moderna è al tempo stesso quello dello spettatore e del naufrago, del loro identificarsi. Ecco perché l’immagine di Blumenberg – che segnala la crisi di tutti gli ancoraggi e tutti i riferimenti sicuri i assoluti – si collega direttamente all’altra, usata dal sociologo Zigmunt Bauman, della ‘modernità liquida’ dove non ci sono più ancoraggi o certezze, dove sembra che tutto sia fluido. Eppure, sia Blumenberg che Bauman cercano in questo mare della insegurezza post-moderna la possibilità di una ulteriorità: costruire, assemblare con tavole che forse provengono da altri naufragi, una barca con cui continuare il viaggio... Insomma, nel grande mare della liquidità post-moderna occorre ritrovare il valore infinito della persona, dell’uomo immagine di Dio, e ritrovarsi in una fraternità di persone che si riconoscono accomunate davanti al Padre-Madre celeste di tutti: è il progetto che dobbiamo perseguiro se vogliamo uscire dalla crisi” (FORTE, B. *Intervista al Revmo. Mons. Bruno Forte* – Arcivescovo di Chieti-Vasto. 2009. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacatolica.it/cci_new/documenti_diocesi/55/2009-05/22-195/INTERVISTA%20sulla%20crisi.pdf>. Acesso em: 09 jun. 2009). Em outro trecho afirma: “A metáfora do ‘naufrágio com espectador’ mostra exatamente como todos os protagonistas da complexidade atual são filhos da crise da época moderna, ao mesmo tempo náufragos e espectadores do naufrágio e – por isso mesmo – como neles já se esboça na deriva ao menos uma resistência inicial a ela” (FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 11). Apesar de tal constatação, o autor não demonstra como se constrói a nau em pleno mar revolto.

³³⁰ FORTE, B. *Dom Bruno Forte*: na noite do mundo, homem sente nostalgia de Deus, op. cit., 2011.

³³¹ “Abbandono: chiuse le palpebre, baciare dal sole, calda la sabbia dai riflessi d’oro, prossima l’eco raccolta del maré – solo, perdutamente abbandonato in Te, mio Tutto” (FORTE, B. *Il libro del viandante e dell’amore divino*: opera poetica. Firenze: Piemme, 2003. p. 48).

³³² FORTE, B. *O mendicante do céu*, op. cit., p. 57-58.

Em um mundo imerso nas trevas e na angústia do existir, o autor propõe, à luz do Filho em comunhão com a Trindade, a redescoberta dos valores últimos, como se apresenta a seguir.

4.2 Em busca de sentido: o êxodo do Filho e o caminho do discipulado à luz da Trindade

“Somos filhos no Filho” (Rm 8, 15-17; Gl 4, 4-7).

A teologia trinitária da revelação na história propõe o caminho trilhado pelo Filho, caracterizado pelo êxodo e entrega de si, como via modelar para o ser humano pautar o percurso existencial-espiritual de crescimento pessoal e busca de sentido.

4.2.1 O tríplice êxodo do Filho

A teologia de Bruno Forte reflete acerca da condição de saída e desprendimento da PALAVRA ao assumir o humano, caracterizada como entrega e oferta generosa, denominada como o tríplice êxodo do Filho. A essa altura da reflexão revela-se nitidamente a relação entre as categorias utilizadas pelo teólogo e a Trindade, na tentativa de se aproximar conceitualmente do mistério a extrapolar toda tentativa de apreensão.

No primeiro momento, Jesus se oferece como a PALAVRA vinda do SILÊNCIO. Êxodo do Pai, saído de si por amor ao ser humano (*exitus a Deo*), revela por meio de sua vida o amor e a ternura de Deus. As opções fundamentais assumidas pelo Jesus histórico situam-no em confronto com o poder político da época e culminam na condenação à morte de cruz. A entrega de Jesus na cruz não comporta passividade ou resignação. Implica o protagonismo desafiador de abandonar-se em prol da humanidade. Exige a radicalidade de se levar até as últimas consequências a missão assumida. Mediante a entrega na cruz, Jesus realiza o êxodo de si mesmo (*exitus a se*), vítima sacrificial no despojamento total de si em prol da humanidade.

O testemunho dado pelos primeiros discípulos, bem como os relatos pascais, atestam que a vida vence a morte. Jesus ressuscitou, é o Cristo, o Senhor. Pela vitória da ressurreição a PALAVRA retorna ao SILÊNCIO, êxodo para o Pai (*reditus ad Deum*). Assim sendo:

‘O 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 ou do pessimismo niilista e, de modo geral, a prisão de um mundo sem Deus: e é à luz desse êxodo que se pode compreender, em toda 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 plena autocomunicação da vida divina.³³³

O triplíce êxodo de Jesus, marcado pela iniciativa livre e gratuita da autocomunicação divina, evoca os discípulos a trilharem o percurso do êxodo pessoal em direção ao advento do Deus que vem. Em consonância com a antropologia cristã, a linguagem de Bruno Forte utilizada para expressar o mistério trinitário agora se aplica à condição humana, imagem e semelhança do Criador (Cf. Gn 1, 26a).

4.2.2 O triplíce êxodo do discípulo

Por meio da acolhida do amor do Pai, no seguimento fiel ao Filho e na força do Espírito Santo, o discípulo põe-se a caminho rumo à Pátria definitiva, em obediência ao convite do Deus Trindade. Para Bruno Forte, ao triplíce êxodo de Jesus corresponde o triplíce êxodo do discípulo, instigado a significar a própria existência e a efetivar o encontro pessoal com Deus: “[...] na época pós-moderna será precisamente o ‘Amor crucificado’ – tal como é proposto nestas páginas à luz do triplíce ‘êxodo’ de Jesus, aquilo que melhor se perfila como centro e coração da boa-nova”³³⁴.

À luz do triplíce êxodo do Filho, os êxodos do discípulo se concretizam mediante a fidelidade da resposta humana aos apelos da revelação divina e se caracterizam como vias de manifestação da presença de Deus no mundo. Ambos fundamentam a tarefa missionária fundada no seguimento do Missionário do Pai. O triplíce êxodo de Jesus fundamenta e sustenta a busca empreendida pelo ser humano chamado a ser discípulo do Único (primeiro êxodo). Em face da ausência do sentido, da renúncia de amar e de se colocar a perguntar pela razão última da vida, tão características da pós-modernidade, o ser humano “está chamado a ser *testemunha do sentido* da vida e da história”³³⁵ e a apaixonar-se pela Verdade, a única que liberta e salva³³⁶. Esta última afirmação suscita um problema: como se pensar o diálogo inter-religioso a partir da proclamação da verdade cristã como a única Verdade, atitude característica do discípulo do Único? A cristologia pós Vaticano II, chamada a testemunhar a singularidade de Jesus, se vincula à necessidade do diálogo e do confronto com as religiões.

³³³ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 47.

³³⁴ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 180-181.

³³⁵ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 115, grifo do autor.

³³⁶ Cf. FORTE, B. Anunciar hoje Jesus Cristo, único salvador. *Teocomunicação - Revista Trimestral de Teologia*, Porto Alegre, v. 33, n. 142, p. 751-765, dez. 2003. p. 762.

Em perspectiva ecumênica, Bruno Forte privilegia o diálogo com as outras religiões no intuito de se depreender o *novum* da mensagem cristã:

Por isso a reflexão sobre as relações entre o cristianismo e as religiões – a principiar por aquela fundante e exclusiva com a fé de Israel, para ir ao encontro de outra grande religião monoteísta, o islã, e tocar enfim o diálogo com as demais religiões universais – poderá ser de grande utilidade para discernir a ‘essência do cristianismo’, objeto de nossa pesquisa.³³⁷

Bruno Forte destaca o desafio de se reconhecer as religiões como expressão da autotranscendência humana para o mistério e também como possíveis lugares da autocomunicação divina. Nessa perspectiva, para além da proclamação de uma verdade objetiva, urge admitir o valor da experiência religiosa do outro³³⁸.

O segundo êxodo caracteriza-se pelo chamado dirigido ao cristão: tornar-se servo por amor. Tal êxodo exige a vivência da saída de si no seguimento ao Filho. Compreende a acolhida do próximo e o exercício da caridade, sobretudo para com os pobres e necessitados, principais destinatários do Reino (Cf. Lc 4,18). “Crer em Deus é o movimento do êxodo do coração, entrega de si; [...] acolhimento expresso e reflexo do mundo que vem do alto nas obras e nos dias dos homens”³³⁹.

Por fim, o cristão deve ser testemunha do sentido da vida e da história. Diante do vazio niilista urge “reencontrar a força da *paixão pela verdade*, na qual se funda, da maneira mais autêntica, a vida eclesial”³⁴⁰. Aqui não se trata apenas de significar a própria vida, mas de testemunhar a esperança perante o mundo, como serviço e dom oferecido ao outro.

Diante do cenário atual, e em contraponto ao tríplice êxodo do discípulo, arroga-se *a priori* o tríplice exílio do discípulo, conforme aqui se comprehende, a caminho da recuperação

³³⁷ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 29. Acerca da essência do cristianismo, o autor conclui: “A eternidade entrou no tempo, para que o tempo pudesse entrar na eternidade. Esta é a essência do cristianismo, sua verdade simples e grandiosa, tão eloquente hoje como nos primórdios do movimento cristão” (FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 178).

³³⁸ Cf. FORTE, B. La cristología hoy, op. cit., p. 347. Para o autor: “[...] el diálogo con las religiones ‘debe ser conducido y llevado a término con la convicción de que la Iglesia es el camino ordinario de salvación y que sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación’ (RM 55). Ni este diálogo – en cuanto unido al deber de proclamar la verdad evangélica – debe considerarse instrumental, pues conjuga la fidelidad irrenunciable a la identidad del discípulo de Cristo con el reconocimiento de los *semina Verbi* donde quiera que estés presentes, y que justamente por essa fidelidad es posible” (FORTE, B. La cristología hoy, op. cit., p. 349).

³³⁹ FORTE, B. *Teología como companhia, memória e profecía*, op. cit., p. 54.

³⁴⁰ Cf. FORTE, B. *Anunciar hoje Jesus Cristo, único salvador*, op. cit., p. 764, grifo do autor.

da situação peregrina de êxodo exposta por Bruno Forte³⁴¹. O discípulo do Único (expressão impactante muito utilizada pelo teólogo) depara-se diante da crescente relativização da verdade e do conflito das diversas interpretações a tecer a realidade. Nesse contexto, se propor verdade única soa um tanto violento e arbitrário. Urge ao discípulo do Único, fiel ao fundamento de sua fé, vivenciar a verdade que salva, ciente de se tratar de uma interpretação privilegiada, exclusiva para os cristãos. Verdade absoluta para os que crêem e uma verdade dentre outras para aqueles que compartilham interpretações diversas. Desse modo, a mensagem cristã pode ser transmitida no diálogo e no respeito a outras culturas e visões de mundo. Testemunhar o sentido da esperança e da fé, por um lado possibilita a vivência das próprias convicções; por outro, favorece o anúncio da verdade revelada. Caminho de superação do exílio niilista. O ponto de encontro e identidade da missão do discípulo à luz do Filho reside no desafio de propagar o amor: linguagem universal capaz de promover grandes transformações concretas na vida do ser humano. Anterior à afirmação do Único há de se vivenciar e testemunhar o amor, uma vez que a prática da caridade prepara o solo para a acolhida da semente da possibilidade do acesso à verdade revelada.

Para Bruno Forte, o cristão deve se inspirar nos movimentos de êxodo realizados pelo Filho, uma vez que “é esse tríplice êxodo que vem quebrar o círculo fechado da razão ideológica ou do pessimismo niilista e, de modo geral, a prisão de um mundo sem Deus”³⁴². Em sintonia com a missão do discípulo, a Igreja há de testemunhar no mundo a comunhão do Deus Trindade e, peregrina no tempo³⁴³, atualizar na história a novidade da mensagem da revelação cristã. A Trindade apresenta-se como força e inspiração para que a Igreja cumpra no mundo a missão que lhe é confiada.

4.2.3 A Igreja, ícone da Trindade

“A Igreja é ícone da Trindade Santa; na comunhão, estrutura-se à imagem e semelhança da comunhão trinitária”³⁴⁴.

A eclesiologia desenvolvida por Bruno Forte, em sintonia com os escritos do autor,

³⁴¹ Conforme já aludido, para Bruno Forte, o verdadeiro exílio não se inicia quando se deixa a pátria, mas quando não mais se sente a nostalgia da pátria (Cf. FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 17). A pós-modernidade tem a marca da ausência da nostalgia da pátria configurando-se, desse modo, como período predominantemente de exílio.

³⁴² FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 47.

³⁴³ Cf. FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 101.

³⁴⁴ FORTE, B. *A Igreja: ícone da Trindade*. São Paulo: Loyola, 1987. p. 22.

caracteriza-se pelo predomínio do acento trinitário ao apresentar a Igreja como comunhão nascida da Trindade graças à missão do Filho e do Espírito Santo³⁴⁵. Enquanto eclesiologia trinitária, se estrutura à imagem da comunhão intradivina e caminha rumo à pátria celeste mediante o longo peregrinar histórico. A Trindade, fonte da Igreja, constitui sua própria meta. Origem e a pátria para a qual se encaminha o povo peregrino, a Trindade: “é o ‘já’ e o ‘ainda não’ da Igreja, o passado fontal e o futuro da promissão, o início e o fim”³⁴⁶.

Enquanto manifestação histórica, a Igreja se oferece como o lugar do encontro entre a iniciativa divina e a obra humana, a presença da Trindade no tempo e do tempo na Trindade. Para os crentes se apresenta irredutível a abordagem puramente humana, não obstante ser a Igreja de homens plenamente viventes na história³⁴⁷. Lugar hermenêutico da revelação do Deus Trindade, a Igreja conserva o conteúdo da revelação recebida pelas Escrituras e pelo testemunho dos apóstolos, o transmite ao mundo de hoje e o reinterpreta no intuito de atualizar a mensagem divina:

Participando da sacramentalidade originária do Cristo, a própria Igreja é portanto, no tempo, sacramento de salvação, forma concreta, historicamente determinada, da participação na vida divina no tempo dos homens, ‘Corpo de Cristo’, ‘Templo do Espírito’, ‘ícone da Trindade’: nesse sentido a Igreja é a mediação histórica viva da revelação, o fazer-se presente da Palavra e do Silêncio de Deus à existência humana na força do Espírito. Ela é o mistério do encontro na sua forma comunitária e social, o povo criado pela Palavra para adorar o Silêncio e reconduzir à Origem, em virtude da força do Consolador, os filhos de Deus dispersos.³⁴⁸

Diante da crise do vazio pós-moderno, a Igreja se comprehende capaz de oferecer proposta de sentido para o ser humano. Entre a crise da razão adulta seguida pelo consequentemente fracasso de suas pretensões absolutas, e a crescente propagação do niilismo, a Igreja emerge não simplesmente como uma terceira via. Antes implica percurso específico, conforme aqui se depreende, em que a finitude do “eu” não é vencida pela ilusória potência do sujeito, antes acolhida e reconciliada pela gratuita autocomunicação do Outro³⁴⁹.

A experiência da vida em comunidade, a escuta da Palavra, bem como a celebração e a

³⁴⁵ “La lettura trinitaria della comunione ecclesiale si estende dall’origine al presente della Chiesa: la Trinità si offre come la risposta ricca e inesauribile non solo alla domanda ‘da dove viene la Chiesa?’, ma anche a quella su che cosa sia la Chiesa” (FORTE, B. *La Chiesa della Trinità*: saggio sul mistero della chiesa comumione e missione. Milano: San Paolo, 1995. v. 5, p. 72). Considerar também: “Le origini della Chiesa sono nascoste nel più profondo del mistero di Dio, lì dove da sempre è iniziato l’amore, lì dove sempre inizia e sempre ritorna” (FORTE, B. *La Chiesa della Trinità*, op. cit., p. 79).

³⁴⁶ FORTE, B. *A Igreja: ícone da Trindade*, op. cit., p. 23.

³⁴⁷ Cf. FORTE, B. *A Igreja: ícone da Trindade*, op. cit., p. 17.

³⁴⁸ FORTE, B. *A experiência de Deus em Jesus Cristo*, op. cit., p. 77.

³⁴⁹ Cf. FORTE, B. *La Chiesa della Trinità*, op. cit., p. 10.

partilha da Eucaristia, mediadas pela Igreja, configuram-se via de encontro com o Deus Trindade. A comunhão eclesial concretiza a participação histórica da unidade trinitária; e a teologia enquanto consciência crítica da Igreja, deve se manter aberta ao diálogo com o mundo contemporâneo no respeito às diferenças. A Igreja, ícone da Trindade, há de protagonizar atitudes de abertura e acolhida em perspectiva ecumênica³⁵⁰.

O Concílio Vaticano II redescobre a profundidade trinitária da Igreja, sobretudo à luz dos movimentos bíblico e litúrgico, e afirma a comunhão como realização da Igreja enquanto ícone vivencial da Trindade. A unidade do ser humano entre si e com Deus, resgatada na obra de reconciliação do Verbo Encarnado, atualiza-se historicamente por meio da comunhão eclesial. A teologia de Bruno Forte interpela à Igreja a voltar-se atentamente para o niilismo em curso e por meio do diálogo com o sujeito atual, exercer o papel de questionadora da realidade e guia de possíveis caminhos.

Para além da reflexão eclesiológica, o teólogo privilegia a discussão sobre a beleza, explicitada a seguir, como via de aproximação do mistério de Deus.

4.3 A via da beleza na reflexão teológica de Bruno Forte como alternativa à angústia niilista advinda do vazio contemporâneo

[...] a reflexão sobre Deus e sobre todas as coisas em Deus é inseparável da reflexão sobre a beleza: o teólogo ao falar de Deus fala da Beleza e ao falar de tudo o que é belo neste mundo, remete continuamente Àquele que é a fonte e a meta de toda beleza.³⁵¹

4.3.1 A beleza como caminho de aproximação ao mistério de Deus

A reflexão de Bruno Forte sobre a beleza elege como ponto de partida fundamental o advento da livre iniciativa de Deus que vem até o ser humano. O ápice da beleza da revelação cristã implica o mistério do oferecimento do Todo (Deus) no fragmento (história), enquanto evento de doação divina e da consequente superação da distância infinita entre criador e

³⁵⁰ Cf. FORTE, B. *A Igreja: ícone da Trindade*, op. cit., p. 72-73.

³⁵¹ FORTE, B. *A porta da beleza*, op. cit., p. 12. Acerca da referida obra escreve Libanio: “Estilo e linguagem poéticos, muito ricos em paradoxos, contrastes, jogo de imagens que tornam a leitura um prazer estético. As ideias, às vezes, se perdem nas brumas poéticas do estilo ou nas espumas abundantes da linguagem. Mas sempre produz um prazer no leitor que segue agraciado por citações muito bem escolhidas, sejam dos autores estudados, sejam de outros. Predomina sempre o aspecto da beleza” (FORTE, B. *La porta della bellezza: per un'estetica teologica*. 3. ed. Brescia: Morcelliana, 2000. 151 p. Recensão de: LIBANIO, J. B. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 33, n. 89, p. 134-135, jan./abr. 2001. p. 135).

criatura, por meio do envio do Filho³⁵². O Filho encarnado revela a verdade do ser humano:

A verdade do homem não nasce pois do homem: este é receptividade radical, acolhimento de um amor que o criou e continuamente o renova no ato do dom de existir. É a real inversão da perspectiva orgulhosa da modernidade ocidental: o protagonismo do sujeito é vencido pelo esplendor da luz que sozinho o resgata a si mesmo. E a luz vem para o homem, irradia-se sobre ele, não dele, como mostra a singular prospectiva do ícone.³⁵³

Desse modo, a encarnação do Verbo rompe a lógica da racionalidade moderna e suscita a pergunta acerca das condições de possibilidade do infinito habitar o finito, justamente por trazer à tona a gratuitude da *kēnōsis* divina, a interpelar a história. Para o autor, o Todo habita o fragmento da fragilidade da existência humana, mediante a força de uma doação originária. Ao ser humano compete reconhecê-lo e acolhê-lo como presença amorosa e misteriosa, a revelar/ocultar a sua face e a expressar o terno convite à abertura ao Deus Trindade: “Ao plano de mera criatura se une, pois, o novo e totalmente gratuito plano da redenção e da elevação da natureza humana à participação da vida divina trinitária”³⁵⁴. A teologia de Bruno Forte exalta incansavelmente a proximidade de Deus, bem como a fidelidade de seu amor para com o ser humano – ambas expressas por meio da encarnação divina³⁵⁵.

Por definição, Bruno Forte comprehende a via da beleza como possibilidade de promoção da abertura humana à irrupção do Todo (o Infinito) no fragmento (finito). Caminho possível para o reconhecimento do mistério da autocomunicação divina e para o anúncio da alegria da salvação³⁵⁶. Para o teólogo, revisitar a linguagem da beleza na memória teológica do Ocidente se apresenta como condição necessária para se responder à pergunta decisiva acerca

³⁵² Cf. FORTE, B. *A porta da beleza*, op. cit., p. 5. Embora Bruno Forte introduza a referida obra com a expressão “Belo é o oferecer-se do todo no fragmento”, nesse momento inicial o autor não menciona a fonte da qual praticamente a copia, a saber: BALTHASAR, H. U. *Das ganze im fragmente: aspekte der geschichtstheologie*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1963. Tal menção surgirá apenas posteriormente no capítulo quinto, destinado à glória da beleza, de Balthasar.

³⁵³ FORTE, B. *A porta da beleza*, op. cit., p. 97.

³⁵⁴ FORTE, B. *A porta da beleza*, op. cit., p. 99.

³⁵⁵ Para o teólogo: “Tu non sei un Dio lontano e straniero. Tu sei il Padre, al quale il Figlio eterno, fatto uomo per noi, si rivolge col nome della tenerezza, della confidenza, dell’abbandono fiducioso e pieno: ‘Abbá’! Con Lui anche noi possiamo chiamarTi Padre, sapendo che lo sei: perché il Tuo amore non si fonda sui nostri meriti, ma unicamente sulla Tua bontà, mai stanca di cominciare ed amare” (FORTE, B. *Pater, Ave, Gloria: un commento spirituale*. Milano: San Paolo, 2011. p. 11).

³⁵⁶ Cf. FORTE, B. *Inquietudini della trascendenza*. Brescia: Morcelliana, 2005. p. 47 et seqs. As primeiras cartas pastorais de Dom Bruno Forte foram dedicadas à explicação simples, porém profunda, dos sacramentos da Igreja. Por meios delas, o teólogo se empenha na promoção do encontro do ser humano com Deus mediante a liturgia, enquanto tempo e espaço por exceléncia da celebração dos sacramentos – estes abordados à luz da reflexão teológica sobre a beleza. Tais cartas foram reunidas numa única publicação: FORTE, B. *I sacramenti e la bellezza di Dio: lettere ao popolo di Dio*. Torino: San Paolo, 2011.

da crise do pensamento moderno e de seus naufragos, justamente por favorecer o encontro com a boa-nova de Jesus. Cristo é a manifestação máxima da beleza a abrir para o ser humano a possibilidade do encontro com Deus. Desse modo:

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 gratuitude da luz divina que transfigura do íntimo também o humano frágil e humanamente inconsistente. 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 [...].³⁵⁷

Ao se abrir para a irrupção de tal beleza, o ser humano acolhe o *novum* do advento divino. Entretanto, há necessidade da adesão da fé como habitação na qual o advento encontra lugar, a fim de significar o exílio da existência humana. Nesse percurso, o Filho exerce o papel de anunciador do convite à escuta e adesão à Palavra proclamada. Essa escuta e adesão se tornam possíveis mediante a força do Espírito a nutrir a esperança humana e a conduzir ao Pai, fonte e destino do peregrinar humano³⁵⁸.

Toda a reflexão teológica de Bruno Forte sobre a beleza converge no intuito de demonstrar a magnitude do evento da revelação trinitária de Deus na história como condição de possibilidade de o ser humano reencontrar o caminho que conduz à verdade e ao bem, como se propõe a seguir.

4.3.2 A experiência da Beleza e a possibilidade de recuperação da verdade e do bem

Como se demonstrou, para Bruno Forte a salvação humana implica a via da beleza, por meio da qual se dá a expressão máxima da doação do amor de Deus. Por sua vez, o ápice da manifestação da Beleza divina se dá na cruz:

Na rocha do Calvário se ergue a Cruz da Beleza: o Verbo se diz neste mundo por via de sua ‘kenose’ suprema, daquele ‘diminuir-se’, graças ao qual – em nada constrangido pelo grande – se deixou conter pelo infinitamente pequeno, para que o esplendor eterno viesse oferecer-se na noite do mundo.³⁵⁹

³⁵⁷ FORTE, B. *A porta da beleza*, op. cit., p. 100.

³⁵⁸ Como se pode observar positivamente, a reflexão teológica de Bruno Forte sobre a beleza endossa a abordagem trinitária presente em toda a obra do autor. Por sua vez, sem igual mérito, também mantém o esquema circular de Silêncio-Palavra-Encontro, Êxodo humano-Advento divino..., agora sob o crivo de Todo-fragmento, Infinito-finito. Tal jogo de opostos perpassa os escritos sobre a beleza, o que os tornam, em certa medida, deveras repetitivos e previsíveis.

³⁵⁹ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 168.

A beleza trágica do crucificado conduz à beleza vitoriosa da ressurreição. Não há luz verdadeira, sem a vivência da experiência da cruz. Bruno Forte tematiza a beleza trágica a partir da análise de Dostoievski:

Poucos, como Dostoievski – o ‘advogado do homem’ -, perceberam a importância da beleza em relação à mais verdadeira questão que domina o coração humano: a redenção do mal, a salvação vitoriosa sobre a morte. É ao príncipe Myskin, protagonista de *O idiota*, enigmática figura do Cristo, o inocente que sofre por amor de todos – que o jovem niilista Ippolit, próximo da morte, coloca a decisiva e terrível pergunta: ‘É verdade que certa vez disseste que o mundo será salvo pela beleza? [...] Que beleza salvará o mundo?’.³⁶⁰

A essa pergunta Bruno Forte responde mais adiante:

O niilismo, em suma, só se deixa contestar somente partindo de seu interior, somente das trevas da Sexta-Feira Santa, onde Deus sofre e morre por amor ao mundo, é possível proclamar a vitória da vida da beleza, porque aquela morte é a morte da morte. Exatamente aqui está a tragicidade que não se pode eliminar do conhecimento do belo: **não se chega à luz senão através da cruz**; não se entra na vida, senão conhecendo a morte. Por isso a fé deve passar pela luta da dúvida, a afirmação pela noite da negação e a verdade abrir caminho no escândalo e nas trevas mais densas. Assim foi para Deus e assim deverá ser para o discípulo [...].³⁶¹

Para além da Beleza revelada na cruz, permanece ainda a reserva de sentido oculta, característica do paradoxo da revelação cristã:

Estar em face desta beleza última – objeto da esperança teologal e da visão prometida – eis o dom e o desafio oferecido ao olhar de quem tem fé, contanto que olhe para Aquele em quem foi transposto de uma vez por todas o limiar: Cristo, o Bom Pastor, abandonado e ressuscitado, penhor e antecipação da gloriosa Beleza precisamente em sua carne crucificada e entregue.³⁶²

A teologia de Bruno Forte exalta a oferta do crucificado como evento por excelência dotado de beleza capaz de salvar o mundo. Beleza a enaltecer o humano, pois o assume mediante a encarnação (e não a concorrer com ele) e o redime por meio da cruz. Bruno Forte, ao contrapor a verdade revelada na cruz e o algoz niilismo contemporâneo, defende a

³⁶⁰ FORTE, B. *A porta da beleza*, op. cit., p. 63-64.

³⁶¹ FORTE, B. *A porta da beleza*, op. cit., p. 69, grifo nosso.

³⁶² FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 174-175. Para Bruno Forte a Beleza da cruz reside em expressar o amor de Deus. O teólogo dedica um escrito sobre o amor de Deus a partir da Primeira carta de São João, no qual insiste na relação entre amor e beleza: “La posta in gioco dell’a lettera – che qui rivela il suo carattere di vera e propria catechesi cristiana sull’amore – non resta relegata fra le cose che passano, ma apre il tempo all’eterno e chiama a far esperienza di quest’incontro salvifico e paradossale delle creature con Dio vivente. Un incontro che dà gioia e che ha il sapore della vera bellezza” (FORTE, B. *La lettera dell’amore: esercizi spirituali sulla 1ª Giovanni*. Milano: San Paolo, 2011. p. 22, grifo do autor).

necessidade iminente da recuperação da beleza da verdade e do bem. Para o autor, a cruz expressa a tensão entre o Todo e o fragmento, bem como a vitória do Todo a assumir e conferir dignidade ao fragmento. A via da beleza possibilita a redescoberta do horizonte perdido³⁶³. Em contrapartida, o exílio da beleza do crucificado-ressuscitado acarreta a perda de sentido da vida do ser humano, daí o imperativo da redescoberta do belo, apregoado pela reflexão fortiana³⁶⁴.

Entre a utopia (modernidade) e o desencanto (pós-modernidade), urge a redescoberta do belo como via a auxiliar o reencontro do Todo no fragmento. Na perspectiva de Bruno Forte, somente o reconhecimento do oferecer-se do Infinito no finito, da absoluta distância, na proximidade, somente a compreensão da verdade e do bem poderá comunicar de modo eficiente ao ser humano nesse mundo pós-moderno³⁶⁵. Para o teólogo, não há necessidade de novos grandes relatos, pois as próprias ideologias da modernidade não se sustentaram. Por sua vez, também a renúncia do absoluto a acometer os indivíduos não garante existência harmoniosa. Como síntese da presente reflexão de Bruno Forte vale a máxima: o ápice da verdade e do bem é a Beleza do amor crucificado.

³⁶³ Desse modo: “Fra utopia e disincanto sarà la riscoperta del bello che aiuterà ad incontrare il Tutto el frammento: ‘la via della bellezza’ non va concepita à guisa di una formula totalizzante, ma come metafora di un cammino possibile e fecondo per restituire ai frammenti un orizzonte di senso e cogliere nella Verità ultima e sovrana la vera sorgente della dignità del frammento” (FORTE, B. *La via della bellezza*: un approccio al mistero di Dio. Brescia: Morcelliana, 2007. p. 14). A relação entre a beleza, a verdade e o bem, se delineia a partir do pensamento de Balthasar: “[...] ne è convinto Hans Urs Von Balthasar, il pensatore che più di ogni altri ha avvertito l’epocale attualità del bello come via per il recupero del vero e del bene in un’epoca tentata dalla rinuncia a ogni possibile orizzonti di fondazione e di senso” (FORTE, B. *La bellezza: una via per l’unità?* *Studi ecumenici*, Veneza, n. 26, p. 13-26, 2008. p. 15).

³⁶⁴ “Nel tempo del disincanto e della ragione debole, dove la massificazione delle ideologie ha ceduto il posto alla folla di solitudini del regno del frammento, in questa postmodernità nichilista e debole, rinunciataria di fronte alla verità e al bene perché sospettosa nei confronti di tutti gli orizzonti globali di senso, di cui l’ideologia aveva abusato, solo la bellezza può offrirsi come via di incontro con ciò per cui valga la pena di vivere e di vivere insieme, con ciò che sia capace di vincere il dolore e la morte e di dare speranza alla vita”. (FORTE, B. *Inquietudini della trascendenza*, op. cit., p. 46). Em outra passagem Bruno Forte cita Balthasar: “La conseguenza drammatica di questo esilio della bellezza sta nella inevitabile perdita del senso del vero e del bene: ‘In un mondo senza bellezza [...] anche il benne ha perduto la sua forza di attrazione, l’evidenza del suo dover-essere-adempiuto [...]. In un mondo che non si crede più capace di affermare il belo, gli argomenti in favore della verità hanno esaurito la loro forza di conclusione logica’” (FORTE, B. *Inquietudini della trascendenza*, op. cit., p. 45 - Forte cita BALTHASAR, H. U. *Gloria 1*: la percezione della forma. Jaca Book: Milano, 1975. p. 10). Como já mencionado, a teologia de Bruno Forte bebe profundamente dos mananciais da obra de Balthasar (tanto a reflexão teológica acerca do crucificado, quanto sobre a reflexão teológica sobre a beleza). Para justificar a Beleza da entrega do crucificado, Bruno Forte também o cita: “Quel Logos, in cui tutto nel cielo e sulla terra è raccolto e possiede la sua verità, cade lui stesso nel buio, nell’angoscia [...] in un nascondimento, che è proprio l’opposto dello svelamento della verità dell’essere [...]. L’indicativo è perduto, l’interrogativo è rimasto l’unico modo di parlare. La fine della domanda è il forte grido. È la parola che non è più parola [...]. Anche il Logos, che ha accettato la forma a lui adatta, deve essere privato della sua figura [...]” (BALTHASAR, H. U. *Gloria 2*. Stili ecclesiastici. Jaca book: Milano, 1978, p. 98, citado por FORTE, B. *Inquietudini della trascendenza*, op. cit., p. 47).

³⁶⁵ Cf. FORTE, B. *Inquietudini della trascendenza*, op. cit., p. 46-47.

A reflexão de Bruno Forte sobre a beleza se une à reflexão ética, também empenhada no combate ao niilismo. O bem e o belo interagem na teologia de Bruno Forte em prol da afirmação da dignidade da pessoa, do valor da existência humana e do sentido da peregrinação em busca da terra prometida. O tópico a seguir aborda a reflexão ética do autor.

4.4 O apelo ético-teológico contra o êxito niílista e a teologia trinitária da revelação na história em diálogo com a contemporaneidade

4.4.1 A ética da transcendência no pensamento de Bruno Forte

“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”³⁶⁶.

A reflexão teológica de Bruno Forte considera a discussão acerca da ética no intuito de responder ao problema do fundamento sobre o qual se pauta o agir moral, bem como às tensões advindas do confronto entre autonomia e heteronomia. À Simbólica Eclesial se une a ética da transcendência de modo a não haver concorrência entre a verdade da revelação cristã e a ética, antes conexão intrínseca entre ambas³⁶⁷.

Bruno Forte, em diálogo com a tradição filosófica e teológica precedente, insiste na necessidade de o agir ético se pautar a partir do horizonte desafiador da alteridade a transcender e possibilitar a ruptura do círculo fechado do eu³⁶⁸. Assim sendo, adverte para a impossibilidade da existência de uma ética sem transcendência, pois não se justifica agir moral onde o outro esteja ausente. Para o autor, não há responsabilidade nem vida moral sem o movimento de saída de si para ir em direção ao outro.

O descolamento de si para o outro há de ser desinteressado, pois se esse movimento não se fundamentar na atitude livre de abertura à alteridade, não constitui movimento de

³⁶⁶ FORTE, B. *Um pelo outro*, op. cit., p. 10-11, grifo nosso.

³⁶⁷ FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 97: “La rilevanza originaria e destinale della prassi nell’elaborazione del pensiero teologico nella sua forma propriamente simbolica mostra così la sua ineliminabile rilevanza pastorale ed etica: ancora una volta, non per sostituirsi alla teologia pratica o confondersi con essa, ma per dialogare con essa e servirla e lasciarsi provocare e arricchire, nel comune ascolto obbediente dell’unica Parola, che è entrata nella prassi degli uomini per suscitare prassi di vita i di salvezza, pur rimanendo la Parola dell’Eterno, la cifra del Suo insondabili Silenzio, la promessa sempre aperta dell’incontro nella patria, intravista, ma non ancora raggiunta”.

³⁶⁸ Cabe ressaltar o fato de a reflexão ética de Bruno Forte apoiar-se consideravelmente sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. Por sua vez, o teólogo também dialoga com demais autores, tais como Vico, Afonso de Ligório, Kant, Guardini, dentre outros. O autor estabelece tal diálogo em: FORTE, B. *Um pelo outro*, op. cit.

autotranscendência. Assim sendo:

Não existe ética sem transcendência [...] Quer afirmar antes de tudo, que não pode haver éthos, não há agir moral, onde não está o outro, reconhecido em toda a irredutível concretude e sua alteridade. A fundamentação da ética é inseparável desse reconhecimento: se sem responsabilidade não pode haver compromisso moral, e sem correspondência aos outros não pode existir responsabilidade, sem o outro simplesmente não existe moralidade. Quem afirma a si mesmo ao ponto de negar, conscientemente, toda alteridade na qual medir-se, no próprio ato dessa afirmação saciada e idólatra, nega a si mesmo como sujeito moral; antes, nega a possibilidade de uma escolha ética entre o bem e o mal, porque afoga toda diferença no oceano asfixiante de sua identidade.³⁶⁹

Por sua vez, o choque de alteridades constitui fonte de complexo conjunto de exigências éticas a impulsionar a reflexão sobre a práxis da justiça enquanto ética da transcendência comunitária.

O movimento de transcendência se origina a partir do eu, em direção ao outro e à comunidade e em direção ao Outro (Deus) - horizonte último e definitivo da existência humana e da práxis cristã a se opor aos veios niilistas da racionalidade pós-moderna em curso³⁷⁰. “A ética não é apenas um existir em face do Outro e com o Outro, mas também um existir para os outros”³⁷¹.

O fundamento da ética da transcendência, apregoada pelo teólogo, supõe a dinâmica relacional da disponibilidade da abertura pessoal ao outro. Nesse sentido, a relação efetiva entre as subjetividades se constrói mediante o movimento dinâmico de transcendência do eu para o outro e para o Outro (Deus): êxodo de si em direção ao outro e ao Outro. Tal dinâmica supõe relação de reciprocidade e de abertura do ser humano à alteridade, à luz da dinâmica da relação própria do Deus Trindade:

Finalmente, quando o movimento de transcendência em direção ao outro que me transcende e a rede dos outros na qual fomos colocados juntos são reconhecidos em seu caráter de exigência infinita e, portanto 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.

³⁶⁹ FORTE, B. *Um pelo outro*, op. cit., p. 187.

³⁷⁰ Afirma o teólogo: “[...] en cuanto marcado constitutivamente por la receptividad, el hombre tiene necesidad del otro. Su ser no es la incomunicable soledad de la sustancia individual (el ser en sí), ni la solitaria autoposesión del sujeto (el ser para sí); es más bien – en el sentido relacional de la vida trinitaria – el ser personal, el ser con los otros en la comunión del amor. Los otros no son el límite del propio existir, sino más bien lo contrario: el umbral necesario donde se comienza propiamente a existir” (FORTE, B. *La Trinidad de Dios, revelación del hombre*, op. cit., p. 04).

³⁷¹ FORTE, B. *Teología em diálogo*, op. cit., p. 68.

Essa transcendência absoluta e essa absoluta necessidade de amor são o umbral que fortalece a ética filosófica na ética teológica: aqui a exigência de ser um-pelo-outro envia para uma mais profunda, espontânea e última relação dos Três, que são Um no recíproco dar-se e acolher-se, habitando cada um no outro no ato de cada qual perder a si mesmo para encontrar o outro em si e a si no outro.³⁷²

A ética da transcendência, de grande inspiração no pensamento de Vico³⁷³, expressa, em última instância, o encontro com Deus como possibilidade de limite e resistência positiva contra o avanço do niilismo. Isto porque, segundo o teólogo, Deus oferece sentido, porto seguro, horizonte sólido e definitivo para o ser humano. Para Bruno Forte, o momento atual apresenta-se propício ao encontro, pois tem a marca da busca do sujeito pelo Outro, haja vista a angústia niilista favorecer

[...] 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.³⁷⁴

Com muita lucidez se afirma que a reflexão ética do teólogo se limita a retomar considerações de outros autores e a enfocar a possibilidade da relação do ser humano com Deus. Mais uma vez se faz presente a máxima fortiana do ser humano à procura do encontro com Deus³⁷⁵. Conforme aqui se comprehende, as afirmações do autor pouco dialogam com o apelo ético niilista da pós-modernidade. Paradoxalmente, o novo contexto evoca agir ético pautado no reconhecimento e afirmação dos diversos valores a tecerem/desconstruírem a realidade, dado o enfraquecimento da verdade objetiva. Daí a necessidade de ética capaz de

³⁷² FORTE, B. *Um pelo outro*, op. cit., p. 189.

³⁷³ “A vida moralmente empenhada nasce, portanto, do reconhecimento da alteridade irredutível ao mundo do eu, não só da alteridade ligada à intersubjetividade, mas também e sobretudo daquela divina alteridade da qual o plano da ‘Providência’ – reconhecível na história – é sinal e fruto: para Vico, esse reconhecimento exprime-se ao mesmo tempo no sentido da maravilha, da veneração e do desejo que o agir providencial encontrado na luta humana suscita nas mentes e nos corações, tornando, assim, possível o agir moral como correspondente à obra divina” (FORTE, B. *Um pelo outro*, op. cit., p. 31).

³⁷⁴ FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 12-13, grifo nosso.

³⁷⁵ Note-se, a essa altura da redação, certo distanciamento crítico do pesquisador em relação ao esquema adotado pelo teólogo. Desta forma, as breves linhas dedicadas à ética de Bruno Forte se justificam como medida preventiva para não se deixar envolver pelas malhas da repetição. Se por um lado, a musicalidade e a poesia típicas do estilo do autor manifestam rara beleza teológica; por outro, a constante recorrência das imagens utilizadas se apresenta por vezes desgastante.

sobrepujar as pretensões metafísicas já carentes de significação³⁷⁶.

O percurso realizado na primeira parte do presente capítulo, ao situar o encontro da pós-modernidade com a teologia de Bruno Forte, conduz à reflexão acerca da perspectiva atual e pertinência da teologia trinitária da revelação na história. Intenta-se verificar a relevância/contribuições da teologia do autor. Para tanto se elegem três pontos fundamentais: a crítica de Bruno Forte ao axioma rahneriano, a possibilidade de diálogo da teologia fortiana com a teologia da libertação e o posicionamento da teologia trinitária da revelação na história perante o niilismo contemporâneo, ambas a culminar na abordagem dos limites/originalidade do pensamento fortiano.

4.4.2 Horizonte atual da teologia trinitária da revelação na história

No intuito de se verificar o horizonte atual da teologia trinitária da revelação na história, em diálogo com o enfoque de outras perspectivas teológicas, cabe agora enfocá-la por meio da tensão estabelecida com Karl Rahner. Para além de possibilitar a afirmação de uma palavra definitiva, tal feito constitui exercício de investigação a evocar a reflexão trinitária hodierna³⁷⁷.

4.4.2.1 A Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa?

“Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura” (Cl 1,15).

O clássico axioma rahneriano expresso na frase: “A Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa”, insere-se nos esforços de Rahner em prol da retirada do dogma

³⁷⁶ Sobre a relação ética e niilismo considerar a obra: VATTIMO, G. *Della realtà: fini della filosofia*. Milano: Garzanti, 2012 (ver especificamente o tópico “La dissoluzione etica della realtà”, p. 133-138): “Il pensiero debole, anche in quanto pensiero ermeneutico, è certamente un pensiero del dialogo. Che esso fonda proprio sulla scomparsa degli assoluti, sentendosi in questo addirittura un erede dell’ideale cristiano della carità. Se le chiese cristiane hanno spesso perseguitato eretici e miscredenti in nome della verità, ovviamente assoluta, il pensiero debole retiene che proprio perché la verità assoluta è ‘liquidata’, svalutata come tutti i valori supremi, si può finalmente esercitare la *caritas*, l’amore cristiano verso il prossimo. Al posto della verità assoluta, si pone dunque l’accordo con gli altri raggiunto attraverso procedure di negoziazione, sia nell’ambito privato sia nel campo politico... Un programma etico-politico che certo appare debole, ma solo perché non ha valori assoluti a cui riferirsi, e tuttavia un programma niente affatto facile e tranquillizzante” (VATTIMO, G. *Della realtà*, op. cit., p. 137-138).

³⁷⁷ O presente tópico, embora à primeira vista pareça destoar da proposta da tese, a de estabelecer o diálogo entre Bruno Forte e Vattimo, se justifica pelo fato de considerar questão fundamental da teologia trinitária proposta pelo teólogo. Uma vez que a tese privilegia contemplar o enfoque trinitário, não se pode abter da presente discussão, a possibilitar a compreensão do modo pelo qual Bruno Forte reflete a Trindade em oposição ao pensamento do grande teólogo Karl Rahner.

trinitário do isolamento da reflexão teológica, da demonstração da compreensão dos diversos tratados teológicos a partir da referência primordial à Trindade, bem como de apresentar o Deus Trindade como mistério de salvação para o ser humano³⁷⁸. Desse modo, o teólogo alemão estabelece relação de identidade entre Trindade econômica e imanente:

[...] pressupomos e retemos radicalmente que a Trindade na história da salvação e revelação é a Trindade ‘imanente’, visto que, na autocomunicação de Deus à sua criatura pela graça e encarnação, Deus realmente se doa a si mesmo e surge realmente como é em si mesmo, então, tendo em vista o aspecto histórico e econômico-salvífico presente na história da autorevelação de Deus no Antigo e no Novo Testamento, podemos dizer: na história da salvação, quer coletiva quer individual, vêm ao nosso encontro imediato não quaisquer forças numinosas que representem a Deus, mas nos vem ao encontro e nos é dado na verdade o próprio Deus único, que em sua absoluta singularidade – que nada pode substituir ou representar – advém ele próprio onde nos achamos e onde o recebemos a ele próprio e como ele próprio em sentido estrito.³⁷⁹

O conteúdo da afirmação expressa no axioma de Rahner suscita questionamentos teológicos. Desperta prós e contras e agudiza a divergência de posicionamento entre os teólogos³⁸⁰. Se por um lado há os que se opõem ao pensamento de Rahner, ou apresentam ressalvas, por outro, a reflexão acerca desse problema oferece a oportunidade de aprofundamento e contato com o abissal mistério trinitário. Positivamente, por meio dos embates implicados, desenvolve-se a teologia.

Na tentativa de salvaguardar a liberdade de comunicação e a transcendência da Trindade eterna diante de sua autocomunicação, Yves Congar afirma não se poder dizer que a Trindade eterna é apenas a Trindade revelada na economia da graça³⁸¹. Nessa perspectiva, converge Leonardo Boff: “[...] a Trindade econômica é a Trindade imanente, mas não toda Trindade imanente. Esta é ainda muito mais do que foi manifestado aos seres humanos”³⁸².

Bruno Forte compõe esse debate ao dispensar particular atenção à manifestação econômica da Trindade, uma vez que lhe interessa refletir teologicamente a dimensão histórica da autocomunicação de Deus. A pergunta acerca das possibilidades e limites da revelação divina inevitavelmente conduz ao questionamento sobre a relação de

³⁷⁸ Escreve Rahner: “A tese fundamental que estabelece (esta) conexão entre os tratados e que apresenta a Trindade como mistério de salvação para nós (em sua realidade, antes mesmo que em sua doutrina), poderia formular-se como segue: A Trindade ‘econômica’ é a Trindade ‘imanente’ e vice-versa” (RAHNER, K. O Deus Trino: fundamento transcendente da história da salvação, op. cit., p. 293).

³⁷⁹ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, op. cit., p. 168.

³⁸⁰ Uma das primeiras tomadas de oposição significativa encontra-se na obra: LAFONT, G. *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Paris: [s.n.], 1969.

³⁸¹ Cf. CONGAR, Y. *Espírito do homem, espírito de Deus*. São Paulo: Loyola, 1986. p. 46-47.

³⁸² BOFF, L. *A trindade e a sociedade*, op. cit., p. 261.

correspondência e identidade entre Deus em sua comunhão perfeita na eternidade (Trindade imanente), e Deus a se revelar historicamente a nós e por nós (Trindade econômica). Tal discussão apresenta grande relevância na teologia fortiana³⁸³.

Em relação a Rahner, Bruno Forte considera que a Trindade econômica é a Trindade imanente. Entretanto, discorda do vice-versa. Em sua obra “*Trinità come storia*” (1985), Bruno Forte já se posiciona contrário ao axioma rahneriano. Em “*Teologia della storia*” (1991), as críticas do autor apresentam formulação mais incisiva. Embora Deus se revele tal como é, no ato próprio de sua revelação Deus não se dá totalmente a conhecer. Para Bruno Forte, a proposta de correspondência entre Trindade imanente e Trindade econômica não pode ser concebida como perfeita identidade. Assim sendo,

‘a Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa’ – o ‘vice-versa’ não pode ser aceito: apesar de todas as elucidações possíveis, ele corre o risco de diluir o divino no terreno e, por isso mesmo, reconduzir a teologia da revelação para uma filosofia da revelação caracterizada pela necessidade – intrínseca ao próprio Deus – do ato revelador. Para que a revelação possa ser concebida como ato de comunicação livre de Deus, no qual o Deus vivo se apresenta como Pai, Filho e Espírito Santo, sem ser aprisionado nas malhas do processo necessário e onicompreensivo, é preciso manter bem pura lá no alto a transcendência do Deus oculto em relação à sua revelação: Deus é e continua sendo maior que o horizonte deste mundo, também quando, por ato gratuito da sua liberdade e, portanto, por amor.³⁸⁴

Na perspectiva de Bruno Forte, se a Trindade econômica esgotasse totalmente a Trindade imanente, o Deus “*absconditus*” seria diluído no horizonte do Deus “*revelatus*”. Há correspondência entre a Trindade imanente e a Trindade econômica, porque Deus não poderia se manifestar diferentemente do que é em si mesmo. Entretanto, a economia da história não

³⁸³ Sobre a origem das expressões Trindade econômica e Trindade imanente, cabe ressaltar: “L’origine è del tutto tradizionale e molto antica, se pensiamo che ‘Trinità economica’ fa riferimento alla ‘economia’ (*oikonomía*) di cui parlavano i Padri greci (ad esempio Ilario di Poitiers...). L’‘economia’ nel linguaggio dei padri della Chiesa è l’opera di salvezza che Dio ha operato in Gesù Cristo il suo apice. Economia è dunque la storia della salvezza, cioè Dio-Trinità che, per così dire, ‘esce’ da se stesso per comunicarsi e rivelarsi all’uomo, in una progressione che va dalla creazione, alla rivelazione al popolo di Israele, fino a culminare nell’incarnazione: Gesù Cristo Figlio di Dio. ‘Trinità imanente’ è invece un neologismo contemporaneo che fa riferimento a ciò che i padri della Chiesa avrebbero chiamato più semplicemente *theologia*, letteralmente ‘teologia’, ma non nel senso a noi consueto: per i Padri greci ‘teologia’ era il mistero di Dio-Trinità in se stesso, cioè la relazione eterna che esiste tra Padre, Figlio e Spirito Santo” (VALSECCHI, A. Il mistero di Dio Trinità. In: D’ALESSIO, D. (Ed.). *Il Dio di Gesù Cristo: introduzione alla cristologia e alla teologia trinitaria*. Milano: Ancora, 2008. p. 127).

³⁸⁴ FORTE, B. *Teologia da história*, op. cit., p. 55-56. Anteriormente Bruno Forte já havia afirmado: “La tesi della corrispondenza fra Trinità economica e Trinità immanente, nella sua duplice fondazione, rivelativa e salvifica, non è tuttavia esente da limiti e da rischi: La corrispondenza non può essere concepita como identità” (FORTE, B. *Trinità come storia*, op. cit., p. 21). Na nota de rodapé nº 22, da referida página, Bruno Forte acrescenta: “Si prende così posizione contro il ‘viceversa’ che K. Rahner aggiunge all’assioma ‘la Trinità econômica è la Trinità imanente’”.

aborda a plenitude da imanência do mistério, pois o Absoluto jamais poderia se resolver na transitoriedade da história.

A relação entre economia e imanência do mistério vem, assim, a estruturar-se em forma dialética: à tese ‘a Trindade econômica é a Trindade imanente’ corresponde a imperiosa antítese, pela qual ‘a Trindade imanente não é a Trindade econômica’, na espera, porém, da síntese escatológica, em que ‘Deus será tudo em todos’ (1Cor 15,28), e história e glória viverão numa dimensão plenamente reconciliada.³⁸⁵

Bruno Forte ancora sua oposição a Rahner na concepção da revelação como atitude de retirada e permanência do véu. O conteúdo da *revelatio* em oposição a *offenbarung*, conforme já se aludiu, questiona a plena aceitação do vice-versa rahneriano.

Note-se, por sua vez, que o axioma fundamental de K. Rahner afirma a identidade entre a Trindade econômica e a Trindade imanente, mas não arroga a plena resolução e manifestação da imanência divina na história. Seria de certo modo, um tanto ingênuo considerar que o axioma comporta a total identidade, ou mesmo implica a redução do mistério trinitário. O próprio Rahner afirma:

Esta autocomunicação de Deus a nós tem, segundo o testemunho da revelação na Escritura, um tríplice aspecto: É autocomunicação, em que a realidade comunicada permanece soberana, incompreensível, que mesmo como recebida conserva seu não caráter de princípio sem origem, indisponível e incompreensível; é autocomunicação, em que o Deus que se dá ‘está presente’ como verdade que se exprime a si mesma e como poder dispositivo livre que atua na história; finalmente, é autocomunicação, em que o Deus que se comunica produz a aceitação amorosa de sua comunicação naquele que a recebe, e a produz de tal modo, que a aceitação não degrade a comunicação para o nível da simples realidade criada.³⁸⁶

Desse modo, Rahner não apregoa a correspondência entre Trindade econômica e Trindade imanente como absoluta identidade a se revelar na história. Se assim o fosse, perder-se-ia a dimensão imanente do mistério e tudo se resolveria na economia da história. De outro modo, a Trindade imanente não depende da economia. A correspondência existe justamente por não haver identidade plena a fundir e esgotar a imanência na economia. A Trindade imanente é a condição necessária da possibilidade da livre autocomunicação de Deus. Por sua vez, a correspondência expressa no axioma de Rahner simultaneamente evidencia a falta de realce dada à unidade e à conexão entre os tratados *De Deo Uno* e *De Deo Trino*, segundo o próprio autor, e visa superar o divórcio entre ambos e entre estes e os demais tratados

³⁸⁵ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 21.

³⁸⁶ RAHNER, K. *O Deus Trino*: fundamento transcendente da história da salvação, op. cit., p. 302, grifo nosso.

teológicos. “Será forçoso dizer, portanto, que este isolamento do tratado da Trindade se revela como falso pelo simples fato em si mesmo: Assim não pode ser. A Trindade é um mistério de salvação. Do contrário, não teria sido revelada”³⁸⁷.

Cabe ressaltar que a união hipostática do Logos divino com o humano, tal como se dá a conhecer na revelação por meio da pessoa de Jesus, revela Deus Trino em razão de seu ser pessoal exclusivamente peculiar, como o Logos do Pai. Os relatos bíblicos reconhecem o Filho como aquele que revela o Pai.

Aquilo que Jesus é e faz como homem é a presença do Logos, reveladora do próprio Logos, como salvação nossa entre nós. Neste caso, pode-se dizer realmente e sem restrições: Aqui, o Logos em Deus e o Logos entre nós, o Logos imanente e o Logos econômico, é estritamente o mesmo.³⁸⁸

Ora, Bruno Forte destaca a especificidade do Filho enquanto condição de possibilidade da revelação de Deus:

Esta ‘singularidade’ significa que somente n’Ele a vinda divina se realiza em plenitude, porque Ele é a autocomunicação pessoal de Deus, o Filho que revela o Pai no Espírito Santo; e significa também que n’Ele a vinda assumiu como próprio o êxodo da condição humana, de tal modo que nada do que é humano pode doravante ser considerado separado ou estranho ao amor de Deus.³⁸⁹

O vice-versa do axioma de Rahner exalta a correspondência entre Trindade econômica e imanente, afinal Deus não poderia manifestar-se diferentemente de si. Entretanto, não elimina a transcendência imanente:

[...] o que se pode deduzir do nosso axioma fundamental – do fato de que a Trindade ‘econômica’ é para nós a primeira realidade conhecida e revelada e esta é a Trindade ‘imanente’, acerca da qual portanto – como dogma obrigatório, - somente sabemos o que está revelado a respeito daquela.³⁹⁰

A divergência de Bruno Forte em relação à tese de Rahner, sustentada na ênfase dada

³⁸⁷ RAHNER, K. *O Deus Trino*: fundamento transcendente da história da salvação, op. cit., p. 292.

³⁸⁸ RAHNER, K. *O Deus Trino*: fundamento transcendente da história da salvação, op. cit., p. 300.

³⁸⁹ FORTE, B. A experiência de Deus em Jesus Cristo, op. cit., p. 76.

³⁹⁰ RAHNER, K. *O Deus Trino*: fundamento transcendente da história da salvação, op. cit., p. 315. Para Ladaria: “No se trata evidentemente de poner las dos afirmaciones al mismo nivel [...] No se trata de una perfecta identidad entre las dos partes del axioma. En la segunda parte del mismo es sólo la soberana libertad divina la que cuenta; así lo indica con claridad la CTI y Rahner lo había subrayado ya con las palabras ‘libre y graciosamente’ (*frei und gnadenhaft*), que, como ya hemos indicado, han sido reproducidas por la Comisión Teológica. El ‘a la inversa’ ha suscitado fuerte oposición cuando ha sido entendido en el sentido de una total correspondencia y reciprocidad entre las dos partes del axioma. Pero esta interpretación parece excesiva, y no es en todo caso la única posible” (LADARIA, L. F. *La Trinidad: misterio de comunión*. Salamanca: Cervantes, 2002. p. 38).

ao “revelar se ocultando” da Trindade, ou seja, na autocomunicação realizada na história (já), a comportar a reserva escatológica de sentido (ainda não), não se sustenta satisfatoriamente. Rahner não esgota o mistério imanente na história³⁹¹. Em virtude de tais tensões, a problemática suscitada pelo vice-versa rahneriano permanece objeto de discussão a provocar a reflexão teológica.

Em continuidade à tarefa de situar o horizonte atual da teologia trinitária da revelação na história, propõe-se a seguir abordar a teologia fortiana a partir da abertura ao confronto com o contexto da teologia da libertação latino-americana (TdL). Com esse passo, pretende-se elucidar a reflexão teológica de Bruno Forte sobre a América Latina, assim como trazer à tona olhar crítico europeu sobre o modo específico de se fazer teologia a partir da realidade própria à TdL.

4.4.2.2 A Teologia da História em diálogo com a Teologia da Libertação

A TdL contempla a problemática do niilismo, segundo aqui se comprehende, por se apresentar como esforço local na busca de significar a existência humana dos pobres e oprimidos. Desse modo, constitui promessa de sentido para o sujeito latino-americano e via de resistência frente à ausência de razões pelas quais existir. A TdL representa o empenho teórico de fundamentar bíblica e teologicamente a práxis cristã comprometida com a transformação da realidade social em prol da promoção da vida do povo de Deus. Desse modo, “a TdL quer ser explicitamente uma *teologia na práxis*. Tal afirmação é, ao mesmo tempo, um marco da originalidade e uma característica comum a toda teologia, exprime uma dimensão própria e nova da TdL, como também traduz o óbvio de todo pensamento”³⁹². Traduz a luta concreta dos povos imersos na realidade marcada pela pobreza e pela opressão, cuja carnalidade expressa uma fome: o anseio pela libertação³⁹³. Em torno desse anseio, expoentes da reflexão teológica da América Latina desenvolveram um jeito próprio de compreender a realidade e de fazer teologia desde o avesso da história. Paradigmática a obra

³⁹¹ Sobre esse respeito se posiciona Ladaria: “K. Rahner ha dicho que si Dios libremente quiere comunicarse habrá de hacerlo de este modo, pero la reciprocidad perfecta es una interpretación que va más allá de la letra del autor alemán. Bruno Forte, critica también el viceversa en términos a mi juicio excesivamente tajantes [...]” (LADARIA, L. F. *La Trinidad*, op. cit., p. 38).

³⁹² LIBANIO, J. B. *Teologia da libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. p. 117, grifo do autor.

³⁹³ Segundo Enrique Dussel: “O critério de discernimento da Palavra de Deus é situar-se do *ponto de vista* dos pobres para ouvir sua revelação, para poder crer, para saber se uma práxis é ortoprática. O ‘pobre’ é Cristo *agora-aqui*, o ‘caminho’ que nos permite descobrir e falar sobre Deus” (DUSSEL, E. *Ética comunitária*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 249-250, grifo do autor).

de Gustavo Gutiérrez: “*Teología de la liberación: perspectivas*”, a lançar as bases da teologia nascente³⁹⁴.

No decorrer de sua obra, o teólogo Bruno Forte alude por diversas vezes à TdL. Remete o leitor à sua realidade fundante:

O contexto político-social do Sul do mundo, sobretudo latino-americano e africano, provoca os que crêem a tomarem consciência das situações de opressão em que se encontra a maior parte da humanidade e a um compromisso pela libertação e pela justiça, inspirado na fé no Deus de Jesus Cristo.³⁹⁵

Ciente dessa realidade e em atitude de diálogo com a reflexão teológica latino-americana, Bruno Forte salienta os fatores convergentes para o início da TdL e elenca:

a fecunda redescoberta da caridade, a partir da qual se pode pensar a teologia como uma tomada de atitude do homem perante a vida; a busca espiritual da síntese entre a contemplação e a ação; a reavaliação do agir do homem em relação aos outros homens e à história. Acrescente-se a influência do pensamento marxista comprometido com a práxis e voltado para a transformação do mundo, estímulo a não apenas interpretá-lo, mas a transformá-lo e a renová-lo.³⁹⁶

Alvo de incompreensões e acusada de equívocos, sobretudo por causa da mediação sócio-analítica privilegiada, a TdL desde sempre encontrou resistência junto a grande parte dos teólogos europeus.

Em cenário europeu resistente ao *novum* latino-americano (afinal, o que pode vir de bom da barbárie e do não-ser?³⁹⁷), Bruno Forte destaca-se por reconhecer o esforço da TdL, sobretudo em função da importância por ela conferida à dimensão histórica ao compreender a salvação como um processo em marcha e a implicar a concretude existencial do sujeito de fé,

³⁹⁴ A conclusão da referida obra revela a atualidade da mensagem da TdL: “Pero, en última instancia, no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del Pueblo de Dios” (GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP, 1971. p. 373).

³⁹⁵ FORTE, B. *Teología em diálogo*, op. cit., p. 19.

³⁹⁶ Cf. BOFF, L.; BOFF, C. *Come fare teología della liberazione*. Assis, 1986, citado por FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 28. Sobre o início da teologia da libertação, Rejon adverte: “[...] historicamente foi na América Latina que, nos anos 1965-1975, germinou e amadureceu a corrente teológica da libertação. Em poucas palavras, podemos dizer que foi assim porque, nessa época, a América Latina reunia as condições materiais, histórico-sociais e eclesiais necessárias para isso” (REJÓN, F. M. *Desafios à teologia moral na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 19).

³⁹⁷ Dussel afirma que a Europa encontra-se demasiadamente cheia de si e não quer ouvir a voz do outro, dos “bárbaros”, do “não-ser”. Cf. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina coloniale y liberación: 1492/1983*. 5. ed. Madrid: Mundo Negro, 1983. p. 52. Nessa perspectiva Bruno Forte escreve: “El sujeto de esta otra historia es el otro: no ya el burgués que está tras la ideología liberal o tras la ideología de la revolución, sino el conjunto de las no-personas, las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas oprimidas y despreciadas” (FORTE, B. *Hablar de Díos en la “aldea global”*, op. cit., 2008).

sobretudo no tangente aos marginalizados, principais destinatários do Reino.

Em confronto com uma história entendida como progresso, que marginaliza e esvazia a história dos vencidos, o avesso da história acha-se carregado da memória dos oprimidos, há muito tempo cancelada ou reprimida, do seu presente de dor, luta e esperança, do sonho do seu futuro. O sujeito desta *outra* história é o *outro*: não o burguês que está por detrás da ideologia liberal, bem como, ainda que de forma diversa, da ideologia da revolução; mas o conjunto das não-pessoas [...] Nestes ‘porões’, não menos que no alto e crepitante edifício da modernidade e do longo adeus a ela, que é a pós-modernidade, é chamada a situar-se a teologia cristã.³⁹⁸

Em diversas passagens de suas obras, Bruno Forte aborda perguntas centrais da teologia da libertação: “De que modo falar de Deus que se revela amor numa realidade marcada pela pobreza e pela opressão? Como anunciar o Deus da vida a pessoas que sofrem morte prematura e injusta”³⁹⁹? Bruno Forte acessa respostas a essas questões a partir da obra de Clodovis Boff, Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez⁴⁰⁰. A problemática suscitada por tais interpelações requer práxis profética a serviço da solidariedade para com a vida, capaz de superar as iniquidades histórico-sociais, as quais encarnam o niilismo na realidade latino-americana. Em prol dessa finalidade, algumas mediações compõem a especificidade do método da TdL. Acerca das mediações implicadas, Bruno Forte destaca:

Delineiam-se assim os três momentos que caracterizam a *forma* da teologia libertadora: a mediação socioanalítica, que olha o mundo do oprimido; a mediação hermenêutica, que olha para o mundo de Deus e procura compreender o seu projeto em relação para com o pobre; a mediação prática, que se volta - depois do ver e julgar – ao agir transformador da realidade.⁴⁰¹

Desde sempre tais mediações foram vistas sob a paradoxal perspectiva de risco e possibilidade. Por um lado, se apresentam capazes de facilitar ou até mesmo de promover a práxis da libertação; por outro, podem conduzir a reducionismos e a manipulações da

³⁹⁸ FORTE, B. *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, op. cit., p. 27, grifos do autor. Acerca da relação entre teologia e história, Libanio ressalta: “Consciente ou não, todo homem é remetido, na sua última profundidade, não simplesmente ao Mistério sagrado, mas a um Deus pessoal, que se autocomunicou a ele na história. Por isso, o homem, seja por causa de sua radical historicidade, seja por causa da livre iniciativa de Deus ter-se revelado na história, só pode experimentar a Deus em conjunção com a experiência do histórico categorial. A experiência de Deus se faz dentro de estruturas históricas concretas” (LIBANIO, J. B. *Teologia da libertação*, op. cit., p. 107).

³⁹⁹ FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 31.

⁴⁰⁰ Cf. FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 30 et seqs. Cabe ressaltar o fato de Bruno Forte citar Gustavo Gutiérrez e Clodovis Boff e de demonstrar conhecimento da obra dos referidos autores.

⁴⁰¹ FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 32, grifo do autor. Para um maior aprofundamento da temática Bruno Forte remete o leitor à obra: BOFF, C. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

mensagem cristã. Os próprios teóricos da libertação já aludiram a tal risco e debateram amplamente demais questões implicadas⁴⁰².

Ao valorizar a TdL, Bruno Forte demonstra a plasticidade de suas categorias teológicas no exercício de interagir e interpretar outros modos de se fazer teologia. Tal pretensão revela-se positivamente como esforço de se reconhecer atributos da TdL pertinentes à contemporaneidade:

Ela leva em conta a condição de êxodo do humano viver e morrer não em abstrato, mas na concretude das humildes vitórias dos vencidos, dos sem futuro, dos humilhados e oprimidos... Teologia situada na verdade do êxodo e do advento, ela não é menos fiel ao advento: a Palavra nela não ressoa como estrangeira e longínqua, e sim como familiar e vizinha, capaz de dar sentido a compromissos e contagiar esperanças [...].⁴⁰³

Nessa perspectiva, em contraposição aos que apregoam o fim da teologia latino-americana, constata-se que seus fundamentos fecundam a práxis de inúmeras comunidades congregadas em torno da escuta da Palavra de Deus e impulsionadas na busca da realização do Reino no hoje da história. Enquanto a libertação não se efetivar no tempo real da existência humana, sua busca mantém-se processo aberto e necessário. O horizonte da terra prometida, sob a égide do já e do ainda não, delineiam a condição peregrina da trajetória humana.

Os aspectos positivos da TdL apontados por Bruno Forte, sobrepujam os riscos nela implicados⁴⁰⁴. Para além da possível redução da reflexão teológica a uma leitura puramente sociológica e política da realidade, da subordinação do discurso da fé ao discurso da sociedade, bem como da ideologização da mensagem bíblica a serviço da práxis da libertação, “tudo isso não impede, porém, que a teologia desde o avesso da história tenha sentido e seja carregada de *promessas*”⁴⁰⁵. Mística e compromisso histórico não se opõem, antes convergem na tarefa de orientar a fé e a práxis cristãs. Na perspectiva mística, constata-se tal evidência

⁴⁰² Cf. LIBANIO, J. B. *Teologia da libertação*, op. cit., p. 269-280. Cf. também: BOFF, C. *Teologia e prática*, op. cit., p. 335-376.

⁴⁰³ FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 33.

⁴⁰⁴ Afirma Bruno Forte: “A principal contribuição da teologia da libertação foi motivar as comunidades cristãs a uma opção preferencial pelos pobres e oprimidos: se isso não se deu sem ambiguidade e, às vezes, sem concessões às sugestões de interpretações ideológicas, não é menos verdade que esse tipo de reflexão teológica incidiu de modo singularmente rápido e significativo sobre a práxis eclesial [...] Desse modo, a teologia se torna a consciência evanglicamente crítica da práxis cristã e eclesial, capaz de atuar na transformação do real, e não apenas de interpretá-lo” (FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 20-21).

⁴⁰⁵ FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 33, grifo do autor. Acerca do papel da teologia frente à concretização das promessas, o autor acrescenta: “[...] la teologia deve continuamente verificare ed orientare la prassi, poiché non basta interpretare teologicamente il mondo, ma bisogna ‘teologicamente’ trasforma-lo: una teologia, cioè, che sia profezia, parola per l’oggi della chiesa e del mondo, coscienza critica della storia, e quindi anche, nel senso più ampio, teologia politica, teologia della liberazione, teologia che vive nella lotta” (FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., p. 44).

presente no aprofundamento da TdL acerca das grandes tradições espirituais, ocorrido nas últimas décadas, “particularmente na mística espanhola do ‘século de ouro’, o século XVI, que encontra Deus não se evadindo da história, mas nela e por ela (como se dá nas figuras de Teresa d’Ávila, João da Cruz e Inácio de Loyola)”⁴⁰⁶.

Como já dito anteriormente, Bruno Forte aponta os tradicionais riscos da TdL. A partir daí, contribui para a credibilidade do discurso libertador ao interpretar as mediações sócio-analítica, hermenêutica e prática, a partir de sua reflexão teológica europeia, por acreditar acrescentar-lhe acuidade teológica capaz de evitar os possíveis equívocos⁴⁰⁷. A crítica de Bruno Forte situa-se a partir do final da década de 1980, momento em que a TdL já havia dado significativos passos. A problemática da circularidade entre práxis e teoria, com a precedência da primeira sobre a segunda⁴⁰⁸, bem como o aprofundamento acerca das possibilidades e limites das mediações da TdL já se encontram deveras ruminados e em crescente sedimentação. Em contrapartida, ao reconhecer o mérito da TdL, a atitude de Bruno Forte revela-se aberta ao diálogo e disposta a conferir maior credibilidade à sua proposta no tangente à valorização e salvação do hoje da história.

Bruno Forte converge com Leonardo Boff e Clodovis Boff ao criticar a teologia dominante. Defende uma teologia que considere o reverso da história⁴⁰⁹. Para o autor, a ressurreição de Jesus revela a força inaudita da libertação, por isso a fundamenta.

⁴⁰⁶ FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 22.

⁴⁰⁷ Diante desse cenário, destaca-se que a proposta da TdL possui reflexão teológica e método apurados o suficiente a ponto de não carecerem necessariamente de aporte complementar. Entretanto, tal afirmação não desconsidera a contribuição fortiana à reflexão acerca da TdL. Pelo contrário, o presente trabalho exalta o enfoque de Bruno Forte dado à TdL e evidencia a relação desta abordagem com a teologia do autor. Vale ressaltar que a pesquisa bibliográfica não encontrou tal nexo anteriormente estabelecido por outros autores, o que não significa afirmar sua inexistência, antes permite o reconhecimento do fato de um teólogo europeu citar positivamente a produção teológica latino-americana.

⁴⁰⁸ Para Dussel: “A teoria ou teologia é ato segundo que emerge da práxis a partir do ‘compromisso’ e da militância, a orgânica articulação aos oprimidos, como pessoa, sexo, raça, etnia, classe, nação (DUSSEL, E. Teologias da “periferia” e do “centro”: encontro ou confronto? *Concilium*, Petrópolis, n. 191, p. 141-154, 1984. p. 129). Clodovis Boff também ilumina essa reflexão: “Toda Teoria, portanto também a Teologia, está concretamente submetida à influência da Práxis, que é como o seu meio vital (*medium in quo*). Tal subordinação se registra em três níveis: o do engajamento social do teólogo, o da relevância histórica de um tema e o da destinação política de uma teologia” (BOFF, C. *Teologia e prática*, op. cit., p. 385).

⁴⁰⁹ À luz de Gustavo Gutiérrez, Bruno Forte afirma: “Si vuole de-ideologizzare la teologia: per far questo si avverte la necessità di elaborarla ‘dal basso’, dove ‘dal basso’ ‘non significa partire dall’uomo per andare a Dio [...], ma partire dall’universo d’oppressione e d’aspirazione alla liberazione in cui vivono i poveri, partire dalla fede vissuta e pensata nella situazione dalle classi sfruttate, delle razze disprezzate, delle culture emarginate’, una teologia, insomma, ‘che prenda la mosse dall’altra parte, dal rovescio della storia’” (FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., p. 55). Mais adiante adverte: “Ancora una volta il teologo classico si sente ‘spiazzato’, superato da quelli che, nella comunità di fede, sono più operosi sul pianino della carità sociale e politica e della speranza vissuta. Solo ‘situandosi’ in modo critico il teologo eviterà questo rischio di alienazione e riuscirà a prestare un servizio efficace di discernimento e di orientamento alla prassi” (FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., p. 55-56).

Comprometer-se com a dimensão histórica e escatológica da fé, constitui o desafio de ser cristão na práxis da libertação: “Entre êxodo e advento, entre o caminho dos pobres rumo à terra prometida e o dom divino que vem resgatar e salvar a história, a teologia libertadora é mediação crítica, na implicação total do pensamento e da vida”⁴¹⁰. Pensamento da vida e da história, a teologia há de assumir, segundo insiste Bruno Forte, a missão constante de propor ao ser humano o amor do Deus Trindade.

4.4.2.3 Consciência atual da teologia: falar de Deus narrando o amor

“Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,8).

A pergunta acerca do mistério trinitário implica riscos e desafios. Indagar acerca da unidade da Trindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, situa o teólogo diante da argumentação sobre a qual o erro se apresenta mais perigoso, a indagação árdua, a descoberta mais fecunda⁴¹¹. O discurso sobre a Trindade exige modéstia por parte do teólogo e encontra no louvor e na contemplação do amor, maneiras menos inadequadas de expressão.

A teologia trinitária de Bruno Forte privilegia o modo adorante de falar de Deus, caracterizando-se, segundo o próprio autor, não como teologia apologética ou meramente discursiva, mas como uma teologia de resposta⁴¹². Teologia traduzida na sabedoria do amor consciente da suprema transcendência do SILENCIO e da iminente necessidade da atitude humana de escuta e acolhida, como via de encontro com Deus.

Envolvido pelo amor eterno e acolhido na história trinitária do amor, o homem pode, por sua vez, construir histórias de amor nos humildes dias de sua vida. A teologia é ‘*docta caritas*’, sabedoria do amor; é ‘*caritas quaerens intellectum*’, amor que quer ser dito para comunicar-se na palavra e na vida.⁴¹³

Da relação amorosa entre o Pai e o Filho depreende-se que o amor eterno conjuga alteridade e unidade, distinção e comunhão. Amante e Amado unem-se no amor e distinguem-se na relação por ele fundada. Preservam a alteridade, sem a qual não poderia haver comunhão, mas revelam abertura à novidade do outro. “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

⁴¹⁰ FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 35.

⁴¹¹ Cf. AGOSTINHO. *A trindade*, op. cit., p. 24-26.

⁴¹² Cf. FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 20-21.

⁴¹³ FORTE, B. *La Trinità: fonte di ispirazione per la comunità dei popoli europei*, op. cit., p. 40.

o amor do manancial, de fonte: *o Pai é o princípio, a fonte e a origem da vida divina*⁴¹⁴. O Pai é Deus eterna fonte do amor. Ama na absoluta liberdade e manifesta a paternidade como propriedade do seu amor, intrínseca à realidade de ser o princípio sem princípio.

Reconhecer o Pai como amor fontal a transbordar na absoluta liberdade da irrupção histórica, exige da Teologia acuidade para corresponder a esse apelo por meio da resposta ao amor. Desse modo,

a teologia reaprende a falar de Deus narrando o amor: narra a história do amor do Pai e do Filho e do Espírito Santo, entre si e para com o mundo, tal como se manifestou no evento pascal, a fim de fazê-la comunicativa e contagiosa a inumeráveis e humildes histórias dos homens, marcadas pela fadiga de amar.⁴¹⁵

O Filho é Deus gerado no amor do Pai, nascido desde sempre, sem início, da mesma substância eterna do Pai. Não criado, pois nunca existiu o Pai sem o Filho e o Filho sem o Pai. Por sua vez, o Pai é Deus, mas não gerado do Filho⁴¹⁶. Paternidade e filiação fundam-se mediante a dinâmica relacional eterna: “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”⁴¹⁷. Acolhimento e obediência ao amor Ele é o amado antes da criação do mundo, gerado na plenitude do amor do Pai (Jo 17,24).

O Espírito Santo procede do Pai e do Filho (*Filioque*⁴¹⁸) e unifica o amor entre ambos. Vínculo da comunhão trinitária, o Espírito atesta que o amor não consiste no círculo fechado da relação eu-tu, mas irrompe em abertura e dom. À luz dessa afirmação comprehende-se porque na tradição Ocidental o Espírito procede do pai e do Filho como elo do amor recebido e doado e do eterno diálogo da caridade. “Neste sentido a ‘*communis spiratio*’, como movimento eterno que do Pai alcança o Filho e pelo Filho alcança o Espírito [...], indica a abertura do amor trinitário, a pura oblatividade deste: é por isso que, na economia, Deus sempre sai de si no Espírito [...]”⁴¹⁹. Enviado pelo Filho (Jo 14,26), o Espírito recorda à humanidade a revelação de Deus. Autocomunicação da comunhão divina, por meio do

⁴¹⁴ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 94, grifo do autor.

⁴¹⁵ FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 52.

⁴¹⁶ Cf. DS, n. 526. A abreviação DS refere-se à obra a seguir, citada na bibliografia geral: DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünemann. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

⁴¹⁷ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 104, grifo do autor.

⁴¹⁸ Acerca da divergência entre a tomada de posição da teologia ocidental (*Filioque*) e a teologia oriental (*per Filium*), consultar: FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 112 et seqs. Ver também: FORTE, B. *Il Filioque: aspetti e problemi. Asprenas*, Napoli, n. 30, p. 417-432, 1983.

⁴¹⁹ FORTE, B. *A Trindade como história*, op. cit., p. 110-111. Ver também: FORTE, B. *La parola della fede*, op. cit., p. 129-131.

Espírito, o Amante e o Amado se abrem a história humana e o humano vivencia a história de do amor eterno de Deus.

A teologia há de se debruçar sobre o mistério trinitário na tarefa de narrar o amor, pois “a essência do Deus cristão é o amor no seu processo eterno, é a história trinitária do amor, é a Trindade como história eterna do amor, que suscita, assume e perpassa a história do mundo, objeto do seu puro amor”⁴²⁰. À luz desse amor pode-se compreender o advento de Deus na encarnação e o caminho assumido pelo Filho, expresso na teologia de Bruno Forte como o já explicitado tríplice êxodo de Jesus, modelar para o percurso de fé do seguimento humano.

O êxodo humano e o advento divino se concretizam na história, assim como o niilismo nela se enraíza. A história se apresenta como o lugar da vivência das buscas e inquietudes humanas. Desse modo, buscou-se até aqui elucidar o pensamento contemporâneo de Vattimo no tangente ao niilismo e às questões pertinentes à presente pesquisa, bem como compreender a teologia trinitária da revelação na história a fim de situá-la criticamente perante a abordagem de Vattimo.

Importa agora privilegiar a crítica de Bruno Forte a Gianni Vattimo, o horizonte de possibilidade da resposta humana ao niilismo, bem como as possíveis interpelações e contribuições do filósofo para a teologia fortiana. Em seguida, aprofunda-se a discussão da tarefa da teologia atual perante o niilismo. Por fim, propõem-se os limites e a originalidade do pensamento de Bruno Forte.

4.4.3 A teologia trinitária da revelação na história versus o niilismo contemporâneo: um balanço

“[...] no tempo de penúria de esperança que é a época pós-moderna, deve o discípulo ser com sua vida antecipação militante da alegria da vida eterna, vitoriosa sobre o sofrimento, sobre o mal e sobre a morte, prometida em Cristo em seu regresso ao Pai”⁴²¹.

4.4.3.1 Bruno Forte e o desafio da acolhida da verdade, em oposição ao pensiero debole e ao niilismo de Gianni Vattimo

Em meio à peregrinação humana e ao apelo trinitário à relação, o teólogo desfere

⁴²⁰ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 118.

⁴²¹ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 106.

crítica contundente ao *pensiero debole* e ao niilismo vattimiano e propõe o resgate do sentido último da existência. Na perspectiva de Bruno Forte, as raízes do niilismo se situam junto à perda do comprometimento pela busca das razões últimas. A partir da atitude de abdicação da pergunta acerca da finalidade do viver e do morrer, perfila-se o rosto do niilismo. Desse modo:

O niilismo não é o abandono dos valores, a renúncia a viver alguma coisa pela qual valha a pena viver, mas 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 precisa oferecer-lhe. A doença que hoje mais se alastrá é a falta de ‘paixão pela verdade’: este é o rosto trágico da pós-modernidade.⁴²²

Uma vez perdido o interesse pela verdade, o ser humano se torna vulnerável frente às seduções dos prazeres imediatistas e transitórios. Nessa perspectiva adotada por Bruno Forte, o *pensiero debole* de Vattimo⁴²³ expressa a redução da vida humana à paixão inútil, grave mal a assolar a contemporaneidade. Favorece o emergir do egoísmo a configurar o deslocamento do interesse pelas razões últimas ao interesse pela posse imediata dos bens, ao penúltimo da existência⁴²⁴. Nesse sentido, a teologia de Bruno Forte denuncia o niilismo como ausência de horizontes grandiosos de verdade. Se não existe mais o duradouro, perde-se o fundamento da vida histórica⁴²⁵. Instaura-se a negação do valor da historicidade, a comprometer a dignidade da existência humana, bem como a abertura humana ao conteúdo da revelação cristã que se dá na temporalidade.

Enquanto Bruno Forte se opõe ao enfraquecimento da verdade, Vattimo exalta positivamente a crescente perda da racionalidade metafísica de outrora. Segundo aqui se depreende, os argumentos de Bruno Forte apresentam pertinência para os cristãos *ad intra* e intentam, sem grande êxito, dialogar com a pós-modernidade. Tal limitação de interlocução advém do discurso teológico marcado pelo traço apologético e dogmático comprometido com

⁴²² FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 17.

⁴²³ Cf. VATTIMO, G. *Dialettica, differenza, pensiero debole*, op. cit., p. 12-28.

⁴²⁴ Cf. FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 18-20. No intuito de refletir o horizonte cristão escatológico destituído de sentido pela pós-modernidade, Bruno Forte discute a questão com o filósofo italiano Salvatore Natoli na obra “Delle cose ultime e penultime: un dialogo” (FORTE, B.; NATOLI, S. *Delle cose ultime e penultime: un dialogo*. Milano: Mondadori, 1997.).

⁴²⁵ Cf. FORTE, B. *El cristianismo y el futuro de Europa*. Madrid, Centro de Estudios Comunitarios, Representación en España de la Comisión Europea, 8 mayo 2008. p. 2. Disponível em: <http://www.webdio.cesi.chiesacattolica.it/pls/cci_dioc_new/bd_edit_doc_dioc.edit_documento?p_id=918775>. Acesso em: 08 jun. 2008. Acerca do cenário de crise do cristianismo europeu, Bruno Forte afirma no referido artigo: “Reencontrar el esplendor de la verdad que ilumine el sentido de vivir, motivar el compromiso común más allá de los naufragios de las violencias ideológicas, es más necesario hoy a la cultura europea que las metas de unión económica y política ya alcanzadas”.

a condenação da racionalidade pós-moderna. O diálogo do teólogo emudece, e corre o risco de se converter em monólogo, já no momento inicial de crítica à contemporaneidade, por se demonstrar desprovido da atitude de escuta e abertura ao sujeito em questão. Vattimo, por sua vez, dialoga com a pós-modernidade a partir dos valores que lhe são caros: autonomia, liberdade, pluralidade. Sua reflexão alcança grande gama de interlocutores ávidos por compreenderem e fundamentarem as proposições acerca das mudanças em curso. Em se tratando do sujeito pós-moderno, o discurso filosófico encontra maiores brechas pelas quais se difundir e estabelecer o diálogo. Já a reflexão teológica, padece a recusa do sujeito atual a considerar retrógrado e engessado não necessariamente o discurso acerca de Deus, mas sobre as verdades morais, bem como sobre o problema do poder dentro da instituição Igreja.

Ao citar Vattimo, Bruno Forte se opõe ao niilismo e o destaca como pensamento de oposição e tensão:

É justamente neste ser ‘antipensamento’ que mora o risco do pós-moderno, de se tornar nada mais que uma ideologia abatida, a continuação no signo do contrário daquilo que se entende abandonar. A sede da totalidade da razão emancipadora vem se converter, no seu fracasso, numa nova totalidade, a do negativo que abraça todas as coisas.⁴²⁶

Para o teólogo, o niilismo caracteriza-se negativamente pela renúncia e supressão da nostalgia responsável por nutrir a inquietude humana e conduzi-la à base do interrogar acerca do sentido da existência. Configura-se, desse modo, mediante a aceitação da “única promessa possível a dignidade heróica de viver o fragmento do presente, como se ele fosse capaz de hospedar toda a consistência – ou leveza – do ser [...]”⁴²⁷. Assim sendo, falta ao niilista a consciência do outro e o reconhecimento de não ser o todo, o que implica a permanência ainda no triunfo da identidade e ausência de alteridade: “A entrega ao nada permanece sendo o canto triunfal da identidade, a sua celebração na presunção mais alta [...]”⁴²⁸.

Segundo Bruno Forte, a indiferença niilista é tão persuasiva quanto a ideologia.

⁴²⁶ FORTE, B. *Nos caminhos do uno*, op. cit., p. 190 (a primeira edição italiana data de 1992). O mesmo trecho a que se refere esta nota de rodapé pode ser lido de forma idêntica e na íntegra em: FORTE, B. *La teologia come compagnia, memoria e profezia: introduzione al senso e ao metodo della teologia come storia*. 2. ed. Milano: San Paolo, 1996 (primeira edição publicada em 1987).

⁴²⁷ FORTE, B. et al. *Trindade para ateus*, op. cit., p. 13. Para o autor: “Alla fine della via per la quale ci si è incamminati con la rivoluzione francese si trova il nichilismo. Questo volto fluido si manifesta oggi in particolare nella volatilità delle sicurezze promesse dall’“economia virtuale” della finanza internazionale, sempre più separata dall’economia reale. Crollata la maschera del massimo vantaggio al minimo rischio, restano le macerie di una situazione fluida su tutti i livelli. Trovare punti di riferimento, indicare linee guida affidabili è la sfida titanica per governanti e amministratori” (FORTE, B. *Etica e dialogo inter-religioso in un mondo globalizzato*, op. cit., p. 1).

⁴²⁸ FORTE, B. et al. *Trindade para ateus*, op. cit., p. 13.

Aquela constitui prolongamento negativo desta. Se a ideologia moderna apresentava-se pretensiosamente como fundamento total, o niilismo marca a ausência de fundamento, a obscuridade mediante a qual o futuro se converte em prolongamento do presente destituído de valor. Desse modo, o niilismo pós-moderno revela-se tão arbitrário e violento quanto a ideologia apregoada pela modernidade. “Paradoxalmente, a categoria de futuro, em relação à qual se tornou evidente o fracasso da razão forte da modernidade, mostra o fio de continuidade que liga o pós-moderno niilista ao mundo do qual ele provém e que, com tanta força, rejeita”⁴²⁹.

Cabe ressaltar que Vattimo já atenta para o risco do niilismo assumir para si a violência metafísica, ao se erguer como o referencial ou parâmetro único da pós-modernidade. Entretanto, o destino de enfraquecimento da verdade e a existência de possíveis interpretações (em oposição ao dado único e objetivo), devem assegurar a constante abertura histórica do niilismo que deve ser compreendido como destino de constante afirmação da dissolução dos valores. Como consequência, o niilismo não prega a ausência absoluta do valor, o que seria a afirmação de nova totalidade. Antes, anuncia a vocação de perda da centralidade do dado metafísico em prol da irrupção de relatos transitórios e contraditórios, os quais compõem o cenário provisório a reger a pós-modernidade.

Diante dessas considerações, para Bruno Forte, o discurso teológico não pode se calar perante os desafios impostos pelo niilismo a abater o espírito crítico da fé. A pergunta sobre Deus se apresenta atual e em relação às crises epochais emerge a necessidade do retorno às razões últimas⁴³⁰, a fim de se dissipar o vazio contemporâneo. Assim sendo, o grande desafio que se apresenta à teologia reside no empenho de se romper a grande indiferença do ser humano em relação ao Deus cristão⁴³¹. Tal alheamento em relação à revelação cristã endossa a indiferença aos grandes relatos, descrita por Bruno Forte como a falta de paixão pela verdade.

O confronto entre as perspectivas defendidas por Bruno Forte e por Gianni Vattimo evoca a tomada de posicionamento crítico. Por um lado, se reconhece a pertinência e a necessidade de se recuperar a centralidade da revelação cristã do Deus Trindade como via de sentido. Por outro, tal centralidade, cara à reflexão cristã, não pode se erguer como baluarte único e definitivo perante a diversidade de relatos que compõem a realidade atual. Desse

⁴²⁹ FORTE, B. et al. *Trindade para ateus*, op. cit., p. 137

⁴³⁰ Cf. FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 7-8.

⁴³¹ Segundo Bruno Forte, “nesse tempo de pobreza, que é a ‘noite do mundo’, não por falta de Deus, mas pelo fato de que as pessoas não sofrem mais dessa falta, a doença mortal é a indiferença, o não sofrer mais a ‘falta da pátria’ (FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 10).

modo, para o cristianismo e as religiões cristãs, urge protagonizar a vivência, a compreensão e o questionamento do mistério trinitário. No entanto, segundo aqui se defende, perante outros horizontes de significação, a revelação cristã há de se posicionar humildemente como uma possível interpretação dentre diversas interpretações. Desta forma, não se pretende de modo algum esvaziar o conteúdo forte da revelação, mas situá-lo de modo não violento perante a constelação de posicionamentos e tensões constitutivas da pós-modernidade. Tal postura permitirá que o conteúdo do dado revelado, ao se situar entre outras, com outras e para outras concepções, ainda possa ser ouvido para além das instituições religiosas, hierarquia eclesiástica e fiéis *ad intra*. Mais: não só possa ser ouvido, como realmente ouse ainda hoje propor sentido, ao se situar profeticamente como uma voz que clama no deserto⁴³².

A resposta proposta por Bruno Forte (teologia trinitária da revelação na história) a Vattimo apresenta-se parcialmente convincente. Positivamente propõe teologia trinitária consistente e mais aproximada da linguagem do sujeito atual. Negativamente, o autor se fecha à constatação do destino do enfraquecimento do ser e da relatividade dos horizontes em constante mutação. A Trindade é a mesma desde sempre. Já a história, enquanto destinatária e interlocutora da revelação cristã, padece a transitoriedade de contextos e a emergência de mutantes chaves interpretativas. Dialogar com o sujeito pós-moderno a partir de modelos de pensamento atrelados à violência metafísica soa arbitrário ao senso crítico do crente atual.

O universo conceitual teológico de Bruno Forte permanece o mesmo (Trindade – revelação – história...). Já o modelo de pensamento por meio do qual se produzirá um discurso afectivo e efetivo, deve considerar o tempo atual não como inimigo, mas como ponto de partida com o qual a teologia tem de se haver e dialogar positivamente, caso queira se fazer ouvir. A reflexão de Bruno Forte aponta a crise e a vê como “grande noite do mundo”, tempo de naufrágios e arquipélagos de ilhas incomunicáveis. Em meio a este cenário, o teólogo acredita emergir novamente a pergunta sobre Deus e convida os cristãos a repensarem trinitariamente sua fé. Entretanto, a reflexão fortiana seria mais frutífera se, ao invés de considerar negativamente a crise das ideologias, se perguntasse: Que aspectos positivos da presente crise interpelam a reflexão e a práxis cristãs? Como tal desafio pode contribuir em prol da maturação de reflexão teológica e filosófica capaz de ainda hoje dizer algo ao ser humano? Nessa perspectiva, Bruno Forte passa à margem da reflexão de Vattimo, o que, entretanto, não diminui o mérito da teologia trinitária desenvolvida.

⁴³² Alusão a Jo 1, 23: “Disse ele: ‘Eu sou uma voz que clama no deserto: Endireitai o caminho do Senhor, como disse o profeta Isaiás’”. Muito provavelmente Bruno Forte não consideraria tal possibilidade, sobretudo a partir do lugar de arcebispo, do qual se pronuncia desde 2004.

Em relação à teologia de Bruno Forte, a proposta de Vattimo apresenta-se mais palatável ao sujeito atual. A proposição do múltiplo, da perda dos absolutos, da possibilidade de diversas interpretações, corresponde aos anseios da contemporaneidade. Desse modo, o discurso teológico-apologético de Bruno Forte interpela menos o sujeito pós-moderno. Assim sendo, apesar da resistência de Bruno Forte a Vattimo, os argumentos do teólogo se demonstram ainda carentes de pressupostos capazes de dialogar com a pós-modernidade avessa a verdades definitivas. Apresentam relevância, sobretudo à luz da fé cristã, como se insiste ao longo do texto.

A teologia de Bruno Forte não admite se pensar o Deus Uno e Trino como evento passível de diversas interpretações ou realidade sujeita a compreensão interpelada por condições históricas determinadas pelo ser humano. Vattimo, por sua vez, não afirma o “enfraquecimento” de Deus, ou a perda de sua objetividade em si. Aqui não se trata dessa questão. Encontra-se em jogo, em Vattimo, o modo pelo qual o sujeito se relaciona com a realidade e a lente por meio da qual lê o mundo e o absoluto. O Deus Trindade continua eterno, onipresente, onipotente, onisciente. Entretanto, mudou o registro por meio do qual o ser humano se relaciona com Deus, com as instituições, com a ciência, com a natureza... Esse último ponto interessa ao filósofo. Evidentemente, a constatação de tal mudança interfere na compreensão do modo pelo qual o ser humano se reporta ao Deus Trindade.

Bruno Forte enfatiza a necessidade de se resgatar a paixão pela verdade e a nostalgia do Deus cristão. Para tanto, evoca a beleza da revelação divina e se propõe a apresentar o Deus Trindade ao ser humano de hoje. Insiste no esforço de problematizar e questionar teologicamente o niilismo, bem como o posicionamento humano de carência de sentido. O esquema adotado pelo autor, presente nas principais obras, possui aparato simples e comprehende três momentos fundamentais:

- a constatação da crise da modernidade (queda das “ideologias”);
- a emergência do niilismo (angústia humana/ “noite do mundo”);
- a proposição do horizonte de sentido centrado no Deus Trindade (a teologia trinitária da revelação na história).

Entretanto, a reflexão do teólogo permite passar à margem a proposição efetiva de como promover o encontro do ser humano com Deus. Os caminhos apontados pelo autor pressupõem a abertura humana ao discurso teológico em voga. Por sua vez, não determinam o modo pelo qual a teologia e a Igreja podem possibilitar a emergência da fé. Não se trata, conforme aqui se intui, de despertar a fé adormecida, mas de incutir a busca e a sede de encontro com a Trindade. Há grande crise de fé em questão. Nesse sentido, a teologia deve

humildemente reconhecer a perda das condições de possibilidade favoráveis à realização do encontro do ser humano com Deus. A tarefa se apresenta maior, pois supõe não simplesmente considerar como ponto de partida o êxodo, mas o exílio marcado pela falta de paradigmas/estruturas estáveis, que traz como novo pressuposto filosófico - e em certa medida também teológico - a perda dos grandes valores e a multiplicidade de relatos como nova racionalidade em curso. Tal “perda” e “multiplicidade” constituem o novo paradigma enfraquecido (segundo Vattimo em constante processo de enfraquecimento). Daí ser simplista a análise do nada (constitutivo do niilismo contemporâneo) como óbvia negação ou mero vazio. Nesse caso, o não-ser também é; e a especificidade de seu modo de ser implica acuidade para se depreender as implicações em jogo. A essas questões, toda a musicalidade e beleza da teologia de Bruno Forte não contemplam satisfatoriamente. Isso porque o discurso da defesa da verdade da revelação cristã e da afirmação da tradição encontra cada vez mais um grupo menor de interlocutores dispostos a se situarem em atitude de diálogo. Vattimo, por sua vez, assiste ao crescimento constante do interesse despertado por seu pensamento.

Há ainda outra questão: a afirmação da verdade cristã como verdade única e objetiva, incorre em riscos. Algumas perguntas devem ser consideradas como critério de discernimento: A verdade apregoada pela instituição Igreja coincide com a verdade revelada em Cristo? A interpretação institucional da verdade, uma interpretação dentre outras (segundo Vattimo), condiz com o horizonte de sentido da verdade? A Igreja transparece por meio de seu testemunho a misericórdia de Deus? Tais formulações provocativas importam aqui pelo caráter profético e inquietador expresso por meio desses questionamentos. Por sua vez, configuram o universo de limites e promessas sobre os quais a teologia contemporânea há de humildemente se debruçar.

A seguir se vislumbra o possível horizonte da resposta do ser humano ao niilismo, conforme comprehende e expõe Bruno Forte.

4.4.3.2 A possibilidade da resposta humana ao niilismo

Na perspectiva de Bruno Forte, a possibilidade de resposta do ser humano ao aparente triunfo do niilismo reside na afirmação da verdade única e objetiva revelada genuinamente na história por meio do Filho encarnado. O conteúdo dessa verdade, bem como a forma mediante a qual se apresenta, caracterizam-se pelo acento trinitário. Desse modo, a verdade capaz de libertar o ser humano da angústia niilista é essencialmente uma verdade trinitária.

No clássico texto de Heidegger intitulado “*Sobre a essência da verdade*”, o autor

inicia a discussão a partir da constatação de diversas possibilidades do acontecer da verdade: política, científica, artística, filosófica, religiosa... Na sequência, ao relacionar o senso comum e a filosofia, adverte:

O senso comum tem sua própria necessidade; ele defende seu direito usando a única arma de que dispõe. A filosofia, por sua vez, jamais pode refutar o senso comum porque este não tem ouvidos para sua linguagem. Pelo contrário, ela nem deve ter a intenção de refutá-lo porque **o senso comum não tem olhos para aquilo que a filosofia propõe para ser visto como essencial.**⁴³³

Analogamente, a partir das considerações heideggerianas, pode-se afirmar a distância existente entre a verdade expressa pela revelação cristã e a abertura humana pós-moderna à acolhida da novidade proposta. Aqui não se trata de incompatibilidade dos discursos ou simplesmente de dois universos distintos em questão. No fundo, todo o discurso teológico-trinitário de Bruno Forte choca-se com o humano e suas disposições/indisposições para o relacionamento pessoal e comunitário com o Deus Trindade. Apesar do esforço em prol do diálogo com o sujeito pós-moderno, a teologia de Bruno Forte corre o risco de se tornar discurso a tocar apenas aos convertidos, ou seja, aos sujeitos já comprometidos/engajados com a fé cristã e a comunidade eclesial.

Diante do exposto, a possibilidade da resposta humana ao niilismo implica existencialmente diversas dimensões da vida da sociedade e não se restringe exclusivamente à perspectiva cristã de abertura à transcendência. Movimentos artísticos, literários, comunidades alternativas às leis do mercado, grupos de convivência, constituem exemplos de resistência à queda no abismo da ausência total de sentido. Entretanto, a partir da perspectiva cristã em voga, pode-se considerar a revelação trinitária como via privilegiada de configuração de sentido, sobretudo para os cristãos que lhe conferem dignidade e com ela dialogam. Desse modo, a possibilidade de tal resposta implica necessariamente a adesão à proposta da interpelação do Deus Trindade. Por outro lado, não se pode ignorar o quanto se difunde o alheamento do ser humano em relação às verdades imutáveis e eternas.

Diante desse cenário, a teologia de Bruno Forte registra a crescente valorização do outro e a exalta como via de encontro com o Outro absoluto (Deus): “Assiste-se a uma redescoberta do outro, constatando que o próximo, pelo simples fato de existir, pode ser razão do viver, por ser um desafio a sair de si, a correr o risco do êxodo sem retorno do empenho de

⁴³³ HEIDEGGER, M. Sobre a essência da verdade. São Paulo: Abril Cultural, 1979. *Coleção Os Pensadores*, p. 131, grifo nosso.

amor pelos outros”⁴³⁴. Em consonância com o teólogo, credita-se à práxis da valorização do outro o mérito de poder viabilizar a resposta humana ao niilismo contemporâneo. O resgate do sentido perdido implica o reconhecimento da dignidade da pessoa e a afirmação do encontro de alteridades. Nesse sentido, a Trindade permanece comunidade paradigmática para as relações humanas e convite a se trilhar o caminho em busca da significação da vida.

4.4.3.3 Contribuição do pensamento de Vattimo para a teologia trinitária da revelação na história

O que pretendo afirmar é que o Ocidente é essencialmente cristão na medida em que o sentido da sua história se mostra como o ‘crepúsculo’ do ser, o enfraquecimento da dureza do ‘real’ através de todos os procedimentos de dissolução da objetividade que a modernidade trouxe consigo.⁴³⁵

Considerar a possibilidade do pensamento de Vattimo questionar a teologia trinitária da revelação na história supõe esclarecimento prévio. A teologia de Bruno Forte não discute a hipótese do pensamento de Vattimo contribuir positivamente para a reflexão da teologia trinitária da revelação. Pelo contrário, o teólogo se empenha reativamente em desferir crítica acirrada e condenação ao niilismo, além de propor sua superação. Por sua vez, em toda a bibliografia percorrida, Vattimo não direciona resposta específica à crítica de Bruno Forte.

À luz das provocações de Vattimo, ergue-se pertinente a hipótese de se considerar o niilismo como instância crítica questionadora do fazer teológico fortiano⁴³⁶. Propõe-se tomar o niilismo consumado (*compiuto*), enquanto compreensão e valoração positiva do niilismo, como ponto de partida e destinatário da reflexão teológica. Tal apelo implica o reconhecimento da circularidade hermenêutica entre niilismo e cristianismo e supõe humildade de a teologia se colocar a serviço do diálogo com a realidade tal como se apresenta, sem atitude prévia de rechaçá-la. Tal abertura pode se instaurar a partir do reconhecimento do fato de a boa nova da revelação cristã interpelar a história independentemente das condições adversas apresentadas pelas contingências temporais. A revelação cristã se dá na história tal como esta se apresenta e não exige dependência de uma adequação da história à revelação. Exige sim, disposição humana à relação, ao diálogo, à resposta - hoje configuradas pelo crivo niilista. Assim sendo, a acolhida da mensagem pode

⁴³⁴ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 20.

⁴³⁵ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, op. cit., p. 98.

⁴³⁶ Desse modo, o presente trabalho se distancia da crítica de Bruno Forte e dá voz ao aparente silêncio de Vattimo.

efetivar-se de modo mais eficaz se a teologia estabelece relação dialógica com a contemporaneidade.

Enquanto a teologia se esforçar para combater o niilismo e não o reconhecer como sujeito com o qual deve dialogar, produz reflexão infrutífera forjada pelo monólogo caracterizado pelo mero diálogo entre iguais⁴³⁷. Cabe à teologia se perguntar em que medida o niilismo se apresenta mais sedutor ao sujeito atual do que o porto seguro oferecido pela mensagem cristã. Como tentativa de resposta a tal questão, na esteira de Vattimo, compete considerar o processo de enfraquecimento da objetividade metafísica, a configurar a perda da violência legitimadora do fundamento de outrora, a possibilitar a emergência da autonomia do sujeito, chamado a posicionar-se a partir da própria subjetividade. Tal convite à autonomia se caracteriza positivamente por expressar menor “violência” à liberdade humana, pois se encontra despido da objetividade da verdade metafísica. Obviamente, também a verdade absoluta provoca a autonomia do sujeito. Entretanto, o faz a partir de perspectiva pré-determinada por já apresentar a via única admissível e tradicionalmente legitimada a ser trilhada, configurando limite dogmático às diversas possibilidades/simulacros a interpelar a existência do sujeito.

Enquanto Vattimo defende o niilismo consumado, Bruno Forte o considera ameaçador à fé cristã. Enquanto o niilista consumado vislumbra o reconhecimento da ausência de sentido, condição necessária à tomada de posicionamento crítico diante do mundo (nossa “única chance”), a teologia trinitária da revelação na história inversamente vê no niilismo o disseminador da perda de sentido e algoz da contemporaneidade. A crítica de Bruno Forte, segundo aqui se comprehende a partir de interpretação da valoração positiva do niilismo, acirra o antagonismo céu *versus* terra, sagrado *versus* profano e tende a aumentar a distância entre o humano e o divino. Isso porque insiste na concorrência entre revelação cristã e enfraquecimento da objetividade metafísica do mundo. Falta-lhe acuidade para perceber o fato de a própria mensagem cristã se apresentar originalmente como interpretação crítica do judaísmo. Desse modo, considerada a vocação secularizante intrínseca ao cristianismo, nova luz se lança sobre a compreensão do niilismo, não apenas como algoz, mas também como produto interno dos desdobramentos da revelação cristã.

⁴³⁷ Por diálogo entre iguais se comprehende de modo particular, o diálogo protagonizado pelos membros da hierarquia eclesiástica e pelos teólogos entre si e a Tradição. E o número dos destinatários desse diálogo vem diminuindo ao longo dos últimos tempos. Cf.: BISPOS na CNBB estão assustados com queda do nº de católicos. São Leopoldo, 21 abr. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508715-bisposnacnbbestaoassustadoscomquedadonodecatolicos>>. Acesso em: 21 abr. 2012.

Ao advogar o horizonte da caridade como destino do cristianismo, Vattimo propõe perspectiva a nortear a relevância da continuidade da mensagem cristã. Trata-se, nesse caso, de noção de caridade a extrapolar o tradicional conceito de verdade (inclusive marginal ao conteúdo deste conceito), pois pressupõe a diversidade de interpretações em jogo e a coexistência harmoniosa entre os múltiplos modos de se conceber a realidade. A caridade, na perspectiva de Vattimo não se resume na correspondência e mera adequação à verdade⁴³⁸. Pelo contrário, pressupõe a disponibilidade de se abrir à acolhida e à valorização das diferenças, bem como ao reconhecimento de outras possíveis verdades, para além do império das convicções arraigadas.

Com o dúplice intuito de dialogar com o sujeito pós-moderno e combater o niilismo, a teologia de Bruno Forte se apresenta revestida de indumentária atrativa, porém travestida dos valores cristãos conservadores e pouco afeitos às mudanças. Reconfigura-se a forma e permanece o conteúdo carente de atualização e ressignificação. A forma atrelada à concepção metafísica engessa a dinâmica criativa da revelação cristã capaz de comunicar ao ser humano de todos os tempos. Desse modo, a atitude unilateral de se considerar o niilismo apenas como rosto trágico da pós-modernidade e inimigo da *paixão pela verdade*⁴³⁹, tende a limitar a força e vitalidade da revelação cristã. Afinal, seria a racionalidade niilista capaz de sobrepujar a novidade da revelação divina? De outro modo: a revelação cristã seria frágil a ponto de não mais se dar/acontecer historicamente nos dias de hoje, devido à força avassaladora do niilismo?

A constante condenação ao modo de ser do sujeito atual se torna obstáculo à abertura humana à mensagem cristã, pois *a priori*, mesmo não registrado tal objetivo, culmina por culpabilizar o sujeito com o qual pretende dialogar. O hedonismo em voga na pós-modernidade repudia discursos afeitos à culpabilização. De modo geral, o sujeito atual não absolve tal culpa, pois passa à margem da reflexão fortiana.

⁴³⁸ Nessa perspectiva, apresenta-se pertinente a crítica heideggeriana à releitura posterior da tradição grega e o apelo à apropriação originária do fenômeno da verdade. A relação verdade e liberdade, proposta por Heidegger, provoca a concepção cristã de correspondência entre o belo, o bem, a verdade, a caridade: “Se traduzimos a palavra alétheia por ‘desvelamento’ em lugar de ‘verdade’, esta tradução não é somente mais ‘literal’, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente... O deixar-se, isto é, a liberdade é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é, ek-sistente. A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado” (HEIDEGGER, M. Sobre a essência da verdade, op. cit., p. 138, grifo do autor). Aqui caberia vasta discussão sobre o conceito de verdade (*alétheia*), bem como a dinâmica de ocultação e velamento que a perfaz. Por não se tratar de foco específico da presente pesquisa, tal temática não será contemplada.

⁴³⁹ Cf. FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 17, grifo nosso.

Considerar o niilismo como ponto de partida não implica necessariamente endossá-lo, mas reconhecê-lo e situá-lo como questão fundamental com a qual a teologia tem de se haver. A teologia trinitária da revelação na história, ao se propor a dialogar com o mundo, há de considerar a crise da consciência histórica e a dissolução dos valores a partir da falência das utopias e emergência da constatação da irracionalidade da própria história. A partir daí, a pergunta acerca do sentido da história se debruça consequentemente sobre o problema do sujeito, bem como sobre a relação entre o sujeito e o mundo. Nessa perspectiva, a ontologia hermenêutica comprehende proposta mais atrativa para a promoção do encontro entre a possibilidade do horizonte da verdade e a interpretação. A ontologia hermenêutica, em sintonia com o niilismo, não deve ser compreendida como filosofia da dissolução dos valores ou da impossibilidade da verdade, da renúncia ou da resignação; mas como verdadeira e própria nova ontologia, novo pensamento capaz de se situar além da metafísica⁴⁴⁰.

Diante do exposto, a resposta da teologia ao niilismo deve ser mais convincente, ainda que para tanto a teologia necessite transpor a postura por vezes autoritária a caracterizar a instituição Igreja, à qual por vezes se encontra atrelada. Segundo aqui se comprehende, a reflexão teológica a serviço da legitimidade do peso da tradição milenar da instituição dificilmente cumpre a missão profética do anúncio do Reino e de abertura à reflexão do mistério nos tempos atuais. Urge a própria Tradição se reinterpretar e dinamicamente se repensar a partir das novas brechas históricas a interpelá-la. Se a instituição apresenta limitações perante o desafio de se redescobrir diante dos novos tempos, compete à teologia a tarefa de viabilizar o diálogo da fé cristã com o sujeito atual. Há de se abrir gradativamente sendas pelas quais se possam passar a crítica e o questionamento advindos da sociedade contemporânea. Somente assim, a reflexão teológica avançará e possibilitará a compreensão da revelação cristã. Tal compreensão não se dará satisfatoriamente por meio do recorrente recurso do apelo à tradição e à verdade única, imutável e objetiva.

O questionamento dos alicerces ideológicos subjacentes ao discurso moral da Igreja, ancorados na lei/ordem natural do mundo⁴⁴¹, constitui contribuição do pensamento de Vattimo à teologia, a tocar a reflexão de Bruno Forte. Compete ressaltar o fato de o filósofo não se opor ao dogma trinitário, ou aos demais dogmas da Igreja, pois na perspectiva de Vattimo os fundamentos da fé cristã não angustiam a existência do sujeito pós-moderno. Na verdade, não

⁴⁴⁰ Cf. VATTIMO, G. *Etica dell'interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1989. p. 8. O autor se refere à metafísica compreendida nos termos da crítica de Heidegger, ou seja, pensamento que identifica o ser com o ente e, por último, com a objetividade do objeto calculado e manipulado pela racionalidade técno-científica.

⁴⁴¹ Cf. VATTIMO, G. *Addio alla verità*, op. cit., p. 66-72.

mais se apresentam como questão, haja vista o fato de se atravessar período crítico de baixa produção teológica referente à Trindade⁴⁴². Ao defender o niilismo consumado e ao questionar a ordem objetiva a assegurar a moralidade cristã, Vattimo consequentemente desinquieta e incomoda a ordem vigente. Cabe ressaltar tal postura crítica do autor como atitude nutrida a partir do embate com a herança cristã e às voltas com os desdobramentos do confronto entre a subjetividade e a moralidade cristã. Trata-se, desse modo, da crítica de pensador a se reconhecer tocado de algum modo pela mesma herança judaico-cristã constitutiva da cultura ocidental. Desse modo, provoca o questionamento acerca da radicalidade do amor trinitário apregoado por Bruno Forte e também de certo modo limitado, segundo aqui se comprehende, pelas determinações da ordem natural.

A oferta do crucificado, a remeter à experiência do abandono e da morte, possibilita por meio da vida nova da ressurreição, o encontro definitivo do ser humano com Deus. Analogamente, e em certa medida, o niilismo consumado enquanto experiência de reconhecimento do “nada”, da “cruz do abandono”, se torna via privilegiada para a construção de princípios éticos e cristãos mais plausíveis e redentores para a humanidade hoje. A partir da constatação da aparente perda de todas as possibilidades, desponta novo horizonte prenhe de caminho a ser percorrido e possibilidades ainda não exploradas, mas a evocar urgente resposta.

Diante de tais considerações importa refletir, a partir da inspiração de Bruno Forte, o modo pelo qual a teologia há de se posicionar perante o niilismo contemporâneo.

4.4.3.4 A tarefa da teologia trinitária da revelação na história diante do niilismo

“Quando eu era menino, costumava nos salvar um deus do látego e rumor humano. E venturoso eu lá brincava com as pétalas do bosque, e comigo recreavam também auras celestiais”⁴⁴³.

O posicionamento da teologia perante o niilismo contemporâneo pressupõe a crítica de Bruno Forte aos desdobramentos advindos do advento e da crise da modernidade. O autor propõe reflexão antropológica pautada em três momentos distintos, cada qual relacionado diretamente a período específico, como se demonstra a seguir.

A ideologia moderna exalta o triunfo do sujeito e da razão humana, lugar em que o

⁴⁴² Cf. VATTIMO, G. Chiese senza religione, religione senza chiese? In: CONGRESSO BRASILEIRO DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO, III. Universidade Nacional de Brasília, 05 nov. 2009. p. 3-4.

⁴⁴³ Poema Infância. In: HÖLDERLIN, F. *Canto do destino e outros cantos*. São Paulo: Iluminuras, 1994. p. 111.

“verdadeiro como um todo se autocompreende numa identificação total de real e ideal de história e de Absoluto”⁴⁴⁴. Daí tal período se caracterizar pela antropologia do domínio da identidade centrada na razão. Para o teólogo, a falência dos ideais da modernidade assola as estruturas de tal concepção antropológica a ceder espaço, em outro extremo, à antropologia da diferença, caracterizada, à luz de Sartre, pela emergência do nada:

Habitado pelo nada o homem não tem nenhuma densidade ontológica, está absolutamente infundado e vive, por isso, a liberdade com a radical má-fé de quem representa todos os papéis que de tanto em tanto se atribui para se dar um aparênciam de solidez, mentindo a si mesmo e sabendo estar mentindo. O homem é máscara consciente, consciência partida que tem a ilusão de governar a cisão ao exercer de maneira absoluta a liberdade, mas na realidade é lançada na liberdade condenada a ela e não pode fazer senão procurar escapar ao nada, dando-se uma aparência, que não anula o nada, mas o esconde apenas [...].⁴⁴⁵

A partir daí, o niilismo se justifica pela vontade de negar a presunção idealista da verdade. Parte-se, desse modo, de uma atitude extrema à outra: da realidade abarcada pela razão ideológica ao domínio absoluto do nada⁴⁴⁶.

Diante desse cenário, Bruno Forte propõe terceira via, ancorada na tradição judaico-cristã, “capaz de escapar tanto à sedução do pensamento solar como à fascinação da vitória final das trevas”⁴⁴⁷. Tal via possibilita o encontro entre identidade e diferença, pois o Absoluto (Deus) entra na história e a redime. O Deus revelado e escondido apresenta-se criticamente como limite às pretensões absolutas tanto da razão quanto do niilismo. Desse modo, se configura a antropologia da eternidade no tempo, simultaneamente a reconhecer as limitações inerentes ao ser humano e a exaltar sua dignidade⁴⁴⁸.

Diante dessas questões o teólogo lança a pergunta:

⁴⁴⁴ FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?*, op. cit., p. 99. O autor ressalta o papel do pensamento de Hegel, subjacente a esse processo de absolutização e identificação do ser humano com a história.

⁴⁴⁵ FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?*, op. cit., p. 102-103. Bruno Forte privilegia Sartre ao tratar da emergência do niilismo, em detrimento da figura de Nietzsche situada em segundo plano. Por sua vez, a leitura sartriana feita pelo teólogo permite ponderações. Positivamente, a liberdade em Sartre constitui ponto de partida para se pensar a responsabilidade da qual o sujeito se encontra imbuído. O exercício da liberdade se dá indissociável da responsabilidade e compõe eixo fundamental de compreensão da existência humana e de suas possíveis determinações passíveis, em última instância, da escolha do sujeito. Tal ponto não pode ser desconsiderado, pois culmina por resultar em análise parcial do pensamento de Sartre.

⁴⁴⁶ Cf. FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?*, op. cit., p. 104.

⁴⁴⁷ FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?*, op. cit., p. 105.

⁴⁴⁸ Escreve o teólogo: “Por essa afirmação da infinita dignidade do homem a antropologia bíblica recusa toda concepção niilista do ser humano: chamado à aliança com o Eterno, o homem é artífice do próprio destino em comunhão com os outros, capaz de amar e de ser amado num autêntico êxodo de si sem retorno e num não menos autêntico acolhimento do outro” (FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?*, op. cit., p. 106).

Como pode a revelação, que atingiu o seu ponto culminante no tríplice êxodo de Jesus, falar à crise provocada pela falência das falsas certezas da ideologia e à dolorosa ausência de grandes razões para esperar, característica do niilismo pós-moderno? A **resposta a essa pergunta não pode deixar de indicar como compete aos cristãos, empenhados em viver e atuar neste mundo em mutação, hoje mais do que nunca, dar razão da esperança que está neles, com mansidão e respeito a todos, tornando-se lugar de irrupção e de presença do Outro.** No plano pessoal e eclesial isso exige que eles sejam discípulos do Único, servos por amor e testemunhas do sentido no seguimento do tríplice êxodo do seu Senhor.⁴⁴⁹

A partir desta interrogação se desenha, nas palavras de Bruno Forte, o horizonte de resposta da tarefa da teologia trinitária da revelação na história, perante o êxito niilista: despertar/resgatar no ser humano a paixão pela verdade, a sensibilidade e acuidade para a acolhida na fé, da novidade da revelação cristã. Contemplou-se tal resposta ao longo do presente texto e agora se a explicita categoricamente, apesar das críticas a ela desferidas⁴⁵⁰.

Antes de impulsionar a busca pelo Deus cristão, ou por outra divindade a oferecer porto seguro, o confronto com o niilismo reclama a radicalidade da pergunta acerca do sentido da vida e da experiência que se tem da realidade. Exige a pergunta filosófica fundamental acerca do sentido do ser, bem como a justificação do existir. Segundo aqui se propõe, a teologia antes de apresentar o horizonte de sentido trinitário há de se colocar à escuta dos anseios do sujeito atual e demonstrar capacidade de dialogar com os atores pós-modernos. O ato primeiro da teologia há de ser a escuta das múltiplas vozes ora cacofônicas, ora dissonantes e raras vezes harmônicas, advindas dos novos tempos. Há se situar como uma possibilidade de resposta dentre outras, tão mais atrativa, quanto menos violenta e inversamente propensa à aceitação da diversidade.

A partir daí poderá sugerir aos seus fiéis/seguidores/crentes, a superação da redução da mensagem cristã a obscurecer o conteúdo da revelação divina, bem como apregoar em prol do bem comum a “**sincera atenção ao outro em toda a sua dignidade, seja qual for a**

⁴⁴⁹ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 106, grifo nosso.

⁴⁵⁰ A crítica advém do fato de o teólogo não esboçar a via pela qual a teologia trinitária da revelação na história chegará a promover a paixão pela verdade. Seria mediante a leitura orante/estudo de seus escritos? O despertar dar-se-ia em consequência de novo vigor pastoral? Se sim, como a Igreja haveria de se posicionar? A crítica destinada ao sujeito pós-moderno não se dirige na mesma medida à instituição Igreja. Tal constatação seria fruto de descuido da análise proposta pelo autor ou demonstração da dificuldade de promover a crítica *ad intra*, optando-se, desse modo, por criticar *ad extra* o sujeito atual, os filósofos...? Não se pretende analisar as intenções do autor, mas suscitar tais questões a partir das lacunas presentes no texto do teólogo. Afinal, a instituição e a hierarquia eclesiástica compreendem sujeitos inseridos na cultura pós-moderna e também responsáveis, em certa medida, pela crescente perda de sentido da vida. Eclesiologicamente Bruno Forte aponta sempre os feitos/esforços da Igreja (considerar, por exemplo, FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?*, op. cit., p. 11-58) e deixa a desejar por não abordar possíveis equívocos/negatividades. O sujeito pós-moderno ao ler o texto do teólogo pode considerá-lo discurso unilateral. Tal limitação enfraquece a acuidade do autor de dialogar com a pós-modernidade.

convicção que alimente”⁴⁵¹.

Após se traçar o percurso de investigação do pensamento de Bruno Forte, bem como se estabelecer o embate entre a teologia trinitária da revelação na história e o niilismo, propõe-se algumas considerações acerca dos limites e originalidade da teologia fortiana.

4.4.3.5 Originalidade e limites da reflexão teológica de Bruno Forte

A teologia fortiana divide opiniões. Desperta críticas acirradas e colhe elogios. De um lado, os que a consideram mera reformulação da teologia de outros autores e discurso “escorregadio”, pouco fundamentado e por vezes carente de formulação teórica mais acurada⁴⁵². De outro, os que reconhecem no autor o mérito de trazer à tona temas extremamente pertinentes à teologia atual e de empenhar-se em significar a existência hodierna à luz da

⁴⁵¹ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 106, grifo nosso. Tal citação de rara ocorrência nos escritos de Bruno Forte se dá no seguinte contexto: “Ao mesmo tempo, na relação entre fé e não-crença – para a qual os avatares do ateísmo moderno e a inquietação da pós-modernidade niilista chamam particularmente a atenção – isso exige do cristão que supere todo reducionismo da mensagem cristã a ideologia e a sincera atenção ao outro em toda sua dignidade, seja qual for a convicção que alimente” (FORTE, B. *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 106). Em sintonia com o núcleo da teologia de Bruno Forte contra o niilismo, o teólogo Carmelo Dotolo adverte: “È l'esito di quella esperienza nichilistica che invade l'esistenza con i suoi reticolli irrazionali, perché riduce la libertà ad un processo immanente dicostruzione del sé, nel cui orizzonte viene fatto rientrare anche l'Assoluto, Dio, svuotato sulla sua differenza qualitativa. Senza una percezione dell'Assoluto chi rivela e qualifica ontologicamente il rapporto prediscorsivo fra coscienza e realtà, senza la fede come ciò che presiede alla comprensione originaria dell'esistenza, c'è solo lo spettro di una derealizzazione nichilistica e la presupposizione di una innocenza speculativa che possa dispiegare il sapere al di qua dell'idealismo dell'autocoscienza. In definitiva, il nichilismo è visto come produzione immaginativa della realtà che desostanzializza l'esistenza e la svuota di fondamento, in cui l'io presiede alla erosione anche di Dio in una parodia atea della creazione” (DOTOLO, C. *La teologia fondamentale davanti alle sfide de “pensiero debole” di G. Vattimo*, op. cit., p. 203). Vattimo certamente concordaria com as noções apresentadas, acerca das transformações a assolar a realidade, bem próximas à concepção de Nietzsche expressa na afirmação do mundo verdadeiro tornado fábula. Entretanto, discordaria da afirmação de Deus como uma paródia ateia da criação. Isso porque em tempos de *pensiero debole*, as próprias razões do ateísmo não mais se justificam e gradativamente tornam menos relevantes o esforço de se opor à divindade.

⁴⁵² A obra “Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história” (FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit., 1985), primeiro volume da “Simbólica Eclesial” escrita pelo jovem teólogo Bruno Forte (publicada aos 36 anos de idade do autor), sofreu acusações de apresentar problemas dogmáticos a ferir a ortodoxia católica. Crítica veemente a Bruno Forte encontra-se em: FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*. Milano: San Paolo, 1981. 344 p. Recensão de: ROSA, G. *Analisi critica di un singolare saggio di cristologia*. In: *Divus Thomas: commentarium de philosophia et theologia*. Piacenza: Collegio Alberoni, 1986. v. 198, p. 3-133. No referido texto, Mons. Giuseppe di Rosa adverte: “Potrà sembrare piuttosto tardiva e forse eccessivamente severa la lunga e meticolosa recensione alla quale mi accingo a sottoporre il libro di Don Bruno Forte dal titolo *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della Storia*, in una scrupolosa e dettagliata analisi critica del contenuto dottrinale del libro, che sotto questo profilo, almeno dal punto de vista dell'ortodossia cattolica, si rivela assai discutibile, e non certamente innocuo, se posto nelle mani di studenti di teologia non ancora maturi al punto di valutarne personamente l'ortodossia” (FORTE, B. *Gesù di Nazaret, storia di Dio*, op. cit. Recensão de: ROSA, G. *Analisi critica di un*, op. cit., p. 3-4). Em resposta às críticas sofridas, Bruno Forte responde: “Per un'analogia esigenza di onestà devo dire che molte delle sintesi che egli fa delle mie posizioni sono tali da non potervi riconoscere il mio pensiero: è come se – sia pur in buona fede – il Recensore voglia prima costruirsi il bersaglio, per poi colpirlo” (FORTE, B. Una “singolare” recensione. *Asprenas*, Napoli, n. 36, p. 282-287, 1989. p. 283).

teologia trinitária da revelação, formulada a partir do resgate do sentido da história. Há de se identificar e reconhecer os pontos frágeis do discurso teológico do autor, mas também valorizar e destacar as qualidades de Bruno Forte. No fiel da balança, sobressaem os aspectos positivos, responsáveis pela grande difusão das obras do autor, de inúmeros convites para proferir conferências e cursos, bem como sua participação como membro da Comissão Teológica Internacional do Vaticano. Nessa perspectiva, indicam-se a seguir as “forças” e as “fragilidades” do pensamento de Bruno Forte.

Na reflexão mais recente do autor a abordagem da reflexão teológica à luz da beleza apresenta-se como traço digno de menção. Embora outros autores já tenham se destacado pela produção teológica sob o cunho da perspectiva estética, Bruno Forte o faz num cenário marcado pela desvalorização de tal experiência como se se tratasse de mera abstração da realidade. Por vezes, a leitura das obras de Bruno Forte desperta a fruição dos sentidos e os transportam a experiências místico-espirituais possibilitadas pelo crivo poético de seus escritos. Para além dos livros que compõem a “Poética”, também o conjunto de obras da “Simbólica”, da “Dialógica” e dos “Escritos Pastorais” endossam o traço marcante da poesia e da musicalidade típicas do autor. Tal dimensão presente nos escritos de Bruno Forte revela a sensibilidade e a criatividade características do teólogo, pastor e poeta. Encontra seguidores na teologia. Dentre eles destacamos Rosa Morelli⁴⁵³. A reflexão acerca de Deus, à luz da beleza, reforça o empenho do autor em significar a existência humana a partir da resposta à pergunta pelo sentido da história no contexto pós-moderno. O teólogo brinda o leitor com textos ornados de densidade poética e musicalidade a conferir beleza ímpar à reflexão teológica sobre a revelação de Deus⁴⁵⁴. A dimensão mística presente esculpe a arquitetônica da reflexão, a partir da qual se constata em sua obra uma teologia espiritual.

No tocante à reflexão teológica de Bruno Forte sobre a beleza, cabe uma consideração. Em sua tese doutoral sobre a teologia de Bruno Forte, Áurea Marin Burocchi afirma: “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**

⁴⁵³ Teóloga italiana docente na Pontifícia Faculdade de Teologia da Itália Meridional, na qual Bruno Forte lecionou. Obteve o doutorado em teologia sob a orientação do próprio Bruno Forte. Ao introduzir uma de suas obras sobre a estética teológica escreve Morelli: “Dedico questo scritto a mio padre, alle persone a me care; ai miei maestri e ai miei studenti e a tutti gli amanti della *belezza perché essa è porta privilegiata per approdare alla Belezza del Mistero trinitario*” (MORELLI, R. *Vincent van Gogh: un’ipotesi teologica. Ipotesi di lettura teologica per una teologia della visione*. Verona: Edizione Segno, 2009. p. 06, grifo nosso).

⁴⁵⁴ “Dove vai, viandante, nella notte? Cerco Dio. Non Lo cercheresti, se non Ti avesse trovato. Chi è, Signore? Sono Io che ti parlo... Sei Tu? Io Sono. Se sei Tu, dimmi, Signore, dove abiti... Vieni e vede: ti guido con la mia Parola, ti parlo con il mio Silenzio [...]” (FORTE, B. *Il libro del viandante e dell’amore divino*, op. cit., p. 07, grifo do autor).

da sua estética teológica”⁴⁵⁵. Aqui se distancia da afirmação da referida pesquisadora pelo fato de não haver propriamente em Bruno Forte, segundo aqui se comprehende, a elaboração de uma estética teológica. Há a presença de reflexão teológica sobre a beleza. Ou ainda, a beleza utilizada como categoria para se qualificar o evento da revelação cristã. Desse modo, o presente trabalho não se vale da expressão “estética teológica” para qualificar os escritos de Bruno Forte. O autor não fundamenta especificamente os conceitos que utiliza. Usa belo e beleza sem propor distinção. Não explicita como se dá a fruição estética dessa beleza. Subentende-se que seja pela fé. Retoma Agostinho, Tomás de Aquino, dentre outros, e conclui: reconhecer a beleza da revelação de Deus nos aproxima do mistério trinitário. Seria como se de outro modo dissesse (como de fato se subentende a partir da Simbólica Eclesial): o ser humano há de se abrir ao mistério trinitário.

Bruno Forte discute a verdade da poesia no capítulo nono de “A porta da beleza”⁴⁵⁶, sem mencionar o pensar de Heidegger, Gadamer, Pareyson. Em suma, não contempla a reflexão hermenêutica atual, para a qual a verdade se expressa poeticamente. Obviamente nesse caso, precisaria discutir a ontologia hermenêutica e a problemática das interpretações. Risco não necessariamente por ele assumido. O teólogo não aborda em seus escritos o fato de a experiência estética pós-moderna se dar de modo fluído, aleatório, aberto à multiplicidade de conceitos e interpretações e não possuir compromisso com a representação da realidade, com a beleza das formas, das intenções, da verdade... Antes, tal experiência prima pela abstração a contestar a objetividade. Prefere o múltiplo ao uno e se apresenta mais dionisíaca e menos apolínea. Falta a Bruno Forte, segundo a presente interpretação, discorrer sobre as condições de possibilidade da fruição estética na pós-modernidade, passo anterior à formulação de uma estética teológica propriamente dita⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ BUROCCHI, A. M. *Ética e estética na teologia trinitária de Bruno Forte*. 2011. 323 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, p. 115, grifo nosso.

⁴⁵⁶ Cf. FORTE, B. *A porta da beleza*, op. cit., p. 149-162.

⁴⁵⁷ Monumental estética teológica se encontra, situada em outro contexto histórico, em BALTHASAR, H. U. *La gloire et la croix: les aspects esthétiques de la révélation*. Aubier: Nouvelle Alliance, 1975. Obra composta por quatro volumes. Por sua vez, também a *Teodramática* de Balthasar condensa dimensão teológico-estética ao tomar o universo cênico e artístico do teatro para refletir originalmente a revelação cristã. “Será conveniente alejarnos ahora de este ángulo de consideración en el que Cristo aparece esencialmente como un intérprete del drama cósmico (aunque sea como su protagonista), para adoptar una perspectiva más formal en la cual no hace todavía su aparición como actor individual, sino como la condición de posibilidad de la representación. Dicho simbólicamente: como aquel que comienza montando algo semejante a un escenario en el que puedan aparecer personajes, donde el ‘escenario’ trata de expresar la paradoja de ser a la vez ‘espacio concreto’ y ‘espacio vacío’. Un espacio concreto para una representación entre Dios y el hombre sólo puede surgir (si prescindimos de la preparación en el Antiguo Testamento) en el caso de que ‘la Palabra se haga carne’ y de que, partiendo del personaje que se llama Jesucristo, quede posibilitada una multitud inabordable de comportamientos entre Dios y hombre, cielo y tierra” (*BALTHASAR, H. U. Teodramática: las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1993. v. 3, p. 47).

Em contrapartida ao forte relato da beleza proclamada na cruz, o niilismo atual afeta o modo do ser humano vivenciar a experiência estética na contemporaneidade. Destitui-lhe o sentido e promove o questionamento da legitimidade da obra de arte, bem como do estatuto da própria arte. As vanguardas artísticas, inseridas no contexto niilista, possibilitam o questionamento do modelo hegemônico de visão de mundo, rompem com a ideia de experiência estética desvinculada da prática e propõem novos modelos de acesso privilegiado da realidade, ou seja, trazem à tona a questão da relação hermenêutica e arte. Desse modo, a compreensão que o sujeito atual pode ter da beleza da cruz, advogada por Bruno Forte, sofre o impacto de novos paradigmas. A reflexão teológica de Bruno Forte sobre a beleza, enquanto tentativa de resposta ao niilismo, permanece ainda arraigada à noção tradicional de beleza dos autores clássicos (Tomás de Aquino, Agostinho, Dostoievski). Não problematiza nem delimita os conceitos de belo, beleza, sublimidade... Também não efetiva o passo seguinte de interpelar a sensibilidade/fruição dos “exilados” atuais, por dialogar majoritariamente com os fiéis *ad intra*.

A perspectiva trinitária de compreensão dos grandes temas da teologia cristã perpassa a “Simbólica eclesial”⁴⁵⁸, no intuito de retirar a Trindade do exílio da reflexão e da práxis dos cristãos⁴⁵⁹. Inspirado por Karl Barth (*Kirchliche Dogmatik*) e por Hans Urs von Balthasar (Glória), mas sem precedentes na produção teológica italiana, Bruno Forte escreve a “*Simbolica Ecclesiale*” na qual apresenta uma exposição geral e orgânica da mensagem cristã. Os oito volumes que a compõem perpassam, em seu conjunto, os tratados teológicos com profundidade mística e espiritual. O estudo da referida obra por vezes pode constituir para os crentes, exercício espiritual de contemplação e encontro com Deus.

Além disso, a preocupação em desenvolver uma teologia como história merece menção especial:

Essa historicidade constitutiva da teologia corresponde, ademais, particularmente à sensibilidade do tempo que vivemos, caracterizado pela emersão do pensamento histórico: se o mundo dos gregos compreendia-se como ‘cosmo’ e o dos medievais

⁴⁵⁸ “La Trinità è una sorta di motivo conduttore, che ritorna come chiave di comprensione di tutti gli aspetti del mistero Cristiano, dalla cristologia all’antropologia, all’ecclesiologia, all’escatologia, alla mariologia (vista come sintesi della concezione dell’uomo” (FORTE, B. *I laici nella chiesa e nella società civile*, op. cit., p. 14).

⁴⁵⁹ FORTE, B. *Trinità come storia*, op. cit., p. 11. Segundo Bruno Forte: “Non è esagerato affermare che siamo ancora davanti ad un esilio della Trinità dalla teoria e dalla prassi dei cristiani. E forse però proprio questo esilio che fa sperimentare la nostalgia e motiva la bellezza di um ritrovamento della ‘patria trinitaria’ nella teologia e nella vita [...]” (FORTE, B. *Trinità come storia*, op. cit., p. 14). Já em 1967, o teólogo K. Rahner apresentava grandes críticas ao modo pelo qual a teologia dogmática sobre a Trindade repercutia nas demais áreas da teologia e, de modo geral, sobre a espiritualidade e a vida cristã (Cf. RAHNER, K. *O Deus Trino: fundamento transcidente da história da salvação*, op. cit., p. 285).

como ‘ordem’, o nosso mundo se comprehende como evolução, processo, história... E o homem experimenta cada vez mais como a sua história não se pode entender idealisticamente como história de progresso ou história de decadência, mas deve simplesmente ser afirmada como história das contingências e liberdades finitas, e por isso de oposições e interações, história ‘aberta’, não redutível a esquemas programados, nem disponível a emancipações a qualquer custo.⁴⁶⁰

A afirmação e a valorização da historicidade, esta enquanto elemento constitutivo da existência humana e lugar da autocomunicação de Deus, permitem à teologia questionar e apontar as debilidades das estruturas ideológicas e dominadoras da razão e da visão progressista da racionalidade moderna. Em contrapartida, positivamente nutrem as condições favoráveis de possibilidade da significação do existir humano em oposição à crise de sentido proclamada pelo niilismo pós-moderno. Atribuir valor à história implica reconduzir o crente ao lugar central de protagonista da peregrinação rumo à terra prometida⁴⁶¹, cujo horizonte de salvação não reside na atemporalidade escatológica, mas no hoje concreto das vicissitudes humanas.

Evidentemente a teologia de Bruno Forte apresenta limites teóricos e posicionamentos por vezes passíveis de questionamentos. No tangente à proposta de sentido ao homem de hoje, Bruno Forte intenta dialogar com a pós-modernidade. No entanto, por vezes vale-se de estruturas de pensamento arraigadas à tradição negada pela pós-modernidade e assume atitude apologética de combate ao niilismo. Ao negá-lo constantemente, se fecha ao diálogo. Por outro lado, se Bruno Forte partisse da pressuposta situação niilista a disseminar seus veios, poderia propor uma teologia da história como via de sentido para o niilismo. Nesse ponto, a presente pesquisa distancia-se do autor. Não se opõe e tampouco aqui se nega o niilismo. Interessa situar, para além e apesar do niilismo e dentre outros horizontes possíveis, a proposta de sentido a partir da teologia trinitária da revelação na história.

O esquema categorial utilizado por Bruno Forte confere circularidade à reflexão que se apresenta por vezes repetitiva. Em se tratando da “Simbólica Eclesial”, a lógica do discurso mantém-se na maioria das vezes a mesma. A recorrência das ideias e a previsibilidade do discurso constituem desafio àqueles que se propõem a estudar o autor. O presente trabalho esforça-se por não reproduzir sistematicamente a repetição ora rechaçada, ciente da inevitabilidade de determinadas retomadas do pensamento do autor e da dificuldade de se romper tal traço característico. Por sua vez, emerge com destaque a riqueza da singular poesia teológica de Bruno Forte e o caráter místico de seus escritos.

⁴⁶⁰ FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., p. 129.

⁴⁶¹ E propor humildemente ao não-crente.

Por vezes Bruno Forte utiliza afirmações deveras marcadas pelo acento passional: “Se Deus está em busca do homem, também o homem está em busca de Deus”⁴⁶². Afirmação impactante, porém não fundamentada teoricamente. A partir da reflexão de Vattimo cabe se perguntar: estaria o ser humano de hoje em busca do Deus cristão? Constata-se muito mais o retorno ao sagrado e aos apelos ao sobrenatural, que propriamente o retorno do ser humano em direção a Deus. Novos deuses tecem a rede da pós-modernidade, por vezes composta por fios de indiferença, incredulidade, idolatria, sincretismo e perda de sentido.

A teologia trinitária da revelação na história, elaborada por Bruno Forte, sintetiza no SILÊNCIO, na PALAVRA e no ENCONTRO, o esforço positivo de categorialmente representar e tornar comprehensível o mistério do Deus Trindade e de anuciá-lo ao sujeito pós-moderno. A constatação do simultâneo velar e desvelar (de *revelatio* e não de *offenbarung*) de Deus, por meio do qual o advento toca o êxodo e remete o ser humano à pátria, confere significado às três categorias anteriormente destacadas e a elas se unem. Em seu conjunto, compõem a partitura sobre a qual a teologia de Bruno Forte desenha sua melodia em resposta ao niilismo contemporâneo.

O teólogo se mostra extremamente crítico do niilismo e desejoso de dialogar com a pós-modernidade. Mediante multiplicidade de escritos estabelece contato com um universo plural de interlocutores. O discurso teológico do autor não se destina apenas aos iniciados no universo teológico. Orienta-se a anunciar a boa-nova cristã inclusive aos não interessados⁴⁶³. O autor também apresenta a preocupação em comunicar aos não especialistas em Teologia. Mesmo em obras mais densas como “*Trinità come storia*”⁴⁶⁴, verifica-se tal preocupação.

Bruno Forte se abre aos novos tempos carregando toda a Tradição eclesial. Para tanto reveste os tratados teológicos de nova indumentária. As categorias utilizadas possibilitam-lhe apresentar roupagem mais atual para questões. Neste sentido, intenta abordar a Tradição e apresentar seu conteúdo ao ser humano de hoje, sem para tanto, enfraquecer o conteúdo da revelação. Falta-lhe, entretanto, reflexão a contemplar o niilismo de modo mais amplo, a partir de ocular que não se restrinja a negá-lo, mas que o reconheça positivamente como ponto de partida do fazer teológico. Por sua vez, a tônica conferida ao dogma trinitário, exposto não simplesmente em nome da defesa da ortodoxia, mas sobretudo no intuito de apresentar ao

⁴⁶² FORTE, B. *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, op. cit., p. 183.

⁴⁶³ Cf. FORTE, B. *Teologia em diálogo*, op. cit., p. 7-19.

⁴⁶⁴ “Per facilitare la lettura ai non specialisti alcuni parti di genere più tecnico e di documentazione sono state stampate in carattere più piccoli. Chi volesse può non leggerle, senza per questo perdere la continuità del discorso” (FORTE, B. *Trinità come storia*, op. cit., p. 08).

sujeito pós-moderno a beleza da revelação do Deus Trindade, situa a teologia do autor como extremamente necessária e atual.

4.5 Conclusão do quarto capítulo

O aprofundamento da teologia trinitária da revelação na história demonstrou o vigor e a fragilidade da proposta de Bruno Forte. O vigor merece ser explorado e apresenta relevância sobretudo para a atual reflexão teológica sobre o Deus Trindade. Contempla pontos centrais para a reflexão do crente em busca de dar razões de sua fé, bem como para aqueles às voltas com a busca de sentido.

A fragilidade, por sua vez, emerge do confronto com o pensamento articulado e fundamentado de Gianni Vattimo. Diante desse reconhecimento, se expôs a possível contribuição de Vattimo a Bruno Forte, na consciência da especificidade do lugar do qual emerge o discurso ora privilegiado. Não se trata do mesmo lugar do teólogo, mas também não necessariamente do filósofo, apesar de se aproximar mais deste último, em virtude de maior compatibilidade de ideias. Por se tratar de um situar-se “entre onde”, considera-se também relevante a crítica de Bruno Forte, conforme se explicitou.

Para além da originalidade e dos limites presentes na teologia de Bruno Forte, permanece o duplo desafio de se preencher as lacunas existentes e de se valorizar os frutos obtidos, na constante busca de tornar a compreensão do mistério trinitário mais próxima da fé e da práxis cristãs. Nesse sentido, Bruno Forte apresenta grande legado. As possíveis brechas depreendidas constituem convite à reflexão teológica atual que há de se desenvolver mediante a fidelidade ao Deus Trindade.

O embate entre o niilismo e a teologia trinitária da revelação na história não se esgota aqui. Prevalece o convite à reflexão e à constante análise da mutante realidade, cujos rumos vindouros não se deixam apreender.

5 CONCLUSÃO

Após se completar o percurso proposto, impõe-se como imperativo evocar, como síntese conclusiva, a seguinte pergunta: Em que medida a teologia trinitária da revelação na história, proposta por Bruno Forte, responde aos desafios advindos do niilismo contemporâneo apregoados por Gianni Vattimo? Na tentativa de se responder a tal questão, propõe-se resposta a partir da dúplice via do sim e do não.

Positivamente, Bruno Forte responde aos cristãos *ad intra*. Por sua vez, embora o discurso do autor se proponha a dialogar também com a pós-modernidade, na verdade permanece ainda proposta atrelada à racionalidade cristã católica tradicional e desse modo, extremamente conservadora e pouco aberta aos novos ares. Nesse sentido, a Simbólica Eclesial de Bruno Forte se demonstra mais pertinente sobretudo à catequese, à pregação, em prol da manutenção da Tradição da Igreja, para os institutos de formação religiosa e para demais estudos eclesiásticos. Já os escritos da Dialógica se prestam, sobretudo a exercícios e退iros espirituais, a momentos de interiorização e contemplação meditativa, a promover oportuna pausa no cotidiano agitado da vida daqueles que crêem. De outro modo, os escritos pastorais apresentam grande utilidade para bispos, presbíteros e agentes de pastoral, os quais podem consultar documentos, já elaborados e fundamentados teologicamente e bíblicamente, sobre os Sacramentos, a vida e a missão da Igreja e temas gerais destinados às comunidades de fé. No tocante à possível consulta e utilização por parte dos clérigos, tais documentos têm o mérito fundamental de se situarem em fiel e perfeita sintonia com a ideologia da Cúria Romana. Nesse sentido, a teologia de Bruno Forte oferece *ad intra*, suporte para os cristãos significarem a existência, a partir do dado da fé no Deus Trindade. Entretanto, não apresenta suporte teórico satisfatório para se posicionarem criticamente perante o niilismo. Por sua vez, há de se exaltar o fato de a teologia de Bruno Forte se lançar no esforço de confrontar o niilismo e estabelecer limites à sua racionalidade.

Negativamente, a teologia trinitária da revelação na história carece de atitude dialógica perante o niilismo contemporâneo. Bruno Forte não comunica ao sujeito pós-moderno, por passar à margem da problemática atual ao se situar de antemão, em nome da tradição e da verdade. Elimina *a priori*, a possibilidade do diálogo com o niilismo. Isto se deve ao fato de o autor desferir as críticas, sem antes demonstrar atitude de abertura ao universo niilista, seu principal interlocutor. Daí se instaura certo monólogo, pois falta se situar a gênese do niilismo, apontar criteriosamente a compreensão da problemática subjacente ao *pensiero debole*, para então se estabelecer juízo de valor. Em Bruno Forte, o posicionamento crítico se

impõe anterior ao esforço positivo de intelecção e de escuta das vozes niilistas, a corromper o maior alcance da credibilidade de seu discurso. Acrescente-se o fato de o teólogo não fundamentar satisfatoriamente de modo teórico, segundo aqui se comprehende, a crítica ao niilismo. O autor o abomina pelo fato de, segundo registra, dissipar a paixão pela verdade, fomentar a crise do humano e por instaurar a “noite no mundo”. Por outro lado, o teólogo minimiza o fato de a dissolução dos valores absolutos se demonstrar mais atrativa ao sujeito atual e não dialoga com as causas consideradas por Vattimo. Atribui ao abandono de Deus, por parte do ser humano, o princípio justificador desse fascínio e, consequentemente, também o condena.

Bruno Forte também denuncia a pós-modernidade marcada por intempestivo naufrágio a assolar o tempo de segurança e de certezas absolutas de outrora. Ao analisar a atitude do sujeito atual em meio a esse mar revolto, o teólogo evoca a imagem da reconstrução da própria nau em pleno mar aberto, a qual caracteriza os tempos de hoje. Num círculo vicioso constante, o barco simultaneamente sofre o impacto das ondas a abalar suas estruturas e há de se beneficiar com a reconstrução emergencial protagonizada pelo sujeito em crise. O exemplo utilizado paradoxalmente condensa grande dinamismo e improvável facticidade. Embora o teólogo se valha de metáfora rica em imagens expressivas, não explica como tal reconstrução pode de fato ocorrer. Permanece a questão de como o sujeito pós-moderno segue a se salvar do naufrágio em curso. Mais uma vez carece de fundamentação a proposta apresentada pelo autor.

Em oposição a Bruno Forte, as constatações defendidas pelo pensamento de Vattimo melhor correspondem aos anseios dos novos tempos e às questões da sociedade secular. Cabe ressaltar o fato de o anúncio niilista da “despedida” da verdade, a emergência de múltiplas interpretações da realidade e o destino do enfraquecimento do ser, se apresentarem noções mais palatáveis ao sujeito pós-moderno do que a ideia de uma verdade única, de determinado modo objetivo de se conceber a realidade. Como se depreende a partir da problemática niilista já exposta, no tangente ao enfraquecimento dos valores e em termos dos desdobramentos dele advindos, podem se considerar “duas teorias críticas da verdade: a *negativa* (a verdade não existe) e a *perspectivista* (existem muitas possíveis verdades: talvez uma para cada ‘par de olhos’)”⁴⁶⁵. Vattimo se opõe à primeira hipótese, pois conduz à possibilidade de irrupção de outro princípio absoluto: a negação da verdade. Quanto à segunda, por sua vez, o filósofo concordaria em defender a existência das experiências que da verdade se faz e, se há a

⁴⁶⁵ D'AGOSTINI, F. *Lógica do niilismo*: dialética, diferença, recursividade. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 16.

verdade, tal só pode se dar no âmbito da interpretação. Desse modo, diante da força do *pensiero debole*, a atitude de se voltar reativamente contra a reflexão de Vattimo requer construção teórica sólida, bem fundamentada, ancorada também em princípios filosóficos e das ciências humanas de modo geral, além dos referenciais teológicos.

Como saída possível da crise em voga, Bruno Forte propõe o retorno ao Deus Trindade, a exigir o dado da fé, também em crise na pós-modernidade. E o teólogo não aponta caminhos para a saída de tal crise. Para o autor, a perda de sentido pode ser sanada pelo encontro com o Deus Trindade. Mas atrelada à perda de sentido se situa a crise de fé. Daí cabe a pergunta: como o ser humano irá se encontrar com o Deus Trindade, se por vezes não mais crê na existência de Deus? Essa pergunta explícita, a teologia de Bruno Forte não formula e por isso mesmo não a responde. Assim como não aponta caminhos por meio dos quais a teologia possa oferecer razões da própria fé. Obviamente a crise de sentido da vida se liga à falta/crise/enfraquecimento da fé. Entretanto, a teologia de Bruno Forte parte da constatação do fato de o ser humano, na contemporaneidade, se abrir novamente para Deus. Ao eleger esse ponto de partida, deixa de lado a questão anterior da falta de fé e da crescente perda de fiéis a acometer a Igreja Católica. Como se constata, o pensamento do teólogo se esquia de enfrentar radicalmente alguns nós centrais e os trata de modo implícito e subliminar em tópicos por vezes retomados, mas sem promover determinados avanços necessários.

A teologia de Bruno Forte prima por apresentar musicalidade, riqueza de imagens poéticas e metáforas sinestésicas bem próximas da vida cotidiana. Tal mérito a difunde amplamente entre apreciadores desse estilo rebuscado e contribui para a visibilidade do pensamento do autor. A imagética das metáforas barrocas utilizadas intenta promover a passagem da religiosidade à fé.

O confronto entre as intuições originárias da pesquisa e as constatações acima descritas, culmina com o esmorecimento da hipótese inicial de trabalho a estimular a realização da presente tese, a saber: a expectativa de a teologia trinitária fortiana responder satisfatoriamente ao sujeito pós-moderno e ao niilismo. Daí se objetivava demonstrar o vigor da teologia trinitária da revelação na história e propagá-la como via possível de significação da existência humana. Entretanto, perdeu-se o instante de realização dessa empreitada a partir do momento da refutação da hipótese originária do trabalho. Em função da frustração acometida, a fim de ainda se justificar a pertinência do presente estudo, se propôs verificar as possibilidades e limites inerentes à teologia de Bruno Forte, em face ao diálogo com o niilismo contemporâneo. A partir daí se defende a necessidade de a teologia atual corajosamente e com propriedade, se posicionar perante o niilismo, caso queira ainda ser

relevante ao mundo de hoje.

Diante do exposto, permanece aberta a tarefa de se confrontar o niilismo e a teologia, bem como a de se buscar respostas possíveis para a angústia a acometer o sujeito atual. A própria configuração do niilismo na contemporaneidade não se encontra definida e há de se manter a atitude especulativa de constante esforço de análise e compreensão da realidade. A teologia há de sair de sua zona de conforto centrada por vezes exclusivamente nos temas dogmáticos e bíblicos e abraçar a reflexão sobre as condições de possibilidade de seu discurso referente aos tratados teológicos se fazer relevante na atualidade, em meio a tantas vozes mais atrativas e deveras mais aceitáveis. Desse modo, tem-se plena consciência de aqui não se ter esgotado o tema em função dos seguintes pontos: o cenário atual tem a marca de constantes mudanças em curso (daí não se deixar apreender facilmente); o universo de questões suscitadas a partir da valoração positiva do niilismo requer confronto contínuo com a realidade mutante; a constatação da crise da fé e dos valores, da perda da verdade, exige postura crítica da teologia intimada a se posicionar com plausibilidade perante a pós-modernidade⁴⁶⁶.

Como contribuição da presente pesquisa à teologia cristã, no tangente à Trindade e ao niilismo contemporâneo, contemplou-se a problemática implicada mediante três pontos fundamentais:

- Conferiu-se relevância e dignidade à reflexão sobre o Deus Trindade na atualidade, ao se estabelecer a relação entre teologia trinitária da revelação e a história, assim como ao se situar historicamente a Trindade perante o niilismo pós-moderno. Desse modo se fomentou a valorização da discussão trinitária tão distante da vida dos cristãos.
- Abordou-se positivamente o niilismo, por vezes apenas rechaçado e considerado o grande vilão da contemporaneidade. Assim sendo, se trouxeram à tona elementos não considerados por outras abordagens teológicas, tais como a possível contribuição do niilismo para a teologia e a possibilidade de se repensar de modo original o conteúdo da revelação cristã a partir da secularização. O enfoque privilegiado propiciou a emergência de provocações perante as quais a teologia há de se posicionar, como se explicitou ao longo do texto.

⁴⁶⁶ Evocar plausibilidade ao posicionamento crítico da teologia não significa esperar a afirmação do niilismo (como em certa medida aqui se fez) ou a ruptura com o primado objetivo da instituição, em prol da afirmação da possibilidade de outros relatos, assim como o relato niilista (atitude por vezes aqui privilegiada). Implica, antes de tudo, almejar da teologia a habilidade de dar razões ao próprio estatuto a conferir-lhe legitimidade (fé) e enquanto discurso humano sobre o divino, se fazer ainda útil e necessária aos dias de hoje, ciente da crescente perda de sua relevância diante do mundo cada vez mais secularizado.

- Por meio da pertinente crítica peculiar ao pensamento de Vattimo, se afirmou a necessidade de a Igreja Católica se mover em prol da abertura das janelas dogmáticas da Tradição e do Magistério a fim de arejar os aposentos impregnados por poeiras milenares a engessarem as possibilidades de ainda hoje se fazer ouvir no mundo (consideração válida para as demais Igrejas cristãs). A atitude de acolhida infinita e o amor misericordioso expressos pelo Deus Trindade têm muito a questionar e ensinar aos representantes terrestres do Reino de Deus, bem como àqueles que se qualificam fiéis seguidores.

Diante do exposto, o fazer teológico atual há de eleger o diálogo como categoria eclesial por excelência a fim de lançar pontes entre os temas tradicionais da teologia e a pós-modernidade e em prol da abertura às interpelações do sujeito contemporâneo no tangente às diversas questões tocantes ao universo de princípios que por séculos regem a instituição Igreja. Como se insistiu ao longo do percurso, dentre os tratados teológicos, o discurso sobre o Deus Trindade padece certo esquecimento, registrado por teólogos como Karl Rahner. Em função disso, defende-se a necessidade de se dar maior enfoque à reflexão trinitária, sobretudo no tocante ao problema niilista. A dinâmica trinitária de abertura à acolhida e ao encontro se apresenta paradigmática para a práxis eclesial contemporânea. A ternura e a misericórdia de Deus, tão presentes nos relatos bíblicos (Lc 15, 11-31, dentre outros), hão de irromper das Escrituras e perpassar o cotidiano do agir da instituição.

Embora Vattimo seja filósofo europeu, a reflexão sobre o niilismo toca a realidade latino-americana. Na visão de Clademir Araldi, podem-se:

diagnosticar sintomas de uma crise niilista tanto no plano coletivo quanto no plano individual. Parece que há muitos os homens deixaram de ser sujeitos autônomos dos processos, valores e leis que regem nossa sociedade contemporânea [...] O individualismo está no cerne de nossas relações sociais, apesar de um discurso vago e propagado de solidariedade, numa era de democracia digital [...] O niilismo se insinua por meio desse individualismo associal. Por mais que o indivíduo de esforce sem refletir sobre o sentido de seus empreendimentos e investimentos pulsionais, o vazio desses valores incomoda muito. Isso porque os bens de consumo são muito fugazes. A satisfação que eles trazem é tão breve que a compulsão por novos produtos e realizações não consegue preencher a necessidade humana por um sentido firme, por afetos que não sejam tão diluíveis nas aparências enganadoras do consumismo. A depressão é um sintoma bem nítido dessa doença em nossos tempos. E principalmente a luta para evitar o desespero latente em não ter nada que fazer para preencher o vazio de uma vida que se consome na superficialidade das relações.⁴⁶⁷

Nessa perspectiva, a crescente perda da confiança do sujeito atual nas instituições,

⁴⁶⁷ ARALDI, C. O niilismo como doença da vontade humana, op. cit., p. 10.

associada ao individualismo, expressa o vazio niilista da sociedade brasileira e latino-americana como um todo. A corrupção, as desigualdades sociais, a violência e a fome encarnam os desdobramentos do individualismo a promover a negação do outro e a difundir a face perversa do niilismo pela sociedade. Tais traços qualificados niilistas caracterizam a realidade latino-americana de modo geral e interpelam a Igreja a se comprometer com a causa das vítimas desse sistema.

Por sua vez, para Vattimo o niilismo assumido positivamente constitui via de emancipação e de salvação. A violência da qual Vattimo fala nasce, na verdade, da absolutização dos valores. “A violência só se desencadeia quando um dos tantos valores pretende ser o único a valer para todos [...] A luta contra os absolutos pode ser a base sobre a qual nos entendemos com os outros. Isso significa que o que devemos ter em comum é o exercício da caridade”⁴⁶⁸. Como se insistiu ao longo da tese, niilismo não significa ausência de valores, mas o fim da pretensão do valor absoluto. Desse modo, o niilismo, a secularização e o relativismo positivamente encarnam o fim da metafísica, a morte de Deus, a perda dos grandes relatos e diz respeito a toda a cultura ocidental e não apenas à realidade europeia. A partir daí se deve encarar o niilismo como possibilidade (niilismo *compiuto*) e não ameaça (niilismo reativo). Historicamente fome e violência existiram independentes do niilismo e não podem ser a ele reduzidas. Em contrapartida, cada vez mais, as minorias sociais têm garantido o direito de expressão e de luta pelo reconhecimento de sua dignidade, a ilustrar universo de chances aberto pelas veias niilistas. Acrescente-se o fato de a coexistência da diversidade nem sempre se dar de modo pacífico. Onde habita a multiplicidade de interpretações emergem os conflitos. O niilismo favorece o surgimento e embate das diferenças a evocar a autonomia pessoal do sujeito interpelado a se posicionar perante a realidade. Onde não há a presença da verdade definida, o horizonte de construção do consenso há se instaurar a partir do diálogo das subjetividades em foco.

Na perspectiva pastoral, o niilismo desafia a Igreja a se confrontar com a configuração de novo ateísmo, para o qual a questão de Deus perde a relevância. O ateísmo tradicional convergia em Deus, ainda destinatário da negação/refutação de sua existência e acerca do qual se dedicavam tratados e discussões. Já o “ateísmo niilista”, como aqui se comprehende, se funda sob o crivo do abandono da relevância conferida a Deus e, portanto, do consequente alheamento à temática. Configura-se mais radical que o ateísmo tradicional, para o qual Deus ainda se apresentava horizonte de reflexão. Situados paralelamente ao “ateísmo niilista”

⁴⁶⁸ VATTIMO, G. Morte de Deus e o fim da metafísica: a luta contra os absolutos, op. cit., p. 6.

encontram-se os fiéis de diversas crenças e desvinculados de instituições, ou ainda, protagonistas de múltiplas pertenças religiosas. Pode-se chamá-los de “arrivistas niilistas”, sempre itinerantes em busca de sentidos passageiros e ligados à imediatidade das necessidades circunstanciais.

Perante a todas essas crises e questões humano-existenciais, o fazer teológico cristão atual, bem como as Igrejas cristãs terão de se haver, a fim de ainda garantirem sua legitimidade e a relevância de seu discurso para a pós-modernidade.

REFERÊNCIAS

1 Obras de Bruno Forte

a) Simbolica Ecclesiale

- *La parola della fede*: introduzione alla simbolica ecclesiale. Milano: San Paolo, 1996. v. 1.
- *La teologia come compagnia, memoria e profezia*: introduzione al senso e ao metodo della teologia come storia. 2. ed. Milano: San Paolo, 1996. v. 2.
- *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*: saggio di una cristologia come storia. Milano: San Paolo, 1985. v. 3.
- *Trinità come storia*: saggio sul Dio Cristiano. Milano: San Paolo, 1985. v. 4.
- *La Chiesa della Trinità*: saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione. Milano: San Paolo, 1995. v. 5.
- *L'eternità nel tempo*: saggio di antropologia ed etica sacramentale. 2. ed. Milano: San Paolo, 1999. v. 6.
- *Teologia della storia*: saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento. Milano: San Paolo, 1991. v. 7.
- *Maria, la donna icona del mistero*: saggio di mariologia simbólico-narrativa. 5. ed. Milano: San Paolo, 2005. v. 8.

- Traduções brasileiras da Simbólica Eclesial:

- *A teologia como companhia, memória e profecia*: introdução ao sentido e ao método da teologia como história. São Paulo: Paulinas, 1991.
- *A Trindade como história*: ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulinas, 1987.
- *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*: ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985.
- *Teologia da história*: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995.

b) Demais obras de Bruno Forte

FORTE, B. *À escuta do outro*: filosofia e revelação. São Paulo: Paulinas, 1995.

- FORTE, B. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *A guerra e o silêncio de Deus*: comentário teológico na atualidade. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. *A Igreja*: ícone da Trindade. São Paulo: Loyola, 1987.
- _____. *A porta da beleza*: por uma estética teológica. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.
- _____. *Confessio theologi ai filosofi*. Napoli: Cronopio, 1995.
- _____. *Cristologie del novecento*: contributi di storia della cristologia ad una cristologia come storia. Brescia: Queriniana, 1983.
- _____; NATOLI, S. *Delle cose ultime e penultime*: un dialogo. Milano: Mondadori, 1997.
- _____. *Dio è amore*: se non diventerete come i bambini. Milano: San Paolo, 2011.
- _____. *I laici nella chiesa e nella società civile*: comunione, carismi e ministeri. Milano: Piemme, 2000.
- _____. *Il libro del viandante e dell'amore divino*: opera poetica. Firenze: Piemme, 2003.
- _____. *Inquietudini della trascendenza*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- _____. *I sacramenti e la bellezza di Dio*: lettere ao popolo di Dio. Torino: San Paolo, 2011.
- _____. *Introdução à fé*: aproximação ao mistério de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. *La lettera dell'amore*: esercizi spirituali sulla 1ª Giovanni. Milano: San Paolo, 2011.
- _____. *La parola per vivere*: la sacra scrittura e la bellezza di Dio. Milano: San Paolo, 2007.
- _____. *La via della bellezza*: un approccio al mistero di Dio. Brescia: Morcelliana, 2007.
- _____. *L'eterno Emmanuele*: cristologia, etica, spiritualità. Milano: San Paolo, 2010.
- _____. *Nos caminhos do uno*: metafísica e teologia. São Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. *O mendicante do céu*: a oração de um teólogo. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Para onde vai o cristianismo?* São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Pater, Ave, Gloria*: un commento spirituale. Milano: San Paolo, 2011.
- _____. *Seguendo Te, luce della vita*: esercizi spirituali predicati a Giovanni Paolo II. Milano: Mondadori, 2004.

FORTE, B. *Teologia em diálogo*: para quem quer e para quem não quer saber nada disso. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. et al. *Trindade para ateus*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Um pelo outro*: por uma ética da transcendência. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *Una teologia per la vita*. Brescia: La scuola, 2011.

c) Artigos de Bruno Forte

FORTE, B. A experiência de Deus em Jesus Cisto. *Concilium*, Petrópolis, n. 258, p. 70-79, 1995.

_____. Anunciar hoje Jesus Cristo, único salvador. *Teocomunicação - Revista Trimestral de Teologia*, Porto Alegre, v. 33, n. 142, p. 751-765, dez. 2003.

_____. Cristianesimo e problema del senso: per un dialogo fra Teologia e Filosofia. *Asprenas*, Napoli, v. 38, n. 7-8, p. 435-446, 1991.

_____. *El cristianismo y el futuro de Europa*. Madrid, Centro de Estudios Comunitarios, Representación en España de la Comisión Europea, 8 mayo 2008. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/pls/cci_dioc_new/bd_edit_doc_dioc.edit_documento?p_id=918775>. Acesso em: 08 jun. 2008.

_____. El “Dios Trinidad”. *Theológica Xaveriana*. Bogotá, v. 52/3, n. 143, p. 547-554, jul./sep. 2002.

_____. *El “Dios Trinidad” y el misterio de la Cruz*. Valênciia, June 2007. Disponível em: <<http://www.almudi.org/Inicio/tabid/36/ctl/Detail/mid/386/aid/610/paid/0/Default.aspx>>. Acesso em: 13 jan. 2010.

_____. *Etica e dialogo inter-religioso in un mondo globalizzato*. Convegno Mondiali dei Teologi Moralisti – 24 di Luglio, 2010. 4 p. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_diocesi/55/2010-07/24-195/Etica%202010.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2010.

_____. Fede e ragione, tra parola e silenzio. *Humanitas*, Brescia, v. 54, p. 389-397, mar. 1999.

_____. Hablar de Díos en la “aldea global”: la teología entre posmodernidad, reverso de la historia y encuentro de las religiones. *Chiesa Cattolica Italiana*, Barcelona, 2008. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/cci_neidocumenti_diocesi/55/2008-03/04-195/barcelona2008.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2008.

_____. Il Filioque: aspetti e problemi. *Asprenas*, Napoli, n. 30, p. 417-432, 1983.

- FORTE, B. *Intervista al Revmo. Mons. Bruno Forte* – Arcivescovo di Chieti-Vasto. 2009. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_diocesi/55/2009-05/22-195/INTERVISTA%20sulla%20crisi.pdf>. Acesso em: 09 jun. 2009.
- _____. La bellezza: una via per l’unità? *Studi ecumenici*, Veneza, n. 26, p. 13-26, 2008.
- _____. *La Chiesa vuol salvare l’Occidente dal naufragio*. Il Sole 24 Ore, Martedì 29 Giugno 2010. Disponível em: <http://webdiocesi.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_diocesi/55/2010-06/30-195/Occidente%20da%20evangelizzare.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2010.
- _____. La cristología hoy: el desarrollo a partir del Vaticano II y las características emergentes. *Theológica Xaveriana*, Bogotá, n. 142, p. 339-349, abr./jun. 2002.
- _____. La cristologia odierna e la questione della verità. *Lateranum*. Roma, v. 75, n. 1, p. 59-74, 2009.
- _____. La riconciliazione, dono di Dio e sorgente di vita nuova. *Presenza Pastorale*, Roma, v. 67, p. 383-401, mayo 1997.
- _____. *La Trinidad de Dios, revelación del hombre*. Madrid, Fundación Caja de Madrid y Fundación Fernando Rielo, 7 mayo 2008. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/pls/cci_dioc_new/bd_edit_doc_dioc.edit_documento?p_id=918774>. Acesso em: 08 jun. 2008.
- _____. La Trinità: fonte di ispirazione per la comunità dei popoli europei. *Il Nuovo Areopago*, Forli, v. 18, p. 25-42, abr. 1999.
- _____. *L'uomo di fronte al male*: quale speranza? L’Osservatore Romano 29 Gennaio 2009. Disponível em: <http://webdiocesi.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_diocesi/55/2009-01/30-195/uomoDiFronteAlMale.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2009.
- _____. *Dom Bruno Forte*: na noite do mundo, homem sente nostalgia de Deus. União da Vitória-PR, mar. 2011. Disponível em: <<http://procio.com.br/site/2011/03/dom-bruno-forte-na-noite-do-mundo-homem-sente-nostalgia-de-deus/>>. Acesso em: 17 mar. 2011.
- _____. Per una teologia del dialogo come teologia dell’amore. *Asprenas*, Napoli, n. 34, p. 07-15, 1987.
- _____. Secularizzazione e secolarismo. *Culturas y Fe*, Madrid, v. 15, n. 4, p. 342-345, 2007.
- _____. Teologia e pós-modernidade. *Cadernos IHU em Formação: Teologia política*, São Leopoldo, ano 2, n. 8, p. 9-11, 2006.
- _____. Teologia viatorum. In: SARTORI, L. *Esseri teologi oggi*. Casale Monferrato: Marietti, 1986. p. 68-80.
- _____. Una “singolare” recensione. *Asprenas*, Napoli, n. 36, p. 282-287, 1989.

2 Escritos sobre Bruno Forte

ASCIONE, A. (Org.). *Una teologia come storia*. Milano: San Paolo, 1998.

BUROCCHI, A. M. *Ética e estética na teologia trinitária de Bruno Forte*. 2011. 323 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte.

CAJIAO, S. Comentario sobre la exposición de Monseñor Bruno Forte. *Revista Theológica Xaveriana*, Bogotá, n. 142, p. 351-353, abr./jun. 2002.

DORÉ, J. La simbolica ecclesiale di Bruno Forte. In: ASCIONE, A. (Org.). *Una teologia come storia*. Milano: San Paolo, 1998. p. 19-26.

FORTE, B. A Igreja, ícone da Trindade. São Paulo: Loyola, 1987. 75 p. Recensão de: PERDOMO, G. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 21, n. 54, p. 244-245, maio/ago. 1989.

_____. A missão dos leigos. São Paulo: Paulinas, 1987. 102 p. Recensão de: LIBANIO, J. B. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 20, n. 50, p. 129-131, jan./abr. 1988.

_____. A trindade como história: ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulinas, 1987. 214 p. Recensão de: TABORDA, F. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 22, n. 56, p. 121-123, jan./abr. 1990.

_____. Dove va il cristianesimo?. Brescia: Queriniana, 2000. 167 p. Recensão de: VALLS, C. A. *Gregorianum*, Roma, v. 82, n. 1, p. 174-175, 2001.

_____. Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia. Milano: San Paolo, 1981. 344 p. Recensão de: GALOT, J. *Gregorianum*, Roma, v. 63, n. 04, p. 739-740, 1982.

_____. Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia. Milano: San Paolo, 1981. 344 p. Recensão de: ROSA, G. Analisi critica di un singolare saggio di cristologia. In: *Divus Thomas: commentarium de philosophia et theologia*. Piacenza: Collegio Alberoni, 1986. v. 198, p. 3-133.

_____. La porta della bellezza: per un'estetica teologica. 3. ed. Brescia: Morcelliana, 2000. 151 p. Recensão de: LIBANIO, J. B. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 33, n. 89, p. 134-135, jan./abr. 2001.

_____. Sui sentieri dell'uno: metafísica e teologia. Morcelliana: Brescia, 2002. 320 p. Recensão de: CLAROT, B. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelas, v. 125, n. 2, p. 289-290, abr./jun. 2003.

_____. Teologia in dialogo: per chi vuol saperne di più e anche per chi non ne vuole sapere. Milano: Raffaello Cortina, 1999. 145 p. Recensão de: LIBANIO, J. B. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 32, n. 88, p. 430-431, set./dez. 2000.

MARTINI, C. M. L'interesse di un'Opera Nuova. In: ASCIONE, A. (Org.). *Una teologia come storia*. Milano: San Paolo, 1998. p. 11-18.

VANASSI, V. J. *Êxodo e advento: encontro de alteridades na teologia de Bruno Forte*. 2007. 144 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

3 Obras e artigos de Gianni Vattimo

a) Obras de Gianni Vattimo

VATTIMO, G. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d'água, 1992.

_____. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi, 2009.

_____. *Credere di credere: è possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* 2. ed. Roma: Garzanti, 1999.

_____. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983. p. 12-28.

_____. *Della realtà: fini della filosofia*. Milano: Garzanti, 2012.

_____. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Eтика dell'interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1989.

_____. *Il pensiero debole*. 4. ed. Milão: Feltrinelli, 1983.

_____. *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Bologna: Tascabili Bompiani, 2007.

_____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Introduzione a Heidegger*. 19. ed. Roma/Bari: Laterza, 2010.

_____. *La fine della modernità*. Roma: Garzanti, 1985.

_____. La traccia della traccia. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. *Annuario filosofico europeo: la religione*. Roma-Bari: Laterza, 1995. p. 75-89.

_____. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. 2. ed. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1992.

_____. *Nichilismo ed emancipazione: etica, politica, diritto*. Varese: Garzanti, 2003.

- VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma: Laterza, 1994.
- _____. Per un cristianesimo non religioso. In: FILORAMO, G.; GENTILE, E.; VATTIMO, G. *Cos'è la religione oggi?* Pisa: ETS, 2005. p. 43-61.
- _____. *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Genova: Il Melangolo, 2000.
- _____; ANTISERI, D. *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*. Rubbettino: Soveria Manelli, 2008.
- _____; DERRIDA, J. *Annuario filosofico europeo: la religione*. Roma/Bari: Laterza, 1995.
- _____; DOTOLI, C. *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Soveria Manneli: Rubbettino Editore, 2009.
- _____; GIRARD, R. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida: Santuário, 2010.
- _____; GIRARD, R. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: Transeuropa, 2006.
- _____; ORLANDO, F.; ZABALA, S. *Nichilismo e religione: conversazione filosofica con Gianni Vattimo. Interventi di Federico Orlando e Santiago Zabala*. Roma: Valter Casini, 2005.
- _____; PATERLINI, P. *Non essere Dio: un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Aliberti, 2006.
- _____; RORTY, R. *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- _____; SEQUERI, P.; RUGGERI, G. *Interrogazioni sul cristianesimo: cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Edizioni Lavoro/ Editrice Esperienze, 2000.
- _____ et al. *En torno a la postmodernidad*: G. Vattimo y otros. 2. ed. Barcelona: Anthropos, 1991.

b) Artigos de Gianni Vattimo

VATTIMO, G. A idade da interpretação. In: ZABALA, S. (Org.). *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 63-76.

_____. Afirmar o princípio de solidariedade, a ética do futuro. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, n. 240, p. 26-28, 22 out. 2007.

VATTIMO, G. *A religião é inimiga da civilização*. São Leopoldo, 02 mar. 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/20309-a-religiao-e-inimiga-da-civilizacao-artigo-de-gianni-vattimo>>. Acesso em: 04 abr. 2009.

_____. Chiese senza religione, religione senza chiese? In: CONGRESSO BRASILEIRO DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO, III. Universidade Nacional de Brasília, 05 nov. 2009.

_____. *Esce “una filosofia debole”*: le mie conclusioni. La metafisica è finita, filosofiamo in pace. Giovedì, 23 feb. 2012. Disponível em: <<http://giannivattimo.blogspot.com/2012/02/la-metafisica-e-finita-filosofiamo-in.html>>. Acesso em: 06 mar. 2012.

_____. Estamos perdendo a razão? In: MARCONDES, D. (Org.). *Café Philo*: as grandes indagações da filosofia. Editado por Le Nouvel Observateur. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 60-63.

_____. *Eu gostaria de ir à Igreja sem ser considerado um monstro porque sou gay*: entrevista com Gianni Vattimo. São Leopoldo, 29 nov. 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/27944-%60eu-gostaria-de-ir-a-igreja-sem-ser-considerado-um-monstro-porque-sou-gay%60%60-entrevista-com-gianni-vattimo>>. Acesso em: 15 fev. 2011.

_____. Igrejas sem religião, religião sem Igrejas? *Interações: Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010.

_____. Morte de Deus e o fim da metafísica: a luta contra os absolutos. “*Nihilismo e relativismo de valores. Mercadejo ético ou via da emancipação e da salvação*”? - Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano X, n. 354, p. 5-7, 20 dez. 2010.

_____. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco. In: PECORARO, R. (Org.). *Filosofia contemporânea: nihilismo, política, estética*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 9-16.

_____. *Teologia pobre e nua*. São Leopoldo, 28 set. 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/26095-teologia-pobre-e-nua-artigo-de-gianni-vattimo>>. Acesso em: 15 fev. 2011.

4 Escritos sobre Gianni Vattimo

ANTISERI, D. *Le ragioni del pensiero debole*. Roma: Edizioni Borla, 1995.

_____. Il ‘pensiero debole’ contro le pretese di una ‘ragione onnipotente’. In: VATTIMO, G.; ANTISERI, D. *Ragione filosofica e fede religiosa nell’era postmoderna*. Rubbettino: Soveria Manelli, 2008. p. 19-21.

ARALDI, C. O nihilismo como doença da vontade humana. “*Nihilismo e relativismo de valores. Mercadejo ético ou via da emancipação e da salvação*”? - Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano X, n. 354, p. 8-12, 20 dez. 2010.

D'AGOSTINI, F. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

DOTOLI, C. *La teologia fondamentale davanti alle sfide de “pensiero debole” di G. Vattimo*. Roma: Ateneo Salesiano, 1999.

FILORAMO, G.; GENTILE, E.; VATTIMO, G. *Cos'è la religione oggi?* Pisa: ETS, 2005.

MAC DOWELL, J. A. Que futuro para o cristianismo? Diálogo com Gianni Vattimo. *Interações: Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 173-182, jan./jun. 2010.

PECORARO, R. História do ser, Verwindung, “pensamento fraco”. *A Parte Rei: Revista de Filosofia*, n. 54, nov. 2007. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pecoraro54.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2011.

_____. *Nihilismo e (pós)modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/ PUC Rio, 2005.

ROMANO, R. Nihilismo e mercadejo ético brasileiro. “*Nihilismo e relativismo de valores. Mercadejo ético ou via da emancipação e da salvação?*” - Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano X, n. 354, p. 13-17, 20 dez. 2010.

TEIXEIRA, E. B. *A fragilidade da razão: pensiero debole* e nihilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDPUCRS, 2005.

_____. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. Vattimo. In: PECORARO, R. (Org.). *Os filósofos clássicos da filosofia: de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes/PUC Rio, 2009. v. III, p. 376-397.

ZABALA, S. Ser fraco: a constituição autônoma do Übermensch. In: NEUTZLING, I.; BINGEMER, M. C.; YUNES, E. (Org.). *O futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?* Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 121-130.

_____. *O pensamento fraco é a emancipação da autonomia*. São Leopoldo, 21 maio 2007. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=947&secao=220>. Acesso em: 14 abr. 2009.

5 Bibliografia geral

A BÍBLIA de Jerusalém. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. *A trindade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

ARCIDIOCESE DE CHIETI-VASTO. Arcivescovo. 2010. Disponível em: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/pls/cci_dioc_new/bd_dioc_annuario.vesc_dioc?id_dioc=55&tipo=dioc>. Acesso em: 29 ago. 2010.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2007.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 6023: informação e documentação - referências - elaboração*. Rio de Janeiro, 2002.

_____. *NBR 10520: informação e documentação - apresentação de citações em documentos*. Rio de Janeiro, 2002.

_____. *NBR 14724: informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação*. Rio de Janeiro, 2011.

AZZI, R. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BALTHASAR, H. U. *Teodramática: la accion*. Madrid: Encuentro, 1995. v. 5.

_____. *Teodramática: las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1993. v. 3.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BERGER, P. L. *Rumor de ángeles*. Barcelona: Herder, 1975.

BLUMENBERG, H. *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza*. Bologna: Il Mulino, 1985.

BISPOS na CNBB estão assustados com queda do nº de católicos. São Leopoldo, 21 abr. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508715-bisposnacnbbestaoassustadoscomquedadonodecatolicos>>. Acesso em: 21 abr. 2012.

BOFF, C. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, L. *A trindade e a sociedade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

_____. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

CONCÍLIO DO VATICANO: 2., 1962-1965. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

CONGAR, Y. *Espírito do homem, espírito de Deus*. São Paulo: Loyola, 1986.

COMTE-SPONVILLE, A. *Bom dia, angústia!* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido com base na 40^a edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.
- DUSSEL, E. *Ética comunitária*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *Historia de la Iglesia en América Latina colonaje y liberación: 1492/1983*. 5. ed. Madrid: Mundo Negro, 1983.
- _____. Teologias da “periferia” e do “centro”: encontro ou confronto? *Concilium*, Petrópolis, n. 191, p. 141-154, 1984.
- DUPUIS, J. *Introdução à cristologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- FRANGIOTTI, R. *História das heresias (séculos I-VIII)*: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- FORTE, B. Publicação eletrônica [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <omarperrou@ yahoo.com.br> em 17 jan. 2011.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1.
- GIBELINI, R. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación*: perspectivas. Lima: CEP, 1971.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores, p. 129-145.
- _____. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. v. 1.
- _____. O reitorado. *Kriterion - Revista de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 77, p. 131-158, jul./dez. 1986.
- HÖLDERLIN, F. *Canto do destino e outros cantos*. São Paulo: Iluminuras, 1994.
- JUNG, C. G. *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- KONINGS, J.; RIBEIRO, S. H. *Manual de normas para trabalhos acadêmicos*. Belo Horizonte: Faje, abr. 2008. (Com o suporte de Zita Mendes).
- LADARIA, L. F. *La Trinidad*: misterio de comunión. Salamanca: Cervantes, 2002.
- LAFONT, G. *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Paris: [s.n.], 1969.

- LIBANIO, J. B. Globalização na perspectiva da fé. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 95, p. 95-103, jan./abr. 2003.
- _____. *Introdução à vida intelectual*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Teologia da libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.
- _____. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LIPOVETSKY, G. *A era do vazio*: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio d'água, 1989.
- _____. Futuro da autonomia e sociedade do indivíduo. In: NEUTZLING, I.; BINGEMER, M. C.; YUNES, E. (Org.). *O futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?* Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 59-71.
- _____; CHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*: dos pré-socráticos à Wittgenstein. 13. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MARDONES, J. M. *Postmodernidad y cristianismo*: el desafío del fragmento. 3. ed. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 1988.
- _____. *Síntomas de un retorno*: la religión en el pensamiento actual. Bilbao: Sal Terrae, 1999.
- _____. *Utopía en la sociedad liberal*. Bilbao: Sal Terrae, 1997.
- MARION, J-L. La fin de la fin de la métaphysique. *Laval Théologique et Philosophique*, Québec, v. 4, n. 1, p. 23-33, 1986.
- MOLTMANN, J. *El Dio crocifisso*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- _____. *Nella storia del Dio trinitario*. Brescia: Queriniana, 1993.
- _____. *Trinità e regno di Dio*. Bréscia: [s.n.], 1983.
- MONDIN, B. *Dizionario dei teologi*. Bologna: Studio Domenicano, 1992.
- MORELLI, R. *Vincent van Gogh*: un'ipotesi teologica. Ipotesi di lettura teologica per una teologia della visione. Verona: Edizione Segno, 2009.
- NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- NIETZSCHE, F. W. O Niilismo Europeu. In: NIETZSCHE, F. W. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 27-92.

- PENÃ, J. L. *Teologia da criação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *O Deus Trino*: fundamento transcendente da história da salvação. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. *Mysterium salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1972. v. II, p. 283-359.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*: do romantismo até nossos dias. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2005. v. III.
- REJÓN, F. M. *Desafios à teologia moral na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- RIESGO, M. F. La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos. In: VATTIMO, G. et al. *En torno a la postmodernidad*: G. Vattimo y otros. 2. ed. Anthropos: Barcelona, 1991. p. 70-81.
- SCHILLEBEECKX, E. *História humana*: revelação de Deus. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico*: um manual. São Paulo: Loyola, 2002.
- THEOBALD, C. *La rivelazione*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006.
- _____. *A revelação*. São Paulo: Loyola, 2006.
- VALSECCHI, A. Il mistero di Dio Trinità. In: D'ALESSIO, D. (Ed.). *Il Dio di Gesù Cristo*: introduzione alla cristologia e alla teologia trinitaria. Milano: Ancora, 2008. p. 125-157.
- VAZ, H. C. L. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- VICO, G. *A ciência nova*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- VOLPI, F. *Il nichilismo*. Roma-Bari: Laterza, 2009.