

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
COORDENAÇÃO DA PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA – MESTRADO

**O ADVENTO DE DEUS E O ÊXODO HUMANO:  
A TRINDADE NA TEOLOGIA DA HISTÓRIA DE BRUNO FORTE**

PEDRO IGOR LEITE DA SILVA

RECIFE – PE  
2020

PEDRO IGOR LEITE DA SILVA

**O ADVENTO DE DEUS E O ÊXODO HUMANO:  
A TRINDADE NA TEOLOGIA DA HISTÓRIA DE BRUNO FORTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito necessário para a obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemático-Pastoral  
Linha de Pesquisa: Práxis Pastoral e Experiência Religiosa

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Aquino Júnior

Órgão de Fomento: Capes/PROSUC

RECIFE – PE

2020

PEDRO IGOR LEITE DA SILVA

**O ADVENTO DE DEUS E O ÊXODO HUMANO:  
A TRINDADE NA TEOLOGIA DA HISTÓRIA DE BRUNO FORTE**

Dissertação Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Francisco de Aquino Júnior  
Orientador – UNICAP

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Alzirinha Souza  
Examinador Interno – UNICAP

---

Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma  
Examinador Externo – PUC-Rio

Às “Marielles” e “Joãos”:  
Sementes plantadas no chão da esperança  
que vencem o genocídio político-miliciano,  
em curso no Brasil.

A todos os vitimados pela pandemia da COVID-19.

“Tu, Senhor, não nos deixes à mercê da tempestade”  
Francisco, 27 de março de 2020  
Bênção *Urbi et Orbi* extraordinária.

## AGRADECIMENTOS

Ao Deus Uno e Trino – Beleza eterna – que nos inspira na empreitada de teologizar.

À Paróquia da Sagrada Família em Garanhuns-PE, bem como à Diocese de Garanhuns que compreenderam minha necessidade existencial de dedicação ao estudo e à pesquisa.

À minha família, amigos e companheiros de estudo: nossas relações antecipam àquela comunhão de que esperamos gozar, na Pátria eterna.

Ao prof. Dr. Aquino Jr. que me ensinou três coisas: ler, escrever e interpretar teologicamente. Seu rigor e sua seriedade epistêmica valeram, para este trabalho e para a minha vida, todo o esforço dispensado.

À Diocese de Pesqueira-PE que abriu as portas do Seminário de Teologia em Recife-PE para minha hospedagem. Que Deus não lhes falte em vocações e bênçãos.

À UNICAP que me abriu inúmeras perspectivas acadêmicas. De modo especial, agradeço à equipe formidável da FRONTEIRAS – Revista de Teologia da UNICAP – que me acolheu para o estágio por mais de um ano. Sem dúvidas, trarei comigo cada aprendizado.

À Capes/PROSUC que me deu bolsa de estudos e fomentou minha pesquisa. Que a oportunidade não seja cerceada e que outras muitas pessoas, de todos os lugares deste País, consigam acesso a Programas de incentivo ao Ensino, à Pesquisa e à Extensão. Sem educação e cultura não há liberdade nem humanização.

“Por que me viste, creste? Felizes os que não viram e creram”  
Jo 20, 29

“Enquanto eu inventar Deus, Ele não existe”  
Clarice Lispector, *perdoando Deus*

“O honesto reconhecimento  
dos próprios limites não é, pois,  
para o teólogo senão a necessária forma  
negativa do positivo reconhecimento  
da infinita transcendência do Senhor:  
ninguém, como o teólogo, sabe,  
que não sabe  
diante da imensidade daquele que falou no advento;  
e também, ninguém como o teólogo sabe,  
no plano da consciência reflexiva,  
como esta Palavra eterna se tornou  
vizinha, adorável e amável”  
Bruno Forte, 1991, p. 202

## RESUMO

A presente pesquisa se propõe a apresentar o pensamento trinitário do teólogo italiano Bruno Forte. Para isto, foi necessário um caminho pedagógico que identificou a teologia da história como o lugar no qual o nosso objeto é pensado. Assim, antes de adentrar no desenvolvimento das relações trinitárias, a pesquisa nos levou a um estudo sistemático dos pressupostos teóricos que compõem a compreensão de história de Forte e a sua teologização. E, graças a este recuo epistêmico, descobriu-se duas realidades que se interconectam: de um lado, esta teologia da história é a própria *revelatio* que, através do evento pascal-trinitário, permite uma maior clareza acerca do mistério imanente que *advem* à economia. E, de outro, ela possibilita uma releitura da criação, uma interpretação do tempo presente e uma antecipação esperançosa da consumação escatológica, destino libertador da humanidade – sempre à luz da Trindade. Nesse contexto, o Deus da revelação é lido como o Deus-que-vem: ele é Advento, desce até às fileiras da história para dialogar com a condição exodal do ser humano, que se encontra inquieto e em constante busca de sentido. É exatamente assumindo para si a *cruz da história*, que Deus se mostrará *interessado* pelo homem e este, a partir de sua livre decisão, corresponderá, assumindo no mundo a comunhão em diversos níveis. O Deus trino assume a história e a história, de modo assimétrico, passa a ser ícone da impossível possibilidade que se faz Beleza acessível a todos. A metodologia utilizada foi eminentemente bibliográfica, o que permitiu uma leitura sincrônica e diacrônica dos textos de Forte e, em parte, daqueles com quem ele mantém diálogo: tanto no campo da teologia, quanto no da mística, da arte e da filosofia. Esta dissertação, portanto, fala da Trindade. Contudo, não falamos a partir de sua abissalidade, o que invalidaria a pesquisa, mas da história (e de seus avessos) na qual o Deus-Trino se fez presente, a fim de que ela mesma seja compreendida em sua totalidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** TRINDADE. HISTÓRIA. REVELAÇÃO. PÁSCOA. BRUNO FORTE.

## ABSTRACT

The present research intends to introduce the trinity thought by the Italian theologian Bruno Forte. To this end, it was necessary taking a pedagogical path that identified the theologian of history as a place where our object is thought. This way, before entering into the trinity relationship development, the research led us to a systematic study of the theoretical assumption which composes the comprehension of Forte's history and its theologizing. And thanks to this epistemic retreat, two interconnected realities were able to be discovered: on one hand, this theology of history is the *revelatio* itself which, through the trinitarian paschal, allows a greater clarity regarded to the immanent mystery that *advem* to the economy. And, on the other hand, it enables a rereading of the creation, an interpretation of the present time and a hopeful anticipation of the eschatological fulfillment, humanity liberating destiny – always in the light of the Trinity. In this context, the God of the revelation is read as the God-who-comes: He is the Advent, who goes down to the ranks of history to dialogue with the exodus condition of the human being, who is restless and constantly searching for some meaning. It is exactly by assuming to himself the *cross of history*, that God will seem *interested* to the man and that one, through his free decision, will correspond to that, assuming in the world the communion in several levels. The triune God assumes the history and the history, in an asymmetrical way, happens to be an icon of the impossible possibility to become the Beauty accessible to all. The methodology used was eminently bibliographical, which allowed a synchronic and diachronic reading of Forte's text and, in part, of those who he keeps the dialogue: both in the theological field as in the mystical, art and philosophy field. This thesis, therefore, talks about the Trinity. However, we don't talk about it from its depth, what would invalidate the research, but from the history (and its averse) in which the triune God was present, in order to it itself been understood in its totality.

**KEY-WORDS:** TRINITY. HISTORY. REVELATION. EASTER. BRUNO FORTE.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>I CAPÍTULO: A TEOLOGIA DA HISTÓRIA NA PERSPECTIVA DE BRUNO FORTE</b> .....	<b>15</b>
1. O Ingresso da História na teologia .....	15
1.1 Precursores de uma Teologia da História .....	17
1.2 Do medieval à modernidade: as influências epistêmicas sobre Bruno Forte .....	18
1.3 Os três ingressos da história na teologia do século XIX – tese, antítese e síntese .....	23
1.3.1 O primeiro ingresso: Karl Barth e o Objeto puro da fé .....	25
1.3.2 O segundo ingresso: a retomada reflexiva do êxodo humano .....	27
1.3.3 O terceiro ingresso: o encontro entre o mundo novo de Deus e o antigo dos homens .....	28
1.4 A Teologia da História no século XX .....	29
2 A Forma de uma Teologia da História segundo Bruno Forte .....	34
2.1 Concepção de história .....	36
2.2 A linguagem própria desta teologia .....	39
2.3 Uma possibilidade de <i>teoria do conhecimento</i> .....	41
2.4 Notas internas .....	42
<b>II CAPÍTULO: O ADVENTO DE DEUS COLO EVENTO TRINITÁRIO</b> .....	<b>45</b>
1. O mistério pascal: Revelação de Deus como Trindade .....	45
1.1 A Páscoa como princípio epistemológico-metodológico da Teologia de Bruno Forte .....	46
1.2 O Evento Pascal como história das Pessoas de Deus .....	49
1.2.1 A história do Pai .....	51
1.2.2 A história do Filho .....	55
1.2.3 A história do Espírito Santo .....	57
1.2.4 A Trindade como História .....	60
2 O Deus <i>que vem</i> como Trindade .....	62
2.1 Silêncio da Origem .....	64
2.2 O Silêncio do Advento se faz Palavra do Êxodo .....	67
2.3 Do acolher a Palavra ao Silêncio do Encontro .....	70
3 A história da Revelação: uma leitura retrospectiva do Início .....	73
3.1 A reinterpretação trinitária do Início a partir de uma crise ecológica .....	74
3.2 O ser humano como “ <i>quênose do esplendor</i> ” e “ <i>esplendor da quênose</i> ” .....	79
3.3 Uma espiritualidade ético-ecológica à luz da Trindade .....	81
<b>III CAPÍTULO: O ÊXODO HUMANO LIDO A PARTIR DA TRINDADE</b> .....	<b>85</b>
1. A história da Revelação: o Presente <i>da</i> Trindade .....	85
1.1 A decisão do homem: crer ou não crer em Deus .....	86
1.2 A Igreja como ícone da Trindade .....	88
1.3 A Eucaristia, o social e a missão .....	93

2	A Trindade como sentido no tempo do vazio niilista .....	97
2.1	A questão do sentido no contexto da “Parábola da Modernidade” .....	97
2.2	A Antropologia em crise: da negação ao reencantamento .....	100
2.3	A Beleza escatológica como proposta de sentido trinitário .....	103
3	A história da Revelação: a consumação – caminho <i>para</i> a Trindade .....	108
3.1	A redescoberta da escatologia .....	109
3.2	A escatologia pascal-trinitária como resposta de sentido .....	111
3.3	A volta à Pátria trinitária .....	115
	<b>À GUIA DE CONCLUSÃO .....</b>	<b>118</b>
	<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>124</b>

## INTRODUÇÃO

Em 2004 Bruno Forte foi chamado para pregar os exercícios espirituais à Cúria Romana com a presença do papa João Paulo II. Na saudação inicial destacou algo que é marca constante de seu fazer teológico: o horizonte da eclesialidade (e esta como ícone da Trindade!) que norteia a teologia. E acrescentou: ela “– não como um aristocrático ‘amor à sabedoria’, mas como humilde ‘sabedoria do amor’ –, que se esforça para transformar em discurso vivido na caridade, está totalmente atrelada à cruz de Cristo, através da qual este amor a nós se revelou” (FORTE, 2005a, p. 12). Esta afirmação sintetiza aquilo que é desenvolvido por este teólogo napolitano, nascido em 1949, reconhecido como o maior teólogo vivo de toda a Itália (cf. BUROCCHI, 2018, p. 19).

A partir de tal pensamento, podemos identificar três características mais gerais da teologia fortiana: a primeira é o fundamento irrenunciável de toda leitura da história salvífica, isto é, a Santíssima Trindade. Nela está o início de tudo e por Ela clama todo coração sedento de sentido, justiça e completude. Em segundo lugar, este fundamento encontra espaço de revelação ou, dito de outro modo, assume uma gramática compreensível de manifestação linguística no evento pascal, tendo a crucifixão-ressurreição de Jesus ganhado protagonismo. Por fim, esta teologia que parte da Trindade, utiliza-se da páscoa para ser compreendida, busca uma finalidade bastante nítida: o diálogo com diversas camadas produtoras de conhecimento, a saber: a história, a filosofia e as demais ciências, a arte, a não-fé, a cultura, o tempo presente... Este caminho por nós esboçado pode, assim, ser comprovado de dois modos: de um lado, pela organização epistêmica da obra de Forte, contendo aí o estado na arte da pesquisa sobre ele no Brasil e, de outro, pela proposta apresentada por esta dissertação.

Forte organiza sua obra teológica em três grupos específicos, à luz das virtudes teológicas. Primeiro está a *Simbólica da Fé*, onde desenvolveu e repensou a teologia dogmática diante dos desafios da modernidade e pós-modernidade, com oito volumes contendo temas variados (cf. BUROCCHI, 2018, p. 18). Aí descobre que “o Deus cristão não é uma verdade separada da história, mas diz-se na história. Em suma: não é uma verdade abstrata, mas o Deus que é verdade e Se oferece a nós” (FORTE, 2013, p. 65). Depois, por causa de sua formação e interesse filosófico, desenvolve a *Dialógica do amor*: “são quatro volumes de confronto com o pensamento moderno e contemporâneo, fechado nos transcendentais do ser (...). Como pensar o ser, o bem, o belo, o verdadeiro, o pensamento da modernidade e do pós-

moderno?” (FORTE, 2013, p. 66)<sup>1</sup>. Em terceiro se encontra a *Poética da Esperança* que, segundo Burocchi, tem outros dezessete textos (cf. BUROCCHI, 2018, p. 18). Neste último grupo, em especial, Forte desenvolve seu pensamento a partir de duas constatações: de um lado, percebe que a modernidade é marcada por certo *logocentrismo* e que, de “instrumento de subversão e de mudança”, as palavras no contexto de totalitarismo se transformam em “máscara do nada” (FORTE, 2013, p. 70): um declínio que desafia a tradição judaico-cristã. Por isso, Forte se questionará: “Como falar do Verbo num tempo cansado de palavras, doente pelo seu esvaziar-se na comunicação insignificante?” (FORTE, 2013, p. 71). Chegará, assim, à conclusão de que o recurso à Poética produz a busca pelo *Silêncio* dentro da religião da Palavra. De outro lado, a Poética abre ao homem e a mulher do tempo presente a possibilidade de acesso ao mistério primeiro da fé cristã, que se faz possível através da espiritualidade. Ao ser perguntado de que modo tudo isto está sintetizado em sua *Poética da Esperança*, nosso teólogo responde: “Está lá sob a forma de oração, que nos faz emergir nos abismos do Deus Trindade: para o cristão orar não é estar perante ‘um’ Deus afastado e estranho, mas ‘entrar’ em Deus através do Filho indo pelo Espírito ao Pai” (FORTE, 2013, p. 73-74)<sup>2</sup>.

A pesquisa teológica sobre Forte no Brasil, consegue, embora ainda muito timidamente, esboçar a pluralidade de perspectivas e caminhos do seu desenvolvimento teológico. Tal pesquisa, no entanto, está somente centrada no eixo Sul-Sudeste, sobretudo na PUC-RS, FAJE e PUC-Rio, sendo o presente trabalho o primeiro da região nordeste e, portanto, na Universidade Católica de Pernambuco. Isto ganha relevância em dois sentidos: de um lado, pela abrangência teórica da teologia aqui apresentada, que se enriquece com novos enfoques e leituras e, de outro lado, pela descentralização do conhecimento, tendo aqui a UNICAP como lugar que tem se diferenciado na ousadia de se abrir à novas perspectivas e hermenêuticas.

Desta feita, olhando para aquilo que já foi produzido aqui, vemos que em 1993 Leomar Antônio Brustolin, hoje bispo auxiliar da Arquidiocese de Porto Alegre, defendeu sua dissertação de mestrado na FAJE com o tema: *A Cristologia como história na obra de Bruno Forte*, sob orientação de Carlos Palácio. Brustolin será importante na abertura para outras pesquisas sobre nosso teólogo, desta vez na PUC-RS, onde lecionou antes do episcopado. Lá

---

<sup>1</sup> O fato é que há outras obras que precisam ser localizadas nestes quadros criados por Forte. Burocchi, por exemplo, diz que são cinco volumes que compõe a *Dialógica do amor*, mais dezessete outros escritos (cf. BUROCCHI, 2018, p. 18).

<sup>2</sup> Burocchi também acrescenta um quarto grupo: “os *Escritos Pastorais* somando até agora um total de dezesseis; além de uma longa série de ensaios e artigos publicados em várias línguas” (cf. BUROCCHI, 2018, p. 18).

podemos ver um número significativo de dissertações, cada uma com um objeto/enfoque diferente, orientadas por ele: *Êxodo e Advento: encontro de alteridades na Teologia de Bruno Forte* de Volnei Júnior Vanassi, em 2007; *A Beleza quenótica do crucificado na Teologia de Bruno Forte* de João Carlos Zanella, em 2010; *A ética da Transcendência na teologia de Bruno Forte* de Claudia Felner Dornelles Meira, de 2010 e *O Silêncio de Deus diante do sofrimento humano na Teologia de Bruno Forte*, de Ludinei Marcos Vian em 2014.

Na FAJE, além da já citada dissertação de 1993, outras seguiram: *Uma proposta de sentido para o homem de hoje na reflexão trinitária de Bruno Forte*, de Aurea Marin Burocchi, orientada por Ulpiano Vázquez em 2008 e, em 2009, a dissertação de Francisco Sales Amaro Oliveira, intitulada *Novos movimentos e Igreja local. A relação entre os novos movimentos e a Igreja local de Belo Horizonte, interpretada a partir da eclesiologia de Comunhão de Bruno Forte*, orientada por Paulo César Barros. Também nesta Faculdade Jesuíta, há registro de duas teses doutorais na teologia fortiana que foram citadas nesta nossa pesquisa: a de Aurea Burocchi, *Ética e Estética na reflexão de Bruno Forte*, em 2011, sob orientação de Ulpiano Vázquez e a de Osmar Lucas P. Fortes Sales, *A Teologia trinitária da revelação histórica proposta por Bruno Forte: perspectiva do diálogo com o niilismo contemporâneo de Giovanni Vattimo*, de 2012, orientada por João Batista Libanio. Na PUC-Rio, encontramos uma dissertação de mestrado com título: *Cristologia como história: um estudo sistemático-pastoral da Cristologia de Bruno Forte*, de Renato da Silva Machado, defendida em 2010 sob orientação de Paulo Cezar Costa<sup>3</sup>.

Nossa proposta de pesquisa, deste modo, dialoga com estes quadros epistêmicos, na medida em que busca justificar as três características gerais já citadas (fundamento/recurso hermenêutico/finalidade). Para isto, nosso objeto de pesquisa será, exatamente, a compreensão da teologia trinitária presente na obra de Forte. Esta obra, por causa das influências externas sobre o pensador napolitano e pela própria inquietação emergente do contexto bíblico e patrístico, reassumida com vigor no Concílio Vaticano II, é elaborada tendo como horizonte inegociável a história. Ao falar da Trindade, Forte fala da história e da relação assimétrica que brota deste encontro. Aliás, desta relação Trindade-História, nasce a imagem que apresentamos no título desta dissertação: o Deus Tri-Uno vem à história, comunica-se em seu *advento* e convida o homem inquieto à experiência *exodal* de saída de si em busca do totalmente Outro. A metodologia para a pesquisa foi exclusivamente bibliográfica, buscando na comparação de textos a linha dorsal que sustenta toda a estrutura teológica. Numa palavra:

---

<sup>3</sup> Fizemos exaustiva pesquisa. Contudo, pode haver outros trabalhos que não estejam tão acessíveis nos sites dos referidos programas de pós-graduação.

ao buscar o fundamento trinitário que embasa a teologia de Forte, descobrimos que há uma teologia da história que lhe é inseparável e, para a qual, a Trindade é fonte e destino. Contudo, toda a interpretação dos dados disponíveis só foi possível por causa daquilo que chamaremos *princípio epistemológico-metodológico*, sintetizado no evento pascal.

Feitas estas considerações, é mister saber que adotamos um caminho pedagógico dividido em três capítulos que ensinam desenvolver nosso argumento: ora com recursos mais históricos, a fim de fundamentar o caminho biográfico-bibliográfico de Forte, ora com linguagem mais técnica (que esperamos não ser enfadonha), exclusiva de nosso teólogo.

Assim, no primeiro capítulo, intitulado *A teologia da história na perspectiva de Bruno Forte*, com o objetivo de situar nosso teólogo em um contexto que lhe precede e lhe ultrapassa, discutiremos o ingresso da história na teologia, centrando-nos, sobretudo, em dados teóricos do século XIX e XX. Posteriormente, tendo em vista o horizonte até então delineado, passaremos a tratar a postura de Forte e, destarte, quais os elementos da sua contribuição teológica: desde a linguagem assumida até às notas internas que esquematizam seu pensamento. Este primeiro momento da pesquisa é de suma importância para o conjunto geral do trabalho e pode, inclusive, ser lido como uma introdução mais alongada à Teologia da História de Forte.

Se o primeiro capítulo pode ser entendido como esta introdução mais detalhada, os capítulos seguintes aprofundam com rigor técnico e linguístico os elementos centrais da pesquisa: a Trindade e, a partir do evento pascal, a leitura trinitária de toda a história da revelação. Esta história é entendida em três momentos: início, presente e futuro.

Com isso em mente, o segundo capítulo, *O Advento de Deus como evento trinitário*, tratará da vinda de Deus que é lida com mais nitidez a partir dos dados pascais. Por essa razão, nosso autor propõe uma *historicização de Deus*, que pode ser feita de dois modos: de um lado, com a linguagem dogmático-tradicional, contendo aí as noções próprias e apropriadas de cada uma das Pessoas e, de outro lado, com uma perspectiva mais místico-poética, com recursos inclusive filosóficos. Neste último caso, encontra-se uma rica contribuição de Forte, a saber: na origem era o Silêncio, de onde *nasce* a Palavra reveladora. Esta Palavra, comunicada e compreendida pelos homens, não se é esgotada, mas impulsiona a todos os ouvintes a um outro Silêncio, não o da origem, mas o do Encontro. O jogo de Palavras revela a dinâmica interna do Deus que é comunhão, enquanto mostra um teólogo que parece brincar com as palavras: “Quem brinca, é livre; quem é livre, ama. O jogo de Deus, o jogo de quem pensa a Deus, é liberdade para amar. Assim a teologia é chamada a ser jogo”

(FORTE, 1991, p. 200). Ainda neste capítulo, será possível iniciar a reflexão da leitura trinitária do Início, o que prepara a discussão para o terceiro capítulo.

No último momento, refletiremos, de um lado, o presente trinitário da história, centrando a atenção no *Êxodo humano lido a partir da Trindade*. É, afirmará Forte por diversas vezes, o ser humano quem tem o poder da decisão: optar ou não pela comunhão com o Deus-que-vem é, por isso mesmo, um ato de liberdade. Na esteira desta decisão, veremos também as consequências na vida humana e social provocadas pela *parábola da modernidade*. De outro lado, no cenário da falta de sentido e vazio niilista, a Beleza escatológica reaparece com a proposta de comunicar a Trindade como a pátria da *esperança* que tira o homem da suspensão caótica na qual se encontra, a fim de fazê-lo cruzar os umbrais de uma nova história que começa onde a filosofia hegeliana não perscrutou possibilidade sistêmica. A vida eterna, desta feita, e a comunhão trinitária são o grande Belo pelo qual a Teologia se gasta em produção.

À guisa de conclusão, colocaremos-nos em diálogo com Forte, apresentando-lhe ousadas críticas e, ao mesmo tempo, possibilidades futuras de desenvolvimento de outras perspectivas que, por causa de nossa proposta de delimitação, não nos foi possível aqui. Enfim, sem a pretensão de esgotar o pensamento do teólogo aqui narrado e a abissalidade de Deus, a pesquisa terá cumprido suas metas se a comunidade científica ou o leitor comum se sentirem, numa inexplicável inquietação, atraídos pela comunhão pericorética que *valseia* (ou cirandeia) eternamente.

## **I CAPÍTULO: A TEOLOGIA DA HISTÓRIA NA PERSPECTIVA DE BRUNO FORTE**

Bruno Forte desenvolve sua teologia a partir de dois aspectos fundamentais: a história como lugar da manifestação de Deus e, em consequência, o conteúdo desta manifestação que é a Santíssima Trindade. O seu projeto epistêmico, desta feita, é construído sobre esta perspectiva histórico-trinitária que terá no evento pascal seu ponto culminante. Ora, se é objetivo de nossa pesquisa identificar a teologia trinitária refletida por Forte, isto só poderá ser levado à cabo se antes, além da apropriação de seus recursos técnicos e peculiares (como metodologia e linguagem), debruçarmos-nos sobre a sua compreensão de história e, na esteira da tradição já existente de Teologia da História, localizarmos sua contribuição e particularidade.

Neste sentido, o primeiro capítulo desta dissertação traz dois tópicos que são considerados introdutórios à obra trinitária de Forte. Em primeiro lugar, veremos o ingresso da história na discussão teológica, centrando-se, sobretudo, nas influências advindas sobre nosso autor em questão e, em segundo lugar, a forma utilizada por B. Forte em sua proposta de Teologia da História. Tal forma é vista a partir de alguns elementos que, de maneira geral, marcam toda a estrutura de pensamento do teólogo italiano.

### **1. O Ingresso da História na Teologia**

A história como elemento constitutivo da teologia nem sempre foi evidente no desenvolvimento reflexivo da fé. Houve um gradativo reconhecimento capaz de perceber na história factível os traços irrepetíveis da Revelação de Deus. Assim, Bruno Forte organiza a história da teologia cristã a partir do dado cronológico: seu ponto de partida é a Teologia Fontal, que corresponde ao Novo Testamento, tendo em vista que “no novo testamento existe, junto com o dado revelado fundamental, uma reflexão distinta, produzida sobre este e a partir deste” (FORTE, Bruno. 1991, p. 75). Aí, evidencia-se o primado de um anúncio mais histórico-narrativo sobre outro mais conceitual-metafísico (FORTE, 2002, p. 27). A Teologia Simbólica, marcada pela época patrística, é desenvolvida em um âmbito de horizonte unitário e totalizante, constituído por dois polos que se complementam: a Escritura e a Igreja. Forte chega a afirmar: “o horizonte bíblico dos Padres é, por isso, não menos horizonte eclesial: os ‘teólogos’ desta época são mais pastores em constante e fecundo contato com a experiência



litúrgica e espiritual da comunidade crente” (FORTE, 1991, p. 90). Em *Teologia e Diálogo* – para quem quer e para quem não quer saber nada disso, Forte acrescenta aos elementos da Escritura e da Igreja a suficiência crística que encontrará seu cumprimento na teologia do *Christus totus* de Agostinho:

A ideia-força é que em Cristo se ofereceu o *Logos*, no qual toda verdade pode ser buscada e descoberta. Se Cristo é a verdade do mundo e da história, o “ciúme” da fé cristã tem realmente motivo. Esse ciúme se exprime, sobretudo nos inícios do cristianismo e depois em sua osmose com a cultura do mundo antigo, em virtude da “pax constantiniana”, na convicção de mover-se em um horizonte de pensamento unitário e totalizante (FORTE, 2002, p. 29).

Segue-se, num processo de continuidade e rupturas, a Teologia Dialética, entendida como a era escolástica, que é experimentada dentro de um grande período de transições (do século VII ao XII), não só no campo teológico-ecclesial, mas sobretudo no aspecto político-social. Aquilo que até então era entendido como certo, seguro e fixo, começa a ser posto em questão. O lugar em que se faz teologia é agora constituído pelas “‘scholae’ vinculadas à vida urbana, de tipo universitário, onde a ‘sacra doctrina’ é ensinada ao lado de outras ciências ou artes, que a provocam e a induzem a usar procedimentos semelhantes às delas, de tipo analítico e racional” (FORTE, 1991, p. 102). Isto significa dizer que há um processo de crise, no qual as novas questões que são levantadas não mais podem ser discutidas sem levar em consideração o fato evidente da alteridade, da experiência e da eterna novidade advinda com a revelação. Quando, pois, a teologia deste período começa a dialogar com o espírito laico, descobre que: “a verdade é sempre mais percebida a partir do sujeito e não mais de um horizonte pensado como objetivo” (FORTE, 2002, p. 30). Nesse novo prisma, o sujeito é lido como uma pergunta aberta e a revelação, por sua vez, como uma resposta radical a esta abertura. A alta escolástica é, pois, marcada pela confiança na capacidade de o intelecto humano transcender à verdade, captando, dentro deste dinamismo, a história como o que está “entre a ‘saída de Deus’ da criação e o ‘retorno a Deus’ da redenção e do cumprimento final” (FORTE, 2002, p. 31). Ao período correspondente à idade moderna e contemporânea, Forte chama de Teologia Histórica<sup>4</sup>. Para a compreensão de tal teologia, seguiremos uma ordem

---

<sup>4</sup> Quando falamos em Teologia Histórica queremos falar em Teologia da História, pois em B. Forte há uma coincidência. Em síntese, “aqui, a história é percebida como lugar da mediação da verdade, não como a verdade mesma em seu fazer-se: uma verdade que se resolvesse na história justificaria um relativismo absolutamente incapaz de garantir a abertura do devir histórico às surpresas da Transcendência e de seu Advento” (FORTE, 2002, p. 38). Seu problema teológico é pensar historicamente a Trindade e, a partir dela, todos os enunciados da fé: “Verdadeiramente, um pensamento histórico, corretamente entendido, nada tem a ver com o relativismo e o ceticismo. Assumir a consciência histórica não será, para a teologia, renunciar à memória do Eterno, mas vivê-la de modo a que, nela, o advento realmente se manifeste no caminho exodal da pessoa humana. A existência teológica unirá a fidelidade ao mundo presente à fidelidade ao mundo que há de vir. (...) É essa estrutura

lógica em quatro subtópicos: os precursores desta teologia e suas influências sobre B. Forte, bem como seu desenvolvimento interno nos séculos XIX e XX.

### 1.1 Precursores de uma Teologia da História.

Para além do dado cronológico, a história passa a ser percebida como horizonte factual no qual a revelação de Deus se desenvolve. E, por isso mesmo, ela se torna interesse de investigação da teologia, como condição de possibilidade para a compreensão do dado revelado. Lacoste em seu *Dicionário crítico de Teologia* aponta o início da Teologia da História na própria experiência de Israel, no contexto do antigo testamento (cf. LACOSTE, 2004, p. 834). A confiança em uma *promessa* orienta o passado a partir da celebração memorial, o presente pela ética da aliança e o futuro, entendido como abertura e expectativa, pelo *cumprimento*. Assim, se a promessa é a marca do primeiro testamento, o cumprimento – no evento Cristo – é a grande temática do novo testamento. Entretanto, “o NT não propõe certamente mais do que os primeiros rudimentos de uma teologia da história” (LACOSTE, 2004, p. 835). Seu desenvolvimento, na era apostólica, patrística e medieval, além da teologia, servirá de base inclusive para a construção de uma filosofia da história.

Ratzinger, na elaboração da Teologia da História de São Boaventura, faz uma importante relação no sentido de reforçar a gênese deste fazer teológico: “a teologia e a filosofia da história nascem, sobretudo, durante as crises da história dos homens” (RATZINGER, 2017, p. 15). E, a partir disso, identifica em Agostinho o início de uma reflexão mais consistente no tocante à reflexão teológica da história. A obra *A Cidade de Deus*, segundo o teólogo alemão, surge com a crise do Império romano “desde então, o esforço de pensar a história de uma maneira teológica não mais deixou a teologia ocidental” (RATZINGER, 2017, p. 15). Nessa mesma linha, Lacoste acrescenta que para o bispo de Hipona a morte do império do Ocidente é ocasião de se repensar toda a história, pois a lição é haurida da certeza de que as civilizações são mortais (cf. LACOSTE, 2004, p. 835). Tanto Lacoste, quando Ratzinger apresentam uma espécie de apagamento processual da teologia agostiniana no contexto da Idade Média. Para ambos, a teoria que desponta de modo preciso no século XIII é a que ganha bastante enorpadura teológica: a do abade calabrés Joaquim de Fiore (cf. RATZINGER, 2017, p. 15; LACOSTE, 2004, p. 836). Tal teoria apresenta as idades

---

histórica que confere à teologia uma carga militante, que leva a dizer-se não só na forma do ensaio científico, mas também na forma do discernimento pastoral e do testemunho espiritual (cf. FORTE, 2002, p. 39-40).

do Pai (correspondente ao Antigo Testamento), do Filho (Novo Testamento) e, finalmente, a idade do Espírito Santo (como idade iminente). Tomás de Aquino refuta Fiore e, posteriormente, o franciscano Boaventura articulará respostas para esse embate<sup>5</sup>.

Tendo a escolástica tomado outros caminhos, a teoria de Agostinho aparecerá com refinada força no contexto das polêmicas teológicas da Reforma protestante. Após isto, já no início da modernidade, um filósofo cristão napolitano chamado João Batista Vico (1668-1744) publica em 1735 uma primeira edição de *Scienza Nuova*, um ensaio de leitura da história à luz da providência de Deus.

## 1.2 Do medieval à modernidade: as influências epistêmicas sobre Bruno Forte

A transição do período medieval para o nascimento da modernidade não se deu de forma simples. Antes, como atesta metodologicamente Clodovis Boff em seu primeiro volume de *O livro do sentido*, esse processo se deu em três etapas principais: a primeira é um período de *tensão* com a fé (séc. XVII), no qual a modernidade inaugural nasce dentro do cristianismo e a partir dele: “sem o cristianismo, a modernidade não teria sido possível, no que concorda a maioria dos historiadores da cultura” (BOFF, 2014, p. 402). A tensão da nova cultura contra a cultura cristã, começa ganhar densidade no processo contra Galilei e com as reservas frente à obra de Descartes. Boff acrescenta ainda que os pais da modernidade são todos religiosos e cristãos convictos e que a tendência à incredulidade só veio nas fases posteriores (BOFF, 2014, p. 403). A segunda fase é marcada por um período de *ruptura* com a fé cristã (séc. XVIII), especialmente dentro do contexto iluminista. Aqui há uma negação da dimensão sobrenatural da religião, embora ainda se mantenha a abertura ao Transcendente. Deus aparece como algo necessário para garantir o elemento da ordem, é uma espécie de *deísmo*, onde o que há, na verdade, é “o Deus dos filósofos”, não [o] “Deus de Jesus Cristo” (BOFF, 2014, p. 403). A terceira fase, por sua vez, é a *negação* de todo transcendente (séc. XIX e XX), chamada de modernidade ateia, que tem em seu carisma a rejeição de toda dimensão religiosa da existência, buscando, através do Estado, impor-se à sociedade. Filósofos como Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, embora quiseram tirar o elemento *Deus* do contexto global do ser humano, precisaram, outrossim, criar as ideologias que são, ainda no dizer de Boff: “religiões de substituição” (BOFF, 2014, p. 403).

---

<sup>5</sup> Sobre a teologia da História de Boaventura, representada pelas *Collationes in Hexaëmeron*, ver a obra já citada de J. Ratzinger.

Na esteira dos comentários de Boff, nosso teólogo italiano, de forma mais direta, afirma que: “a era moderna caracteriza-se pela emergência disruptiva da subjetividade, especialmente com o pensamento de René Descartes, que encontrará sua sistematização mais completa no idealismo hegeliano” (FORTE, 2002, p. 31). E faz um grande elenco sobre características que podem ser entendidas como consequências desta passagem que ele nomeia de: “da síntese medieval à subjetividade moderna” (FORTE, 1991, p. 108). Se aquela é entendida como a época da síntese política-religiosa (Império-Papado) e do pensamento (mentalidade em estrutura dialética e elaborada a partir de sistematizações medievais), esta é profundamente marcada por tendências desagregantes: subjetivismo e individualismo, nacionalismo, laicismo e secularização (FORTE, 1991, p. 108-109).

B. Forte aponta causas que justificam, historicamente, esta passagem: em relação à síntese política-religiosa, diz que a decadência da autoridade papal foi simbolizada, entre outros tantos aspectos, pela humilhação de Anagni, o exílio de Avinhã e os cismas do Ocidente (cf. FORTE, 1991, p. 109). A estas causas, seguem aspectos de ordem mais espiritual e intelectual como o humanismo, a decadência da Escolástica, o desenvolvimento da Espiritualidade, a *via moderna*, o nominalismo, a inquietude psicológica do século XIV e, a grande resposta a todos estes fatores, a Reforma Protestante. Tal acontecimento, “do ponto de vista da história da forma teológica, precisamente evidencia a dissolução da precedente síntese crítica e a *emergência nova do sujeito* e da sua dimensão histórico-concreta” (FORTE, 1991, p. 110).

Esta emergência do sujeito, no florescimento da modernidade, encontra em Lutero uma grande testemunha. Embora não seja um sistemático, seus escritos confessam o argumento preponderante de Bruno Forte, para quem ele é “paradigma expressivo de uma nova idade” por causa de sua teologia fortemente enraizada na experiência que será, também, início da doutrina de “livre exame” e da *sola Scriptura*. Na Reação católica à Reforma protestante, segundo Forte, também se pode encontrar esta nova emergência do sujeito, de um lado pela teologia das controvérsias e apologética e, por outro, pela teologia dogmático-escolástica que reforça o dado mais positivo da reflexão (cf. FORTE, 1991, p. 111-112).

A obra de René Descartes será, em continuidade a estes elementos, o grande registro na emergência deste novo sujeito. O seu *cogito, ergo sum* é, para nosso teólogo, “o levar à palavra, de forma sistemática e de sorte a refundar o universo do conhecimento, os direitos do sujeito, radicados no próprio ato da razão” (FORTE, 1991, p. 112). A justificativa cartesiana do pensar e da racionalização está no fato mesmo de existir e aí também se encontra, para o

filósofo, a garantia da verdade, pois se as coisas aparecem claras e distintas elas são indubitáveis, o que se estende à compreensão de Deus (cf. DESCARTES, René. 2002, p. 103). Por este motivo é que Bruno Forte, na mesma perspectiva de Clodovis Boff ao apresentar a primeira fase da modernidade, conclui:

Não obstante o fascínio que exercerá em muitos espíritos religiosos, a forma cartesiana opõe-se irredutivelmente ao pensamento do advento divino: ela parte do movimento de êxodo do homem no seu aspecto cognitivo e elaborativo, e se detém nele. O Deus de Descartes é produto da razão, que dele tem necessidade como garante supremo da sua verdade, mas não é o Deus que vem subversivo e inquietante para o horizonte mundano. É por isso que também a reação a Descartes será ampla e profunda (FORTE, 1991, p. 112).

João Batista Vico é apresentado como um potencial inovador e profético, capaz de propor caminhos contrários ao cartesianismo. Forte diz que ele soube “reagir à captura de uma subjetividade absoluta, restabelecendo a relação exata com a objetividade na circularidade, própria do conhecer humano” (FORTE, 1991, p. 112). Vico é um filósofo desconhecido e bastante ignorado, tanto por seus contemporâneos, como no tempo presente. Contudo, sua obra, sendo *Ciência Nova* a mais importante, tem como característica comum uma forte reação à obra de Descartes.

Ao se perguntar sobre o porquê do relativismo ou certa indiferença em torno da obra de Vico, Alfredo Bosi sugere que isso aconteceu por causa da oposição direta que ele fazia às teses do iluminismo para quem os fatos humanos eram estudados de modo análogo aos procedimentos da ciência natural. Em contrapartida, “a orientação metodológica de Vico valorizava a fantasia poética e o espírito platônico” (BOSI, Alfredo. In.: Vico, 1979, p. XI). Porém, mais que isto, é reagindo à teoria geral do conhecimento cartesiano que o filósofo napolitano vai desenvolver seu núcleo metodológico: enquanto Descartes se orienta de modo exclusivo pelo conhecimento matemático, subordinando as demais esferas do conhecimento à evidência da razão abstrata, Vico afirma que existem certezas humanas que são fundamentais que não podem ser demonstradas pelo esquema da lógica e, por isto, não são evidentes (cf. BOSI, Alfredo. In.: VICO, 1979, p. XI). Ataca ainda as premissas fundamentais da filosofia de Descartes, a saber: o apelo à autoconsciência contida no *cogito, ergo sum*; a crença de que a existência de Deus pode ser demonstrada de forma *a priori* e o princípio, segundo o qual a *clareza e a distinção* constituem elementos absolutos para definir a verdade.

O princípio fundamental de onde Vico parte é a convicção de que o ser humano não pode se conhecer a si mesmo de forma absoluta e acabada, como pretendeu Descartes: “o *cogito*, mostra Vico, é apenas a *consciência* do próprio ser e não sua *ciência*” (BOSI, Alfredo.

In.: VICO, 1979, p. XIII). Tal perspectiva também vale para a prova da existência de Deus e, por fim, respectivamente à terceira premissa, da *clareza e distinção*, reflete que, por um lado, pode haver fatos indubitáveis que apareçam como claros mas que, ao longo de certo processo, revelem-se como falsos e, por outro, concorda com Descartes sobre a auto evidência das certezas matemáticas, mas “discorda de que o fundamento da certeza dessas proposições deva ser encontrado na própria auto-evidência” (BOSI, Alfredo. In.: VICO, 1979, p. XIII-XVI) (sic).

Vico adere a um princípio metodológico<sup>6</sup> segundo o qual a *verdade* e o *fato* são idênticos. Para Bosi, “elaborada em diametral oposição à epistemologia cartesiana, a ideia de que a verdade e o fato se identificam constituiu o ponto de partida para uma revolucionária teoria da história e do desenvolvimento social” (BOSI, Alfredo. In.: VICO, 1979, p. XVII), isto porque a história, no pensamento de Descartes, não passa de um aglomerado confuso de fatos (cf. BOSI, Alfredo. In.: VICO, 1979, p. XVII).

Para Vico, esse desprezo é infundado e tem raízes no erro de admitir um único método como válido para todos os domínios da investigação; além disso, a história pode proporcionar esclarecimentos decisivos sobre aquilo que subjaz à própria ciência natural e que constitui o conhecimento humano. Vico afirma que, por mais desenvolvida e engenhosa que seja a técnica de exploração do mundo natural, este permanecerá para sempre algo exterior ao próprio homem, jamais podendo tornar-se um produto do seu espírito; com a história ocorre exatamente o contrário: seu campo de ação é aquilo que o próprio homem cria (cf. BOSI, Alfredo. In.: VICO, 1979, p. XVII-XVIII).

Há, ainda, outro elemento fundamental na metodologia pensada por João Batista Vico: a providência divina como sendo elemento norteador da condição histórica do ser humano. O fato de os homens criarem os ciclos históricos não significa que estes sejam dependentes daqueles: “é na relação com uma história ideal e eterna que a história humana adquire seu verdadeiro sentido” (BOSI, Alfredo. In.: VICO, 1979, p. XXII). Esta imagem não é vista, porém, como uma intervenção exterior que corrige os desvios da humanidade. Antes, é entendida como valor e norma dos acontecimentos particulares (cf. BOSI, Alfredo. In.: VICO, 1979, p. XXIV).

Vico, quando rejeita o cartesianismo, está criticando a redução do homem à pura razão, recuperando seus sentimentos, intuições, fantasias e sua razão concreta; retoma o fato de que o *cogito* é, para ele, apenas constatação de presencialidade e não critério exclusivo do

---

<sup>6</sup> Esta adesão se dá porque tal princípio, de que a verdade e o fato coincidem, não nasce com Vico. Há outros pensadores, como Fílon de Alexandria, que já o utilizavam. Entrementes, como atesta Bosi, esses antecedentes históricos em nada influenciaram nosso filósofo napolitano (Cf. BOSI, Alfredo. In.: VICO, 1979, pp. XVI-XVII).

conhecimento; em oposição à ideia do *claro e distinto*, traz a imagem da identidade entre a verdade e o fato, afirmando:

o sentido profundo do axioma de Vico “*verum et factum convertuntur*” opõe-se assim, quer à redução idealista do real ao ideal, quer à captura materialista do ideal no real, para estabelecer correlação exata de subjetividade e objetividade no conhecer, que não sacrifique nem o valor informativo, o dado, nem a transcendência da norma, a verdade divina por que se mede a verdade da mente humana (FORTE, 1991, p. 113).

Forte conclui, a partir desta circularidade aberta entre o verdadeiro e o fato, que o conhecer não é, senão, conhecer a história e insiste ratificando que tal correlação supera tanto o positivismo histórico, quanto o historicismo idealista. Para ele, a concepção de história de Vico é uma concepção aberta, pois inclui o elemento da Providência, sem excluir a liberdade humana: “a circularidade (...) não se fecha numa ciclicidade repetitiva graças à mais alta circularidade entre história e eterno, entre subjetividade humana e ulterioridade divina, entre êxodo e advento” (FORTE, 1991, 113).

O equilíbrio epistêmico de Vico, por mais que tenha influenciado a obra de Forte, não conteve o emergir da subjetividade que teve seu apogeu no iluminismo com suas duas faces: uma prática, conhecida como a revolução francesa e outra teórica, chamada de idealismo alemão. Deste, o pensamento de Hegel é bastante ilustrativo. Bruno Forte se relaciona com o hegelianismo de duas maneiras: uma mais otimista<sup>7</sup>, ressaltando sua contribuição; outra mais crítica, apontando sua possível deficiência.

Do ponto de vista positivo, B. Forte se encanta pelo sistema da dialética do filósofo alemão, sobretudo o fascínio de pensar a vida e suas contradições, bem como suas relações e sínteses, entendidas “como reconciliação final, rica de todo o dinamismo do processo, e contudo momento sempre novamente inicial” (FORTE, 1991, p. 116). Apesar disso, em seguida, percebe que o seu sistema filosófico não passa de um projeto ambicioso de querer submeter a fluidez da vida à vitória final do sistema<sup>8</sup>. A crítica de Forte a Hegel é sobretudo

---

<sup>7</sup> Bruno Forte, ao ser perguntado sobre sua suposta dependência de Hegel, responde: “O pensamento do idealismo hegeliano é um elemento que, na minha opinião, não se pode deixar de ter em conta nos dias de hoje. (...) é preciso perguntar qual é o limite trágico do hegelismo, que devo dizer honestamente nos meus escritos sempre condenei claramente, sem lhe minimizar a importância. É a presunção de uma equação total entre o Absoluto e a história” (FORTE, 2013, 150). E, na Teologia da História, afirma: “A ambiguidade profunda da visão hegeliana da história está na perda da abertura para a Transcendência numa espécie de triunfo báquico da subjetividade, embora aquela visão tivesse desejado tudo, menos desconhecer as suas origens teológicas cristãs” (FORTE, 2018a, p. 34).

<sup>8</sup> Na importante obra *Trindade para ateus*, na qual Bruno Forte dialoga com um filósofo e um ouvinte que escuta o debate dos dois, ao ser questionado sobre a filosofia hegeliana, diz: “Aquilo que em Hegel foi resposta para uma aguda necessidade de reconciliação histórica após a dramática crise da revolução francesa e de seus desdobramentos, na multiforme herança hegeliana torna-se sedução da totalidade, submissão ao fascínio de um

no campo da escatologia, pois, para ele, “o filósofo termina assim fechando o movimento da vida no repouso do sistema, na reconciliação do monismo do espírito que não mais deixa espaço à novidade do futuro e às surpresas do advento” (FORTE, 1991, p. 116).

Entrementes, por mais que as críticas sejam colocadas<sup>9</sup>, Forte tem consciência de que a Teologia não pode negar Hegel sem mais, pois para nosso teólogo a filosofia hegeliana tem raízes teológicas, pelo fato de “seu pensamento ser o pensamento do encontro entre o Absoluto e a história, que é a encarnação de Deus, o alimento profundo da radicalidade da antítese e da profundidade da síntese, de que vive o sistema” (FORTE, 1991, 117). Bruno Forte quer confrontar o fechamento à transcendência de Hegel com a abertura proposta por Vico e, quando faz isto, assume para si um pensamento de K. Löwith:

Hegel não se deu conta da profunda ambiguidade da sua grande tentativa de traduzir a teologia em filosofia e de efetuar historicamente o Reino de Deus. Ele não percebeu a dificuldade de identificar a “ideia de liberdade” – cuja realização é o escopo final da história – com a “vontade de Deus”, pois como “sacerdote do absoluto”, “condenado por Deus a ser filósofo”, ele julgava conhecer essa vontade e seus desígnios. Mas conheceu-a como profeta às avessas, que vê e justifica, em seu conjunto, os caminhos do espírito, baseando-se nas consequências e efeitos históricos (LÖWITH, Karl. *Apud*. FORTE, 2018a, p.34).

Em síntese, Bruno Forte faz um mergulho no conceito de história de Vico e se apodera da estrutura ternária proposta pela dialética hegeliana: passeia por teses, antíteses e epítomes, vendo nestas últimas o encontro das precedentes. É desta forma que fará a leitura do ingresso da história na Teologia.

### 1.3 Os três ingressos da história na teologia do século XIX – tese, antítese e síntese

Bruno Forte, à luz da teologia chegada ao século XX e influenciado pela discussão da filosofia moderna (entenda-se, aqui, a parábola do iluminismo: sua ascensão e declínio com o chamado *pensamento fraco*), que chega ao seu ponto mais alto, sobretudo a partir do niilismo e do rechaço do Deus cristão, pensa a teologia como história. Sobre este filão desenvolverá grande parte de sua obra teológica, argumentando na perspectiva de devolver à humanidade, marcada pelas fragmentações da pós-modernidade, a questão do sentido. Ele

---

saber absoluto, presunçoso protagonismo histórico da razão adulta: aí está o constitutivo, dramático limite da ideologia moderna, em todos os seus desdobramentos, burgueses ou revolucionários” (FORTE, 1999, p 134).

<sup>9</sup> Bruno Forte também se distanciará do pensamento hegeliano quando este tenta pensar a Trindade a partir do Sistema Dialético. Este tema será discutido com maior profundidade no segundo capítulo desta pesquisa. (Veja-se, sobretudo: FORTE, 2010, p. 13-30).



parte da *cruz da história*, isto é, das muitas interrogações e sofrimentos do tempo presente para, superando as respostas presunçosamente totalitárias, repropor a verdade fundamental do cristianismo que é, “não alguma coisa, mas alguém; não uma Ideia morta, mas o evento em pessoa da pura doação” (FORTE, 2018a, p. 6).

Na busca de efetivar a síntese entre pensamentos e mesmo de firmar para si um conceito plausível e convincente, Forte percorre a Teologia da História de Agostinho, para quem Cristo é visto como o centro cronológico e escatológico do tempo, em relação ao qual o passado é “ ‘eterno passado’, exatamente porque, no encontro com ele, só há lugar para o ‘hoje’ de Deus. (...) O amanhã é o espaço sempre novo da decisão por Cristo” (FORTE, 2018a, p.22) e aí, nestes intervalos haveria o chamado à conversão (entre o passado e o presente) e à vigilância-esperança (entre presente e futuro). Do bispo de Hipona chega ao abade calabrês Joaquim de Fiore<sup>10</sup> que baseia o evoluir do tempo histórico no eterno processo das Pessoas divinas. A novidade da concepção de Fiori, no dizer de B. Forte é que:

ele liga a vivência humana às suas raízes eternas e capta o evoluir dos tempos não como suspenso no nada e, portanto, envolto em insensatez, mas como baseado no procedimento das próprias Pessoas divinas, num movimento de vida que provém de algo que é mais do que a história e, dentro da história, tende a algo que a supera. A Trindade passa a ser o sentido e a força da vivência humana, a Origem, o Lugar adoravelmente transcendente e a Pátria da história do mundo (FORTE, 2018a, p. 27).

Entre Agostinho e J. de Fiore, Bruno Forte percebe continuidades e descontinuidades. Em relação ao primeiro, percebe certa tendência pessimista, tanto em

---

<sup>10</sup> Joaquim de Fiore (1135-1202) é um reformador monástico que representa a primeira tentativa de milenarismo (de cunho apocalíptico) na Idade Média. Põe-se em atitude polêmica em relação à concepção trinitária da escolástica, inclusive acusando Pedro Lombardo de dar excessiva atenção a uma disjunção entre *substância e pessoa*, o que, para J. de Fiore provocava uma *quaternitas* (cf. DS 803). Antes, Joaquim parte do *trinum* para se chegar ao *unum*, e assim se justifica: “cada uma das três pessoas existe nas duas outras; o dinamismo das relações recíprocas constitui a substância da vida divina” (LACOSTE, 2004, p. 1141). Ele, considerando as relações existentes entre as Pessoas da Trindade, pensa duas representações diferentes da história, primeiro uma que mantém um modelo ternário (três estados e três ordens: sobre o Pai, tempo anterior à lei e sob a lei, gerando a *ordo conjugalis*; sobre o Filho, tempo da graça, possibilitando a *ordo clericalis*; sobre o Espírito: tempo de uma graça maior, tornando possível a *ordo spiritualis*) e outra que mantém um modelo binário (dois povos e dois testamentos). O IV Concílio de Latrão, contudo, condena e reprovava suas teses trinitárias (cf. DS 803), sem tocar em sua visão histórico-escatológica (cf. LACOSTE, 2004, p. 1142). Bruno Forte se apropria da descoberta do tempo histórico de J. de Fiore, que se sente autorizado a superar o absolutismo (agostiniano) de Cristo, em detrimento de uma visão mais trinitária das fases da história (cf. FORTE, 2018a, p. 25). “A novidade de Joaquim não está, entretanto, no esquema trinitário (...). O que é novo no abade calabrês é o lugar em que ele coloca os acentos: ‘para ele, a idade do Pai se estendia até a hora da encarnação redentora; começara, então, a idade do Filho, que ainda era a da Igreja presente; mas logo – já ‘iniciada’ ou anunciada figuradamente – deveria suceder a ela, ainda aqui na terra, uma terceira idade..., a última, que se caracterizaria pelo reinado do Espírito Santo. Temos aqui uma transformação radical (...)’. Nesse sentido, é justo afirmar que ‘o joaquinismo é uma teologia da esperança sob a forma de teologia do Espírito’. (FORTE, 2018a, p. 27-28). Nesta *reabilitação*, Forte irá garimpar a teologia de J. de Fiore, trazendo para si aquilo que é essencial, segundo ele, na dita teologia: “a relação entre o pensamento histórico da Trindade e o pensamento trinitário da história” (FORTE, 2018a, p. 29).

relação à história, quanto à sua concepção de ser humano, isto baseado no absolutismo cristológico e no seu radicalismo de neófito. Esta visão estreita: “continua problemática a autonomia das realidades terrenas, a dignidade e consistência do tempo histórico dentro de sua continuidade e complexidade, mesmo prescindindo da decisão qualificadora por Cristo” (FORTE, 2018a, p. 25). Já J. de Fiore supera o absolutismo do Cristo em favor da visão mais propriamente trinitária das situações ou das fases da história (FORTE, 2018a, p. 25), embora Forte também veja aí uma tendência a certa ingenuidade e simbolismos forçados (cf. FORTE, 2018a, p. 28).

Estes extremismos epistemológicos, ora pondo evidência mais em um aspecto, ora em outro, não satisfaz o modo de pensamento de Bruno Forte, como dissemos, bastante marcado pelo sistema hegeliano. Assim sendo, ainda para endossar seu argumento, e antes de apresentar a sua própria compreensão de Teologia da História, Forte analisa três ingressos da história no pensamento teológico. O contexto no qual estes ingressos aconteceram é aquele que teve o seu apogeu na primeira guerra mundial, entendido como um tempo da crise de pensamento, um *intervalo* entre tempos, favorável à discussão sobre os modelos vitais adotados até aqui, suas frustrações e suas possibilidades futuras. Aí “se repropõe de modo radical a questão do futuro, com renovada consciência da complexidade da história” (FORTE, 1991, p. 118-119).

### 1.3.1 O primeiro ingresso: Karl Barth e o Objeto puro da fé

Este primeiro ingresso da história no pensamento teológico, segundo Forte, acontece com “a renovada atenção dada ao Objeto puro da fé cristã, colhido no seu dinamismo de evento ou história da revelação” (FORTE, 1991, p. 119). Esta renovação acontece diante do avanço do pensamento liberal que em suas características, fruto da revolução industrial, deixou o ser humano prisioneiro de si mesmo. Karl Barth (1886-1968), o grande teólogo protestante, foi para Bruno Forte o pioneiro na proposição deste novo início. Ante uma comunidade humana absolutamente fragmentada é mister que a teologia – e é esta a proposição de Barth – volte-se para a objetividade da revelação.

Citando H. Urs von Balthasar, admirador e discípulo de Barth, Bruno Forte diz que a grandeza do teólogo protestante está na união que ele faz de dois elementos: a paixão e a objetividade (cf. FORTE, 2010, p. 31). Estes aspectos irão ganhar evidência na tomada de decisão epistêmica que Barth terá. Diante do avanço do liberalismo e da teologia liberal,

sobretudo com o *Manifest der Intellektuellen*, assinado por 93 intelectuais que fora redigido por Von Harnack<sup>11</sup>, apoiando e aderindo à política de guerra do Kaiser alemão, Karl Barth chega à conclusão de que ali se dava o fim do universo liberal, pois as palavras de entusiasmo de tal concepção ideológica não coincidiam com os dramas do desenvolvimento histórico do século XX. O protagonismo do sujeito, em busca constante de reforçar sua identidade, mostra-se cada vez mais alienado e sedento de uma *vontade de poder* que marca profundamente o desejo de tudo compreender tendo como força motriz a razão (cf. FORTE, 2010, p. 33).

A tomada de consciência histórica toca profundamente a experiência pastoral do jovem pastor. Bruno Forte chega a falar em uma mudança de perspectiva teológica:

É mudança total de perspectiva teológica em relação ao mundo liberal: avir-se com a revelação não é falar do homem, embora de maneira mais elevada, como era ainda na teologia liberal, mas consiste em encontrar o escândalo do advento de Deus, irreduzível ao cativo mundano (FORTE, 2010, p. 34).

Barth põe como exigência fundamental para a teologia a *exigência do outro*. Sua crítica é que a teologia liberal permite, inclusive, conciliar o exercício da teologia e a descrença, pois, para tais teólogos, antes de crer é necessário trazer o conteúdo à compreensão pelo pensamento. Nesse sentido, sua novidade será a retomada daquilo que não é reduzido ou escravizado pela subjetividade: “a exigência do encontro com Deus, em toda a sua pura e forte alteridade” (FORTE, 2010, p. 34).

O seu pensamento tem alguns núcleos temáticos: o primeiro, inspirado por Kierkegaard, ligado mais à ideia, apresenta a infinita diferença qualitativa entre o divino e o humano:

si tengo un sistema, éste consiste em non perder de vista la significación negativa y positiva de lo que Kierkegaard llamó la “infinita diferencia cualitativa” que existe entre tiempo y eternidad. “Dios está em el cielo y tú en la tierra”. La relación de *este* Dios con *este* hombre, la relación de *este* hombre con *este* Dios es para mí el tema da la Biblia y el compendio de la filosofía (BARTH, Karl. 2002, p. 54).

Isto significa que, por mais que a teologia liberal tenha forçado, a diferença entre naturezas sempre será um dado indubitável. “Deus é absolutamente Outro, o *novum*, o inefável, o inapreensível, o indisponível em relação a qualquer pressuposição humana”

---

<sup>11</sup> Adolf von Harnack é, segundo Bruno Forte, o último teólogo liberal. É sobre ele e a ideologia liberal, que Forte diz: “O porta-voz de todo o mundo liberal anuncia, com ânimo comovido, que o século que começa [entenda-se, aqui, o século XX] será o século do amor e da paz entre os homens, porque o homem finalmente veio a ser dono do próprio destino, emancipando-se graças à tomada de consciência da própria dignidade e poder” (FORTE, 2010, p. 33).

(FORTE, 2010, p. 36). Tal afirmativa tem consequência teológica, mas também filosófica e hermenêutica: o pensamento que se reduz à lógica da identidade, repetir-se-á em infinito. Ao contrário, “o pensamento aberto ao assombro, à maravilha, na surpresa em relação à alteridade, é fecundo especulativamente e na práxis” (FORTE, 2010, p. 36). A razão, aberta com assombro e reverência, chega, assim, à novidade do Totalmente Outro.

Em segundo lugar, Barth nega a filosofia da revelação de Hegel, para quem Deus tem como necessidade eterna se manifestar, enquanto Espírito absoluto. Para Barth, Ele é o *Deus desconhecido*<sup>12</sup>, “a crise de todas as potências, a irreducibilidade absoluta do pressuposto” (FORTE, 2010, p. 37). Também se afasta da filosofia hegeliana quando põe a antropologia como sendo consequente à teologia, pois para ele o único lugar onde o humano é alcançado pelo divino é em Jesus Cristo – evento no qual os dois mundos se inter cruzam, formando um ponto de intersecção: esta é sua teologia da revelação e a chave de leitura da história. Aí também há um afastamento de Hegel, para quem a revelação de Deus reduz, o próprio Deus, à medida da história (FORTE, 2010, p. 38). Forte questiona, todavia, a dignidade e a consistência do mundo humano diante do Totalmente Outro e fará outros questionamentos sobre a compreensão trinitária de Barth (Cf. FORTE, 2010, p. 59). Acrescenta, ainda, que esta ênfase no primado de Deus e na redescoberta do homem como ouvinte encontrou correspondência – no lado católico – na reação antimodernista e no incentivo de retorno às fontes (bíblicas, patrísticas e litúrgicas), bem características deste tempo (cf. FORTE, 1991, p. 120).

### 1.3.2 O segundo ingresso: a retomada reflexiva do êxodo humano

Se de um lado, com Karl Barth, após as contendas diante do liberalismo, temos uma redescoberta do Objeto puro, temos, de outro lado, a retomada reflexiva sobre a própria criatura humana. Tal reflexão, segundo Forte, acontece em dois sentidos: primeiro, em continuidade com a moderna emergência da subjetividade; depois, em sintonia também com

---

<sup>12</sup> “O Deus da *Epístola aos Romanos* é o *Deus absconditus*, o totalmente outro (*das ganz Andere*), conceito que Barth extrai de Rudolf Otto, inserindo-o, porém, não em um contexto fenomenológico, e sim teológico. Nenhum caminho vai do homem a Deus: nem a via da experiência religiosa (Schleiermacher), nem a da história (Troeltsch), e tampouco uma via metafísica; o único caminho praticável vai de Deus ao homem e se chama Jesus Cristo” (GIBELLINI, Rosino. 1998, p. 21). Todavia, Manuel G. Garza, ao escrever a introdução comentada da obra *Carta a los Romanos*, pontua a abertura de perspectiva em Barth. Se, em um primeiro momento, a teologia dialética bartheriana sente uma profunda aversão à objetivação de Deus, em um segundo há este alargar de postura: “es verdade que Dios no es objeto, pero libremente y por amor él puede hacerse objeto, admitiendo así la posibilidad de una objetivación de Dios, que *sale fuera de sí* en la Palavra y el Espíritu, haciendo al hombre capaz de conocerle” (GARZA, Manuel. In.: BARTH, Karl, 2002, p. 28).

esta redescoberta do Totalmente Outro. Estas duas realidades se encontram na interpretação da antropologia existencial de Rudolf Bultmann (1884-1976), influenciada pela analítica existencial de M. Heidegger e na reviravolta antropológica da teologia com Karl Rahner (1904-1984) (cf. FORTE, 1991, p. 121), que tem como característica mais marcante a “retomada do objetivismo clássico em relação à subjetividade moderna” (FORTE, 2010, p. 60).

Em Bultmann aparece em evidência o termo *decisão*. Para ele, o homem é entendido como “o ser na decisão”; a história é vista como o “projetar-se na liberdade” e a revelação é entendida como o “apelo à decisão”. Nesse sentido, o outro quando irrompe não destrói o mundo da identidade, mas, por causa da liberdade, chama-o à sua autenticidade mais plena (FORTE, 2010, p. 60).

O que Bultmann recebe de Heidegger é principalmente a “analítica existencial” (“Daseinsanalyse”), de acordo com a qual o mundo da identidade não aparece como o universo de uma essência estática e fechada ou abstrata, mas se percebe e se constrói sempre e só na projetualidade do existir. Em outras palavras, é no plano do estar-aí (“Dasein”) que a identidade concretamente existe, não como essência atemporal: a essência está sempre em seu concreto estar-aí, em seu projetar-se; o homem é sua projetualidade. Esse ponto decisivo permitirá a Bultmann a operação que Barth não conseguiu: perceber a alteridade como condição para que se torne autêntica a identidade (FORTE, 2010, p. 64).

Karl Rahner, por sua vez, vai repensar a fé cristã no horizonte crítico da modernidade sem ferir o conteúdo e o carisma do cristianismo. A categoria de *antropologia transcendental* condensará em si aquilo que foi o pensamento de Rahner: “os direitos da subjetividade, reivindicados pela razão moderna, são conjugados com os da objetividade, postulados pelo pensamento antigo e medieval” (FORTE, 2010, p. 70). Contudo, conclui Bruno Forte: “O problema de Rahner não é diferente de Bultmann: mediar entre identidade e alteridade, de tal modo que a alteridade não destrua a identidade, mas também que a identidade não absorva a alteridade” (FORTE, 2010, p. 75).

Forte alia a estas redescobertas o despertar de tantos sujeitos eclesiais, chamando a atenção para a maturação das consciências laicais como um aspecto deste mesmo ingresso na história (cf. FORTE, 1991, p. 120).

### 1.3.3 O terceiro ingresso: o encontro entre o mundo novo de Deus e o antigo dos homens

Este terceiro ingresso da história nas teologias do século XIX aparece como uma síntese entre a redescoberta do primado de Deus e a autonomia da liberdade do homem em ouvir a voz de Deus. Aqui, no encontro das relações entre um e outro, se achará a escatologia, não entendida como um apêndice dos manuais de teologia (cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. 2000, p. 217), mas como aurora do esperado novo dia que colore todas as coisas com a sua luz (cf. MOLTSMANN, 2005, p. 32).

A razão teológica se firma, outrossim, como razão aberta. A verdade do ser humano é entendida à luz da verdade de Deus e neste encontro se consegue compreender um ensaio de Teologia da História:

O objeto puro entra na subjetividade humana, determinando-a como estrutura aberta ao além e ao novo, sempre de novo subvertendo-a e vivificando-a; o sujeito histórico se relaciona com o Mistério que vem acolhendo-o no próprio presente e com relação ao próprio passado como potência de futuro, antecipação e promessa sempre inquietas (MOLTSMANN, Jürgen. *Apud.* FORTE, Bruno. 1991, p. 121).

Assim sendo, o pensamento histórico da teologia de Bruno Forte ganha corporeidade neste processo de síntese, onde uma circularidade hermenêutica entre sujeito-objeto permite que a Palavra não se reduza à história, nem a história se deduza da Palavra, mas no ler a Palavra, com sua profundidade normativa, dentro da história e a história, com suas fragmentações, na Palavra.

Nosso teólogo italiano vê, de modo específico, dois elementos que constituem testemunhos simbólicos desta tentativa hermenêutica circular: de um lado, o Concílio Vaticano II, chamado por ele de “Concílio da história” (FORTE, 1991, p. 122), que conseguiu conjugar o senso do Mistério e do primado da Palavra de Deus à solicitude pelo homem moderno (cf. FORTE, 1991, p. 122-123); e, de outro, as teologias da práxis, narrativas e políticas. Para se justificar, em relação a estas últimas, Forte cita Gustavo Gutiérrez, endossando o ponto de vista, segundo o qual refletir a partir da práxis libertadora equivale a refletir à luz do futuro sobre uma ação transformadora do presente (cf. FORTE, 1991, p. 121).

#### 1.4 A Teologia da História no século XX

Forte destaca dois *eventos* intra-eclesiais do século XX: o Concílio e, em consequência, a chamada teologia da práxis que é diversa em sua concepção conceitual<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Aquino Jr. apresenta um importante estudo da práxis teológica, investigando o método da Teologia da Libertação e suas diferentes concepções epistêmicas (Cf. AQUINO JÚNIOR, 2012).

Entrementes, mais do que olhar para dentro é preciso pontuar o que está no princípio histórico deste século, que marca o pensamento e as ações em todo mundo, a saber: as duas grandes guerras e, no contexto latino-americano, de modo mais perpetrado, as inúmeras experiências de ditaduras civis-militares. Tais aspectos provocaram na teologia uma reflexão mais profético-libertadora, afeita à historicidade do tempo e à esperança de transformação. Não é nosso intuito fazer uma reportagem de tais dados históricos, contudo pontuá-los, ajuda-nos a entender os rumos da própria teologia.

Gibellini, ao compactar a teologia do século XX, reserva um capítulo para a Teologia da História e aí narra a retomada das aulas em Heidelberg, mais antiga universidade alemã, no pós-guerra, em 1945. O fato curioso é a aula inaugural proferida por Hans von Campenhausen, novo reitor que era professor da faculdade evangélica de teologia. Ele intitula do seguinte modo sua aula: *Agostinho e a queda de Roma*. Aí ele faz uma atualização histórico-contextual da queda do império romano com o intuito de aproximar as crises: de um lado, a queda do império, de outro, a situação dramática da guerra: “mostrava como os fatos daquele tempo (...) haviam interpelado a consciência de Agostinho, que no *De Civitate Dei* (426) soube interpretar o Evangelho na linguagem de seu tempo, desenvolvendo as linhas de uma teologia da história” (GIBELLINI, 2012, p. 255). Findava a aula convidando todos a uma retomada do pensamento agostiniano, a fim de uma ressignificação do contexto presente na Alemanha e no mundo, pois Agostinho, na obra em questão e por causa da queda do império, “inseriria a história de Roma no contexto mais amplo da história universal” (GIBELLINI, 2012, p. 255). Começa, pois, a recuperação do sentido amplo de história no interior do próprio fazer teológico.

Gibellini apresenta, de início, a figura de Oscar Cullmann (1902-1999), teólogo evangélico que publica *Cristo e o tempo* na tentativa de descobrir o essencial da mensagem cristã, chegando à conclusão de que Deus se manifesta em uma história de salvação (cf. GIBELLINI, 2012, p. 256). Posteriormente, publica *Salvação como história*. Nesta tensão, pontua a relação do *já* e do *ainda não* para ler a continuidade entre a história e a escatologia. Rudolf Bultmann (1884-1976) e sua teologia existencial, no entanto, opõem-se à esta concepção, pois “se, para Cullmann, Cristo é o centro (*Mitte*) da história, para Bultmann Ele é o fim (*Ende*) da história” (GIBELLINI, 2012, p. 260). No lado católico, distante do tema da história devido à influência neoescolástica, há também alguma repercussão neste debate. Destaca-se, de modo predominante, o francês Jean Daniélou (1905-1974)<sup>14</sup>, discípulo de

---

<sup>14</sup> Sobre Daniélou, a mesma obra de Gibellini apresenta outra síntese. (cf. GIBELLINI, 2012, p. 191-198).

Henri de Lubac. Daniélou, publica um artigo programático com o título: *Os rumos atuais do pensamento religioso*, na revista *Études*, no imediato pós-guerra (cf. GIBELLINI, 2012, p. 262), assumindo posteriormente a ideia de Cullmann em *Cristianismo e história* (1947), afastando-se apenas das marcas protestantes próprias do autor. Mais à frente, sem levar em conta outros debates menores (cf. GIBELLINI, 2012, p. 262-270), aparece W. Pannenberg (1928-2014). Este, com outros colegas, tornam-se conhecidos inclusive pelo chamado *Círculo de Heidelberg* (*Heidelberger Kreis*) que terá grande influência sobre uma *geschichtstheologische Konzeption* (concepção de teologia da história).

Em linhas gerais, o grupo realizará um congresso teológico em 1960, cujas *Atas* foram publicadas sob o título *Revelação como história*. O texto ocupou o centro de reflexão nos ambientes teológicos tanto na Alemanha quanto fora da Europa e “foi encarado como um novo início no campo da teologia evangélica, até então polarizada nas posições contrapostas de Barth e Bultmann” (GIBELLINI, 2012, p. 271).

Em resumo, não se pode falar de revelação como palavra, e sim de revelação como história; Deus não se autorrevela diretamente por sua palavra endereçada ao homem, e sim indiretamente, na língua dos fatos, isto é, por meio de suas intervenções na história, entre as quais a ressurreição de Cristo – vista em suas ligações com o passado da história de Israel e em seu caráter proléptico do fim e da consumação da história em dimensão cósmica – constitui o fato histórico revelador, decisivo e definitivo, da história universal e do destino do homem (GIBELLINI, 2012, p. 273).

Há, pois, uma reviravolta teológica conceitual: da teologia que entendia a revelação como palavra (Barth e Bultmann), passa-se à uma nova perspectiva de teologia da história, no sentido de reafirmar a revelação como história (*Offenbarung als Geschichte*) (cf. PANNENBERG, 2009, p. 324). Esta última não nega a primeira, antes a inclui lhe dando chancela: “sem a teologia histórica bíblica, resumida no conceito de revelação, a concepção da palavra de Deus permaneceria uma categoria mitológica e um instrumento de pretensões de autoridades não legitimadas” (PANNENBERG, 2009, p. 352).

Assim é, portanto, o horizonte teológico relativo à compreensão de história na primeira metade do século XX. As urgências pela transformação do mundo chegam também à Igreja e o Concílio Vaticano II consegue dialogar com as demandas que são levantadas. “O Vaticano II não era somente um Concílio da tradição, era também um Concílio da sua atualização e, portanto, um Concílio da história, pois a tradição não se desenrola fora da história humana, mas dela faz parte” (FIUC, 2017, p. 26). Pode-se dizer, e é a partir desta lógica que Forte constrói seu argumento, que a renovação trazida pelo Concílio atinge a inteireza da história e não só o futuro da Igreja e da humanidade.



O sentido renovado da história que o Vaticano II tornou possível concerne à herança do passado, da qual as cristãs e os cristãos reconhecem as grandezas e os limites, até mesmo os pecados cometidos em nome do próprio Cristianismo. É, outrossim, a razão pela qual existe certa normatividade da história da fé. Certamente, a ambiguidade de tudo o que é humano torna muito complexo medir o impacto da história, mesmo que seja a história entre Deus e a humanidade. O significado renovado da história diz respeito igualmente ao presente, no sentido de que reconhece a historicidade de toda expressão da fé com suas realizações felizes e, às vezes, infelizes. Finalmente, o sentido renovado da história concerne também ao futuro pelo qual as cristãs e os cristãos têm responsabilidade. Pode-se ler o Vaticano II, com seus acentos evangelizadores, missionários e humanistas, como uma grande abertura a um futuro que não corta as pontes com o passado, o que iria contra o sentido profundo da historicidade tornado possível pelo próprio Concílio, mas, ao contrário, que permite às cristãs e aos cristãos voltarem-se para o futuro, que, numa perspectiva escatológica, é o futuro de Deus para os homens (FIUC, 2017, p. 27).

Ligado a isto, surgiram diversas interpretações do Concílio em lugares distintos. Cada lugar, a partir de sua realidade histórica e cultural, produziu um olhar teológico sobre a práxis social e eclesial. Forte faz uma breve análise sobre a crise da modernidade ocidental no norte do mundo e propõe a teologia como reserva de sentido capaz de recolocar ao homem suas questões fundantes (cf. FORTE, 2003, p. 13). De um lado, percebe que a Europa tem a necessidade de “voltar a propostas ‘sistemáticas’ capazes de oferecer uma visão de conjunto da vida e da história e, portanto, aptas a fundamentar uma práxis de compromisso que vença a deriva da indiferença” (FORTE, 2003, p. 17). De outro lado, oferece uma dupla análise sobre a América: primeiro, fala sobre a América do Norte e suas teologias da práxis, especialmente a *Black Theology* (James Cone), a teologia feminista (M. Daly, R. Radford Ruether ...) e cita, inclusive influências da teologia asiática da mulher (cf. FORTE, 2003, p. 21), apresentando posteriormente os desafios que nos vem do Oriente como a ortodoxia e o diálogo com as grandes religiões (cf. FORTE, 2003, p. 31). Em síntese, Bruno Forte diz que “ao lado dessas ‘teologias da práxis’, que surgiram como resposta a urgências concretas e sofrimentos seculares, deve-se destacar a ação de consciência crítica realizada na América (...) em favor da justiça e da paz” (FORTE, 2003, p. 22). Em segundo lugar, apresenta a teologia da América latina que se situa no *reverso da história* e seu exercício de consciência crítica da libertação (cf. FORTE, 2003, p. 23). Aqui fica clara a apropriação ou mesmo a aproximação com o pensamento do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, chamado de “o fundador da Teologia da Libertação” por Bruno Forte (cf. FORTE, 2003, p. 23).

A Teologia da Libertação é definida por Gutiérrez como “reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 71) que não é “tanto um novo tema para a

reflexão quanto *uma nova maneira* de fazer teologia” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 73). Enquanto reflete criticamente sobre a práxis histórica se mostra também como “uma teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto, também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 73-74). Tal ato crítico se põe na esteira da teologia da história agostiniana, inaugurada em *Cidade de Deus* (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 61) e encontra robustez no magistério de João XXIII e no Vaticano II, com a chamada teologia dos sinais dos tempos (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 64). Contudo, Bruno Forte, de um lado e G. Gutiérrez, de outro, com suas inúmeras diferenças, fazem teologia em seus contextos a partir de uma inquietação comum.

D. Bonhöffer<sup>15</sup> inspira em ambos uma pergunta que, com dizeres diferentes, questiona-se sobre o mesmo fato: “que sentido tem fazer teologia hoje?” (FORTE, 1991, p. 5); “por que o sofrimento no mundo? (...) tem sentido a vida?” (FORTE, 1991, p. 5); e de modo direto, na América Latina, dos anos 60 e do século XXI, como anunciar que Deus é Pai em um mundo não-humano? (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 22) ou “como falar de Deus a partir do sofrimento dos inocentes?” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 22). A partir destes dados comuns é que Bruno Forte vai comunicar à Europa o método de Gustavo Gutiérrez: “A vasta aldeia, que é o mundo em que estamos, pode-se observar desde outra perspectiva, diversa da curva descrita pelo homem adulto (...). Esta outra perspectiva é a perspectiva do pobre, do oprimido” (FORTE, 1991, p. 26-27). Assim, em síntese, fazemos a seguir o diálogo entre G. Gutiérrez e Forte:

a) Gustavo Gutierrez deixa claro que a teologia que parte *do reverso da história*, não é uma continuação do movimento pelas liberdades modernas, embora não haja uma ruptura, sem mais. Para ele, a Teologia da Libertação tem como interlocutor “aquele que não é valorizado como pessoa na ordem social atual” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 138). O sujeito desta história, pontua Forte, visto a partir de uma perspectiva diversa e desafiadora não é o burguês “que está por detrás da ideologia liberal, bem como, (...) da ideologia da revolução” (FORTE, 1991, p. 27), não é aquele “que segue uma ideologia ocidental de direita e de esquerda” (FORTE, 1991, p. 26), mas aquele conjunto “das não-pessoas, as classes exploradas, as raças marginalizadas, as culturas oprimidas e desprezadas” (FORTE, 1991, p. 27). Numa palavra, “a somatória sem fim de suas histórias de sofrimento” (FORTE, 1991, p. 26). Esta assunção de sua capacidade de ser sujeito, passando da condição de não-pessoa à uma *pessoalização*, dá-se “quando [o pobre] recupera a identidade de sua memória (...) e projeta passos concretos

---

<sup>15</sup> Dietrich Bonhöffer, fazendo teologia no auge da modernidade, torna-se conhecido pela pergunta: “Como anunciar Deus em um mundo que se fez adulto?” (Cf. GIBELLINI, Rosino. 2012, pp. 105-121).

para avançar em direção à libertação” (FORTE, 1991, p. 26). Aí se dá a concepção de história para Gutiérrez, que não é o “desenvolvimento de virtualidades preexistentes no ser humano, mas a conquista de novas formas, qualitativamente distintas, de ser homem” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 91);

b) O teólogo peruano propõe, com a sua perspectiva teológica, um método que é caracterizado pelo primado da práxis visto como “‘ato primeiro’ a ser refletido pela teoria teológica, ‘ato segundo’” (AQUINO JR., 2012, p. 41). Aí, em seu método, Forte vê, no âmbito da história o ser humano e a Pessoa de Deus: o Êxodo e o Advento. Para isto, Gutiérrez pensa uma retroalimentação epistemológica entre *ortodoxia* e *ortopraxis*, “a necessidade de uma relação circular entre ambas é um ponto frequentemente afirmado em teologia da libertação” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 34). Bruno Forte, por sua vez, acrescenta que “para os teólogos da libertação, o mundo das não-pessoas exige o abandono de uma epistemologia racionalista (...) a favor de uma (...) de sabor bíblico em que compreender signifique ao mesmo tempo amar e se comprometer” (FORTE, 2003, p. 27). Diz ainda que o teólogo deve começar um processo de *desprivatização* no qual ele mesmo é chamado a uma inserção vital na vida do seu povo (FORTE, 2003, p. 27);

c) Forte apresenta alguns riscos da Teologia da Libertação (cf. FORTE, 2003, p. 33), mas conclui dizendo: “entre êxodo e advento, entre caminhos dos pobres rumo à terra prometida e dom divino que vem resgatar e salvar a história, a teologia libertadora é mediação crítica, na implicação total do pensamento e da vida” (FORTE, 2003, p. 34).

## 2. A Forma de uma Teologia da História segundo Bruno Forte

As sínteses feitas por Bruno Forte em contato com a filosofia e as teologias dos séculos XIX e XX<sup>16</sup> permitiram que ele concebesse um projeto teológico que insere a história como o lugar por excelência onde se realiza o encontro entre a condição humana exodal e o advento do Deus vivo. Assim, na busca de firmar uma argumentação plausível, reforça a tese de que “a teologia nasce da história, mas não se resolve nela: assumindo a circunstância histórica, interpreta-a e a orienta no encontro com a Palavra de Deus” (FORTE, 2002, p. 37). O específico desta teologia é que a historicidade que lhe subjaz não é somente reflexo da

---

<sup>16</sup> É importante ressaltar uma observação que Forte faz sobre estes séculos: “pode-se facilmente reconhecer que o século XX não nasce, do ponto de vista de seu início histórico, com o início cronológico de 1900. É propriamente a partir da eclosão da I Guerra Mundial que o novo século se delineia com características novas e originais: até aquele momento, ainda é o mundo do século XIX que domina a cena e plasma os espíritos”. (FORTE, 2010, p. 31-32).

condição mais íntima do ser humano. Antes, e de forma mais radical, é destinação àquele encontro que já aconteceu no grande mistério da Encarnação (cf. FORTE, 2002, p. 37). Tudo isto porque há uma atitude sponsal entre o ser humano, compreendido em sua dinamicidade, e o Deus-que-Vem.

Aqui a história é percebida como lugar da mediação da verdade, não como a verdade mesma em seu fazer-se: uma verdade que se resolvesse na história justificaria um relativismo absolutamente incapaz de garantir a abertura do devir histórico às surpresas da Transcendência e de seu Advento (FORTE, 2002, p. 38).

Bruno Forte apresenta dois desafios, em um contexto de totalitarismos (ou superação destes), que circundam este *fazer* teológico. O primeiro desafio da Teologia da História é “permanecer constitutivamente ‘aberta’, construída não a partir do homem e da sua razão mais ou menos presunçosa e totalitária, mas a partir do Outro que visitou a história e – com o seu Advento – lhe mostrou, ao mesmo tempo, suas limitações e infinita dignidade” (FORTE, 2018a, p. 37). Para nosso teólogo, aqui inspirado por Agostinho, o fundamento “inabdicável” de toda a teologia, inclusive a que pensa a história, é o evento da revelação: graças a este evento, “a visão teológica da história não se converte em ideologia” (FORTE, 2018a, p. 37). Contudo, não basta o desejo de superar a presunção ideológica simplesmente. Isto porque a tentativa de tal superação sem o elemento da esperança – próprio da fé cristã – e com a crise de sentido dos pós-modernos, encerram a história em seus próprios devaneios.

Aqui aparece o segundo desafio da Teologia da História. Inspirada no evento do crucificado-ressuscitado,

Não deverá apenas testemunhar o Advento e, por conseguinte, pôr em evidência a força objetiva da salvação que, na pessoa de Cristo, atinge todas as coisas e chama o homem para a decisão suprema. Ela deverá igualmente oferecer o significado, o sentido que a luz do Deus que vem a nós lança sobre os humildes dias do êxodo e, dessa forma, resgatar não apenas o hoje da decisão – com seu “sim” e o seu “não” tão transformador –, mas também as obras e os dias que precedem e seguem os muitos humildes e cotidianos “nãos” – dos quais o homem tem necessidade tanto para viver como para morrer (FORTE, 2018a, p. 40).

Este desafio, portanto, sem romper com a teologia agostiniana, busca incrementá-la com o pensamento de J. de Fiore (cf. FORTE, 2018a, p. 40), o que permitirá uma reinterpretação da história a partir do mistério pascal, sempre entendido como evento trinitário. Há aqui, no centro desta teologia, um círculo que conjuga duas premissas: de um lado, a força objetiva do evento da redenção e, de outro, a riqueza subjetiva do ato da fé (cf. FORTE, 2018a, p. 42-43).

A Teologia da História, ganha, assim, uma nova perspectiva em Bruno Forte. Esta é uma reunião de teses e antíteses que forma um conjunto aqui analisado em quatro subtópicos: a sua concepção de história, a linguagem, a cientificidade e as notas próprias.

## 2.1 Concepção de história

Antes, porém, de qualquer descoberta técnica, é fundamental ter acesso à compreensão de história que embasa a teologia de Bruno Forte. Somente a partir deste recurso é que ficará claro quais são os seus pressupostos e as suas perspectivas. Para isto, é importante olhar para as influências epistêmicas que vêm sobre ele desde Nápoles, a sua região de origem, de Tubinga, lugar de seus aprofundamentos acadêmicos, e de Paris, onde cria relações com outros teólogos, amparados na *nouvelle théologie*.

Ao seu modo, o que estas cidades representam marca a construção do pensamento histórico de Forte. Napolitano de nascença, ele lecionou teologia nesta cidade e dela exauriu a tradição de conjugar o Absoluto com o sentido da história: “a razão talvez esteja no facto de esta ser a região onde o Oriente penetra no Ocidente” (FORTE, 2013, p. 32-33). Esta tradição é já mencionada por Ernst Bloch em *Filosofia del Rinascimento*, para quem os grandes começos da filosofia ocidental se passaram na Itália meridional (cf. BLOCH *Apud*. FORTE, 2013, p. 32). Assim, nosso teólogo percebe sua reflexão histórica no horizonte napolitano de outros pensadores como Vico, “para o qual a conjugação sempre desejada da alma meridional se exprime no conhecimento da consciência histórica” (FORTE, 2013, p. 35), J. de Fiore, que ousa “pensar historicamente a Trindade e trinitariamente a história (...) explicando o mundo partindo da história” (FORTE, 2013, p. 34), Afonso Maria de Ligório, “que medeia entre o objetivismo do pensamento tradicional e o subjetivismo moderno, oferecendo concretização à solução de problemas morais, interpretados também à luz da vivência existencial” (FORTE, 2013, p. 35) e Tomás de Aquino, que passou por Nápoles como estudante, professor e pregador, que sistematizou

à luz da Palavra divina, a visão da saída de Deus e do regresso a Deus (...) do universo e da história, onde o ponto de encontro entre êxodo e regresso do Absoluto, entre o seu Advento no tempo e o andar humano para o Eterno, é Jesus Cristo: como dizer que no Verbo encarnado existe sim o rosto de Deus, mas também a vocação do homem, que é Ele, Cristo, a aliança em pessoa entre o Absoluto e a história (FORTE, 2013, p. 34).

Na tentativa de confronto com outras concepções, mudou-se para a Alemanha e estudou na escola teológica de Tubinga, onde pôde ter contato com outros nomes europeus.

Esta escola, todavia, diante do processo subjetivo da modernidade de absolutização da razão, protagonizou um movimento diferente da “escola romana de teologia”, isto é, a Universidade Gregoriana, mais afeita à neoescolástica (cf. BUARQUE, Virgínia. 2010, p. 61;69). Com o retorno à história, a escola de Tubinga “se centrou no problema da mediação entre salvação e história, e lhe procurou a solução na forma histórica da revelação e da sua atualização no tempo” (FORTE, 2013, p. 36). Tubinga coloca o fenômeno histórico como elemento central na teologia católica: “consegue isso apoiando-se, por um lado, na visão orgânica da história desenvolvida pelo romantismo e, por outro, na dialética especulativa de Hegel” (LACOSTE, 2004, p. 1793). Neste universo alemão, além de sua relação com a filosofia hegeliana, sobressalta-se o diálogo com duas expressões importantes da teologia: de um lado, um nome católico, Walter Kasper. De outro, o protestante Jürgen Moltmann. De Kasper, Forte reforçou o pensamento histórico da fé “caracterizado pela eclesialidade, pela cientificidade e pela abertura às interrogações das mulheres e dos homens de hoje” (FORTE, 2013, p. 38). De Moltmann, por sua vez, aprendeu a dimensão ecumênica do pensar historicamente (cf. FORTE, 2013, p. 38). A relação com Kasper e Moltmann permitiu que estes dois escrevessem suas impressões sobre a teologia de Forte. Kasper o fez no prefácio de 1992 de sua obra *Gesù il Cristo*:

O problema *crisologia e história* é o ponto focal da obra cristológica de Bruno Forte. À luz deste problema central ele tenta apresentar, através de uma exposição original, uma cristologia de pós-iluminismo e historicismo. A sua ideia é a de mediar a história concreta de Jesus e a profissão de fé em Cristo formulada em conceitos metafísicos... Forte apresenta a história de Jesus como história do Deus trinitário com os homens... o seu é um contributo prometedor para solucionar o problema da relação entre crisologia e história (KASPER *Apud* FORTE, 2013, p. 39).

Moltmann em *Nella storia del Dio trinitario* disse:

Parece que o pensamento trinitário se movimenta em órbitas eternas e em paralelo com as doxologias litúrgicas gosta de se repetir. O pensamento histórico, pelo contrário, a partir da idade moderna apresenta um andamento linear... Para mediar as duas perspectivas intervém uma reavaliação da Trindade histórico-salvífica numa história da salvação concebida em chave trinitária... O teólogo italiano Bruno Forte, movendo-se na tradição do pensamento histórico da Itália meridional... vê a Trindade como história desenvolvendo uma concepção trinitária da história que reenvia à “pátria trinitária” (1 Cor 15,28). Eu sinto-me muito perto destas posições (MOLTMANN *Apud* FORTE, 2013, p. 39).

Em Paris, Forte se defronta com a realidade primaveril do Concílio Vaticano II. Yves Congar, Henri de Lubac e Chenu “são as testemunhas vivas de como a memória teológica

pode ser ‘perigosa’ e inovadora” (FORTE, 2013, p. 39). De Congar, o teólogo napolitano acolheu “a dimensão da necessária eclesialidade da teologia, a viver também por dentro a pertença a uma história maior” (FORTE, 2013, p. 40). De de Lubac, depois de longas conversas, aprendeu que “está-se sempre *in fieri*, a obra perfeita – encerrada – é somente presunção, fruto de um ato de orgulho. Escreve-se só o que se pode. É este o sentido do que defino como *theologia viatorum*” (FORTE, 2013, p. 40). Sobre Chenu, ainda em sua obra-entrevista biográfica (2003), Forte diz: “confesso o meu débito para com Chenu que tinha já encontrado (...) em Nápoles. Talvez fosse ele a dar-me o sentido mais profundo da importância da história” (FORTE, 2013, p. 40). Em síntese, conclui: “A minha teologia na história foi prefigurada e vivida no quotidiano da vida... E, no encontro da história real com a história de Deus em Jesus Cristo, ali, na oração e na Eucaristia quotidiana, tem início a aventura da minha elaboração teológica pessoal” (FORTE, 2013, p. 41).

Se estes foram os pressupostos teológicos de B. Forte, podemos daí abstrair algumas perspectivas que formam parte do grandioso conjunto de sua teologia. Em primeiro lugar, em sua teologia da história há certa identificação da história profana com a história divina no evento Cristo. E, a partir dele, a abertura progressiva para a compreensão trinitária da história. Este progresso, rompendo com o mito do eterno retorno (cf. FORTE, 2018a, p. 11), abre-se – em Bruno Forte – à uma imagem circular de diálogo entre a objetividade da revelação e a subjetividade da fé (cf. FORTE, 2018a, p. 43). Assim, em segundo lugar, a questão da história se transforma de modo inevitável, no tema da revelação não compreendida segundo os critérios hegelianos da *Offenbarung*, mas como *revelatio*, ou seja, como movimento eterno de *mostrar/lesconder*. Neste movimento, o Deus que se revela na história, identifica-se com ela, mas não se encerra nela: sua reserva transcendente É-lhe assegurada (cf. FORTE, 2013, p. 43). Deste modo, convém destacar que “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” (SALES, 2012, p. 88). Por fim, Forte deixa claro que o seu pensar teologicamente a história é feito em um processo “que pretende manter juntos os afastados deixando abertas as frestas” (FORTE, 2013, p. 40) e, por isso mesmo, levando em conta a pós-modernidade, contexto com o qual ele dialoga em seu fazer-teológico (cf. SALES, 2012, p. 78), vê a história como pergunta aberta “à qual o Eterno oferece a resposta misteriosa da Sua revelação” (FORTE, 2013, p. 42).

Este caminho teológico aproxima Forte do pensamento latino-americano e da práxis como perspectiva propulsora de reflexão da realidade.

Quando na América latina muitos me diziam: “És um teólogo europeu com quem nos encontramos verdadeiramente à vontade”, a minha resposta natural foi: “Talvez porque sou um teólogo napolitano!”. Quando a teologia não é feita apenas no ambiente protegido das aulas acadêmicas, mas nasce também no meio do povo, em contacto com os seus problemas e como desafio aos seus sofrimentos, lado a lado com os homens e as mulheres invadidos pelas inauditas contradições da vida, então não pode senão ser carregada de história, agarrada ao vivencial, ali mesmo onde as palavras não são jogos de conceitos, mas fragmentos e processos de vida. Advirto o desafio da práxis e compreendo porque a boa nova não pode sobrevoar o humilde e quotidiano sofrimento dos pobres, devendo pelo contrário anunciar-lhes a libertação e com eles construir passos de paz e justiça. Sinto-me solidário com o povo real, com os seus sofrimentos antigos e novos, com a sua carga de vida, a sua inventiva e os seus cansaços (FORTE, 2013, p. 32).

## 2.2 A linguagem própria desta teologia

A Teologia da História em Bruno Forte que é, também, pode-se dizer, um ensaio sobre a Revelação e, portanto, sobre uma Teologia Fundamental<sup>17</sup>, traz em seu esquema uma linguagem específica que é rica em conceitos e criatividade. Os conceitos centrais, que dialogam com toda obra, são: Advento, Êxodo e Encontro. Entrementes, para entendê-los além do simples dito, Forte percorre um caminho que é explicado pela *apologética* enquanto palavra de resposta (cf. FORTE, 1991, p. 10). Tal caminho é, igualmente, um resumo pedagógico do conjunto epistêmico esboçado até aqui. A teologia, assim, aparece como o exercício crítico-reflexivo de pergunta e resposta em tempos de fragmentações. O tempo presente, no entanto, não mais se satisfaz com uma *apologética da objetividade*, “cuja preocupação é defender e promover os direitos da verdade em si diante da mutabilidade dos tempos” (FORTE, 1991, p. 11) nem com a *apologética da subjetividade* ou da *imanência* que “empenha-se em perceber os dinamismos profundos que abrem o coração do homem à acolhida da verdade” (FORTE, 1991, p. 11). Para B. Forte, urge uma apologética da síntese ou, em suas palavras, do encontro, que seria uma *apologética do êxodo e do advento* que “se volta para a concretude da história, (...) onde (...) pode realizar-se o encontro, onde o coração do homem se abre à verdade e a verdade ao coração do homem” (FORTE, 1991, p. 12).

Esta tríplice referência, sempre organizada neste sistema de inspiração hegeliana, é sua marca característica: o *Advento* é a imagem do Deus que se esvazia e desce, do eterno que

---

<sup>17</sup> A Teologia da História para Bruno Forte é constituída em três fases: A Revelação, Início e Consumação. Em relação a esta primeira fase, B. Forte argumenta que a Trindade é o seu objeto puro. E mais: esta Trindade é simultaneamente sujeito e objeto da revelação: princípio formal, além de conteúdo desta. (Cf. FORTE, 2018a, p. 48-49).



habita a história e o coração do homem, da Trindade que se auto revela. Em *A transmissão da Fé*, Forte chega a dizer que o *Advento* é a marca de um Deus que “tem tempo para o homem” (cf. FORTE, 2018b, p. 176). O *Êxodo*, por sua vez, é a condição mais íntima do ser humano: este é visto como criatura exodal ou em constante êxodo, saída, mudança, abertura, conversão. O mistério cristão, assim, nada mais é que o *Encontro* entre o *vir* de Deus e o *êxodo* do ser humano, que se dá na concretude da história. Este encontro é, por isso mesmo, o *espaço* onde o ser humano dá tempo a Deus (cf. FORTE, 2018b, p. 179). Assim,

O advento do Deus vivo visita o êxodo do condicionamento histórico, abrindo-o – mediante a fé e a esperança – para o sentido possível e sempre novo: o amor. O êxodo é atingido e desafiado pela única realidade nova debaixo do sol deste mundo: o encontro gratuito e libertador do Eterno. A cruz do Ressuscitado, envolta pelo Silêncio e aberta para o Encontro, atinge, acompanha e transforma a cruz da história (FORTE, 2018a, p. 8).

A linguagem, portanto, não é entendida apenas como uma manifestação exterior de sinais ou conceitos capaz de dar respostas vazias de sentido – esta é a marca do totalitarismo ideológico. Mais que isto, Forte segue a linha de Heidegger para quem ela é, sobretudo, *casa do Ser* (cf. HEIDEGGER, Martin. 2012, p. 127): “a questão é decisiva, justamente porque a linguagem não é somente revestimento exterior (...), mas é a forma que assume o pensamento no ato de sua expressividade” (FORTE, 1991, p. 183). Bruno Forte dá à linguagem uma missão exponente porque a associa com a Palavra que se fez história: “fazendo-se carne, ela se fez linguagem” (FORTE, 1991, p. 184), linguagem de profecia que traduz o grande mistério de Deus de forma sensata para o homem.

Esta sensatez se revela no direcionamento da linguagem teológica. Quando referida ao *Advento*, assume a forma de *metáfora e símbolos* (cf. FORTE, 1991, p. 184); quando se volta ao *Êxodo*, é uma linguagem *auto implicativa e descritiva* (cf. FORTE, 1991, p. 185). Ora, quando se refere à experiência *numinosa* do encontro *Advento-êxodo*, “a linguagem teológica é *eclesial, doxológico-litúrgica e evocativo poética*: ela nasce da comunidade, nela e por ela, nutre-se do Mistério proclamado, celebrado e vivido e tende a suscitar ainda a experiência libertadora na vida dos homens” (FORTE, 1991, p. 186).

Assim sendo, este *vir* de Deus que se encontra com o êxodo da humanidade e é comunicado pela teologia em linguagem humana abre duas questões para a própria teologia: de um lado, é um *vir* trinitário, cuja revelação não é apenas um *exibir* racional e frio, sem reservas, mas antes é “um *desvelar-se*, que *vela*; um *vir*, que *abre caminho*; um *mostrar-se* no *retrair-se*, que *atrai*” (FORTE, 2018b, p. 176). E, de outro, este encontro acontece tendo como cenário hermenêutico o mistério Pascal, isto é, superando as respostas totalizadoras das

ideologias, a cruz do tempo (marcado pelo niilismo, busca de sentido e pela depressão) é iluminada pela cruz do Filho. O anúncio da páscoa nega a vitória do nada: a morte da morte resplandece como horizonte de sentido para a criatura exodal. Assim, “a teologia da história’ não é senão o esforço de justificar – ante a cruz do tempo – essa esperança suscitada pela cruz do Filho de Deus” (FORTE, 2018a, p. 10). Deste modo,

O silêncio da Sexta-feira Santa é o local em que o advento, com toda a indedutível novidade que o caracteriza, encontrou-se com o êxodo da condição humana e com toda a profundidade e peso de suas contradições e imperfeições, resumidas na “palavra-resumo” da finitude humana: a morte. A eloquência do silêncio do Crucificado ante a “cruz do tempo” é que dá origem a qualquer possível “teologia da história” (FORTE, 2018a, p. 10).

A revelação trinitária da páscoa é, pois, o princípio epistemológico-metodológico da teologia fortiana. A partir de tal *revelar-se* se pode iluminar *retrospectivamente* o início e a realidade da criação e, *prolepticamente* ou por antecipação, a consumação ou o cumprimento em suas formas mais variadas. A Trindade, desta feita, como sendo imagem do Advento divino, é entendida como origem e habitação do homem e do mundo (princípio, pois, de uma ética<sup>18</sup> e espiritualidade) e como sentido e pátria do sujeito histórico e de toda a realidade terrena (FORTE, 2018a, p. 7).

### 2.3 Uma possibilidade de *teoria do conhecimento*

B. Forte recorre à relação sujeito-objeto para garantir a cientificidade de sua proposta teológica. Ademais, acrescenta aí uma concepção hermenêutica coerente com o exposto até aqui.

a) Se na compreensão escolástica Deus é o sujeito da teologia, entendido como aquele de quem a ciência trata e, mais do que isto, a partir de quem todas as coisas são tratadas, na perspectiva da teologia fortiana o sujeito continua sendo Aquele que no encontro tem a iniciativa absoluta: o Deus vivo e santo, o Espírito que é comunicado aos homens: “o Espírito é o sujeito transcendente do conhecimento do mistério” (FORTE, 1991, p. 135). Porém, e aqui é a grande contribuição deste teólogo, B. Forte alarga a compreensão. Para ele, a Igreja

---

<sup>18</sup> A professora Aurea Marin Burocchi, da PUC-Minas, defendeu sua tese doutoral e publicou a obra chamada: *Ética e Estética na Teologia Trinitária de Bruno Forte*. Aí, ao se referir ao Advento-Trindade como origem de uma ética, Burocchi diz: “A relação com o outro e com o Outro construirão a ética do existir humano como movimento de saída, de êxodo e como movimento de acolhida profunda, de advento sem arrependimentos, é o que Bruno Forte chama de ‘ética da transcendência’. Forte percebe ‘a sede de um horizonte de sentido pessoal, capaz de fundar a relação ética como relação e amor. Partir de Deus não parece mais projeto exclusivo de quem crê; é desafio e urgência para todos” (BUROCCHI, Aurea Marin. 2018, p. 115).

que é reunida e suscitada pelo Espírito também é, em certo sentido, sujeito visível e histórico, no sentido de reforçar a antiga doutrina do *sensus fidei* “que sublinha a profunda convergência do instinto da fé no coração dos crentes e do conteúdo objetivo dela sob a ação do único e mesmo Espírito” (FORTE, 1991, p. 136). A via de contemplação sobrenatural, formada pela escuta da fé e promotora de uma teologia popular, encontra também espaço dentro desta percepção. Aí também está o teólogo profissional que expressa Deus com suas palavras e sentimentos e o ministério pastoral da Igreja, entendido como o Magistério que é chamado à escuta do Advento e às novidades do movimento do êxodo humano (FORTE, 1991, p. 134-143).

b) No processo de abertura teológica, Forte vê como objeto de sua Teologia o *mistério* em toda a sua densidade bíblica e patrística (cf. FORTE, 1991, p. 144). O Advento vem em primeiro lugar por ser expresso antes de tudo. Aí, Deus se deixa conhecer e gera no homem uma oportunidade de autoconhecimento (é o *obiectum material*). Ele é, segundo Forte, termo de confronto “a que tudo é referido na sua verdadeira natureza” (é o *obiectum formale quod*). De igual modo, Ele também “ilumina a mente, para que indague na graça acerca do conhecimento da fé” (entendido como *obiectum formale quo*) (cf. FORTE, 1991, p. 144). Entrementes, ao mesmo tempo em que é ciência da revelação, a teologia é entendida como ciência da salvação, o que a motiva “reter juntos o pensamento do advento e do êxodo, como pensamento de seu encontro, realizado uma vez para sempre em Jesus Cristo e atualizado no Espírito Santo; neste sentido, o seu objeto é o Cristo total” (FORTE, 1991, p. 144). Em suma, conclui Forte: “a eclesialidade do objeto da teologia é, neste sentido, a condição de verdade da sua mediação crítica: longe de opor-se à cientificidade do método teológico, é-lhe o necessário pressuposto” (FORTE, 1991, p. 146).

c) Na perspectiva da síntese, Forte busca uma via hermenêutica da circularidade que respeite tanto a consistência irreduzível e inegociável do Objeto puro, quanto a que elabora os problemas e as pesquisas. Esta forma circular é aberta e histórica, respeitosa em relação à transcendência do Advento e libertadora no sentido de livrar o teólogo de qualquer tentação de totalitarismo (cf. FORTE, 1991, p. 188).

## 2.4 Notas internas

Forte entende a teologia como sendo “consciência reflexiva da fé no seu ser memória poderosa do advento” (FORTE, 1991, p. 175). Tal afirmação traz em seu bojo, porém, uma

complexidade não captada em primeira instância. Aí está, de forma implícita, o método vindo do “reverso da história” pensado por Gustavo Gutiérrez. Sem rodeios, contudo sem referência textual – pelo menos aqui – o teólogo italiano diz, explicando sua teologia:

ato livre e libertador, a fé é garantia de liberdade e da força libertadora do seu pensamento reflexivo, a teologia; memória atualizante da história de Deus com o homem e do homem com Deus, a fé torna a teologia, o seu momento “segundo”, consciência crítica da história, interpretada, construída e acolhida como história da salvação (FORTE, 1991, p. 175).

Bruno Forte, no entanto, não desenvolve uma teologia propriamente da práxis, mas entende a fé não resumida ao conjunto positivo de doutrinas. Antes, para ele, a fé é *memória* (perigosa) (cf. FORTE, 1991, p. 169): “na fé, a teologia não mais é apenas hipótese de sujeito isolado, mas linguagem de um povo, memória crítica da comunidade da aliança” (FORTE, 1991, p. 175).

Vista assim, a teologia tem momentos ou notas que formam uma unidade viva: companhia, memória e profecia, que podem ser lidas a partir das virtudes teológicas, interconectadas com as próprias pessoas da Trindade: a Caridade evoca na criatura a iniciativa do amor do Pai (companhia); a Fé é a imagem da eterna acolhida do amor e da obediência que são próprias da existência do Filho (memória) e a Esperança é a abertura e antecipação do novo na unidade da vida que avança, simbolizada pelo Espírito – nexos de amor eterno e êxtase de Deus que se derrama na história do mundo.

Ela (a teologia) é memória da fé revelada que na consciência responsável do presente torna-se projeto. Sem memória, o projeto seria utopia, sem projeto a memória seria lamento, sem consciência responsável do agora, memória e projeto seriam evasão. É na unidade dos três momentos que o pensamento da história se faz verdadeiramente crítico, rico em discernimento e juízo, capaz de julgar e orientar o presente. A teologia como história é crítica precisamente à medida que vive dessa unidade. Nada tendo a ver com operação ascética, ela é consciência do hoje, eclesial e mundano, em que se põe, *companhia* da vida e da fé, em que a experiência do advento vem de fato a ser vivida (“docta caritas”); ela é *memória* do passado normativo e fontal da revelação, do “de uma vez para sempre” do advento de Deus na plenitude do tempo e da atualização dessa vinda na tradição viva da fé (...); ela é *profecia*, projeto provisório e digno de fé, proveniente do encontro entre o presente e a recordação, arriscado e libertador, da Palavra do advento (FORTE, 2002, p. 40).

Este exercício de teologizar, fruto da unidade vital entre as virtudes teológicas ou as Pessoas da Trindade ou as notas da teologia, é acompanhado por dois movimentos constitutivos que estão presentes como que a emoldurar o ato teológico (desenvolvido por Bruno Forte): o descendente da *epiclesis* (cf. FORTE, 1991, p. 196) e o ascendente da *doxologia* (cf. FORTE, 1991, p. 200). O primeiro é caracterizado pela liberdade do Deus que

vem e suscita o desenvolvimento da teologia a partir da oração, da santidade e da beleza. O segundo é a resposta ao movimento descendente da Graça: a existência teológica é percebida como serviço e como adoração celebrante (cf. FORTE, 1991, p. 196-203).

## II CAPÍTULO: O ADVENTO DE DEUS COMO EVENTO TRINITÁRIO

A Teologia da História vista como a sistematização crítica acerca da manifestação do Deus Trindade é, na perspectiva de Bruno Forte, compreendida como um ato relacional: de um lado, o Deus que é Advento e, de outro, o ser humano que é entendido em constante Êxodo. No ato libertador de encontro entre ambos é que se revela o sentido da história da salvação (a origem, o presente e a consumação).

A pesquisa em curso pontua, destarte, o evento pascal como a chave interpretativa não só deste encontro, mas de toda a manifestação da Santíssima Trindade. Numa palavra, é na Páscoa de Cristo que se torna evidente o Advento trinitário de Deus. Para isto, o presente capítulo está desenvolvido em três tópicos que versarão sobre o mistério pascal como o ponto alto da revelação do Deus Trindade, a tentativa de historicizar as Pessoas de Deus e, por fim, a leitura trinitária do primeiro elemento da estrutura epistêmico-metodológica de Forte, a saber: a Origem ou Início de toda a criação. Os demais elementos, isto é, o presente trinitário da história, bem como a consumação da história e sua volta à Trindade serão temas do último capítulo.

### 1. O mistério pascal: Revelação de Deus como Trindade

A grande questão presente de modo transversal na teologia fortiana é a da Revelação de Deus na história. Afastando-se da lógica hegeliana de pensar o *vir* de Deus como *Ofenbarung*, acolhe a perspectiva de *revelatio*, na qual o *mostrar* de Deus contém um *esconder* que é muito mais rico em sua abissalidade. Se esta última ideia permite uma compreensão mais aberta da história, no sentido de alargar as possibilidades do Deus-que-desce, aquela absolutiza o *vir*, encerrando-o em sua ação.

Assim sendo, Forte vê o advento de Deus como um ato Trinitário e este, do ponto de vista da revelação, alcança sua plenitude no evento pascal.

o centro da economia da salvação, o lugar sempre vivo da concessão do amor trinitário aos homens, é o mistério pascal: a partir da experiência do Ressuscitado, feita pelas primeiras testemunhas da fé cristã, relê-se o passado, celebra-se no presente o encontro com o vivente no Espírito, anuncia-se o futuro do Reino. (...). A confissão trinitária, que é o conteúdo absolutamente próprio e original dessa fé, não é mais que a explicitação do que é dado no mistério pascal. (FORTE, 1987, p. 25).

O acontecimento da páscoa, protagonizado pelo crucificado-ressuscitado, possibilita uma releitura da história. Esta releitura, no entanto, é trinitária, pois é possível – sempre a partir da páscoa – repensar o *início* e refletir sobre a *consumação*, a destinação final de tudo. Neste esquema está, em síntese, a compreensão do teólogo italiano sobre a Teologia da História: Ela é Revelação que se reflete tanto no Início quanto na Consumação (cf. FORTE, 2018a, p. 44). Estas fases permitem a teologia olhar o sofrimento do mundo na busca de entender o desejo de sentido e as respostas possíveis, não encontradas em abstrações totalitárias, mas na novidade que se estabelece no encontro entre Advento e Êxodo. A partir da compreensão trinitária da revelação, entre o Início e a Consumação, emerge o presente trinitário da história (cf. FORTE, 1987, p. 181) com as relações entre o ser humano e a Igreja, por exemplo.

Exposto isto, o presente tópico está construído sobre o mistério da páscoa e a história das Pessoas de Deus, levando em conta a narrativa da Trindade como história.

### 1.1 A Páscoa como princípio epistemológico-metodológico da Teologia de Bruno Forte

O Novo Testamento é construído a partir das narrativas acerca de um encontro: o Cristo ressuscitado se deixa ver por aqueles que haviam fugido na sexta-feira santa (cf. At 1,3) e esse surpreendente momento, registrado de diversas formas, muda em definitivo os rumos da história. Se antes a cena era revestida de temor, agora a coragem invade o ânimo das personagens; o abandono – cruel e real – cede lugar ao envio missionário; os próprios fujões, tornam-se testemunhas qualificadas (cf. FORTE, 1987, p. 27).

Este hiato, acontecido entre a sexta da paixão e o domingo da páscoa, é rico em mistério e graça. Há aí, de modo concentrado, o fundamento que dá início ao grande movimento cristão na história. Nos cinco relatos bíblicos sobre a aparição-encontro do Ressuscitado (1 Cor 15, 5-8; Mc 16, 9-20; Mt 28, 9-10.16-20; Lc 24, 13-53; Jo 20,14-29; 21), embora não se possa falar numa harmonização do ponto de vista geográfico e cronológico, há uma estrutura comum que envolve as experiências narradas, a saber: a iniciativa do ressuscitado; o reconhecimento por parte dos discípulos e a missão/envio que nasce deste encontro (cf. FORTE, 1987, p. 28). É importante destacar o caráter objetivo da iniciativa de Deus, tendo em vista que é ele quem *aparece* diante das pessoas: tanto em 1 Cor 15,3-8 como em Lc 24, 34, o verbo utilizado é *ophthe* que, na versão grega do Antigo Testamento era aplicado às teofanias (veja-se, por exemplo, Gn 12,7). Em todo caso, acrescenta Forte na linha

da exegese bíblica, que o presente verbo é suscetível de interpretação passiva (foi visto/mostrado [por Deus]) e também de voz média (um meio termo, na gramática grega, entre a ativa e a passiva: se deixou ver/apareceu) (cf. FORTE, 2018a, p. 171-172) . A objetividade da fé nasce, com isso, de uma experiência advinda até os homens e não de algo suscitado subjetivamente, em primeiro lugar. Esta resposta subjetiva veio como consequência, não menos importante, mas provocada pelo que os discípulos “viram”. A ela se soma um itinerário progressivo, a fim de se respeitar a liberdade no processo de assentimento da fé e se precaver contra os entusiastas (cf. FORTE, 1987, p. 28). Ele, contudo, não só aparece, mas também *toma a palavra*. “Essa experiência ótica e auditiva dele não é alguma coisa que ‘vem à mente’ dos destinatários, mas que ‘vem de fato’ a eles, como evento que provém de fora: é, portanto, experiência objetiva, distinta, externa” (FORTE, 2018a, p. 172).

Entre o dado objetivo da revelação e a dimensão subjetiva dos que *viram* e *ouviram* o ressuscitado, há um encontro que se apresenta como uma experiência transformadora:

Dela se origina a missão, dela tira o impulso o movimento que se dilatará até os extremos confins da terra. Ela se oferece, então com experiência de dupla identidade na contradição: a primeira, entre Cristo ressuscitado e humilhado na cruz; a segunda, entre os fujões da Sexta-feira Santa e as testemunhas da Páscoa. No Ressuscitado é reconhecido o Crucificado: e este reconhecimento, que liga a suprema exaltação à suprema vergonha, faz com que o medo dos discípulos se transforme em coragem e eles se tornem homens novos, capazes de amar a dignidade da vida recebida como dádiva mais que a própria vida, prontos para o martírio (cf. FORTE, 1987, p. 29).

De um lado, o encontro com o ressuscitado possibilita a manifestação do Deus Trindade no evento pascal: “a presença do Pai, a sua iniciativa no Espírito se oferecem como fundamento (...) tanto da identidade na contradição entre o Crucificado e o Ressuscitado, quanto na identidade na contradição que dela dimana entre os homens velhos do medo (...) e os (...) do testemunho” (FORTE, 1987, p. 29); de outro, mostra que a novidade nascida deste encontro entre a *iniciativa* de Deus e a *resposta* do homem ou do Advento e do Êxodo “está no fato de que agora tudo isso já se realiza de maneira única e definitiva em Jesus Cristo: o verdadeiro elemento de absolutismo no cristianismo”, justamente porque nele, Deus se autocomunica no Espírito Santo. E mais: em Jesus “o advento a tal ponto assumiu e fez seu o êxodo (...) que agora nada que é humano pode ainda ser considerado separado ou alheio do amor de Deus. Jesus Cristo é em pessoa o encontro do advento e do êxodo, do vir divino e do ir humano” (FORTE, 2018a, p. 176).

Com isto posto, é mister afirmar que a Páscoa não é outra coisa senão “a história trinitária de Deus” (FORTE, 1987, p. 29), realizada em Jesus. “Nele a revelação atingiu,



portanto, sua insuperável plenitude: fora dele não está aberto para o Pai nenhum caminho que realize o encontro salvífico como acontece nele” (FORTE, 2018a, p. 176). A missão, fruto do encontro salvífico, cerca-se, nesse sentido, do anúncio querigmático de que “Jesus Cristo é o Senhor” (Fl 2,11), o que não é uma simples atribuição de um título a um sujeito que da humilhação foi exaltado, “mas a narrativa da história da autocomunicação de Deus aos homens e, por isso, da nossa salvação” (FORTE, 2005, p. 92).

Bruno Forte localiza esta confissão querigmática, e mesmo esta centralidade cristológica no seio da Trindade, no chamado “tríplice êxodo de Jesus”: o *exitus a Deo* (êxodo do Pai); o *exitus a se usque ad mortem, mortem autem Crucis* (êxodo de si mesmo) e o *reditus ad Deum* (êxodo em direção ao Pai) (cf. FORTE, 2005a, p. 92).

Em primeiro lugar, Jesus é visto como o Filho que aceitou viver o *êxodo do Pai*: Ele é a Palavra saída de Deus, que na força do Santo Espírito foi mostrada ao mundo, de modo “totalmente diferente da manifestação total e indiscreta” (FORTE, 2005a, p. 93), isto é, sua revelação não se deu de modo hegeliano, com a presunção de tudo compreender; antes, afastando-se de sistemas absolutos e teses limitadoras, o mistério do Deus que desce, nesta dinâmica de *saída* (êxodo do Pai), é compreendido, sempre à luz do Novo Testamento, a partir da *obediência da fé* (escutar o que está acima, abaixo, para além de) (cf. FORTE, 2005a, p. 93).

Em segundo lugar, no próprio ressuscitado se vê um outro êxodo: *o de si mesmo*. Este acontece até a hora do abandono da cruz, na qual se exprime de maneira profunda a liberdade interior do vivente Jesus. “Aceitando existir pelo Pai e pelos homens, de forma incondicional Jesus foi livre de si mesmo, vivendo um êxodo de si sem retorno, por amor ao Pai e aos homens” (FORTE, 2005a, p. 93). Aí ele se oferece livremente como o *abandonado*, que não se prende à zombaria absoluta: “Ele testemunha que ninguém é tão livre quanto aquele que é livre da própria liberdade em vista de um amor maior” (FORTE, 2015, p. 58).

Por fim, no próprio Jesus se observa um *reditus*, ou seja, o *êxodo deste mundo ao Pai*. Na ressurreição, quando se apresenta e se deixa encontrar com os *fujões-testemunhas*, Ele se mostra também na condição de Testemunha: diante do mundo testemunhará a alteridade de Deus em relação a este mesmo mundo. Ele é o “Último em relação àquilo que é penúltimo” (FORTE, 2005a, p. 94). Bruno Forte diz que este terceiro êxodo é, na verdade, a assertiva que garante ao cristianismo ser a religião da esperança e não a do triunfo do negativo. Portanto, conclui nosso autor: “os cristãos, mesmo num mundo que perdeu o gosto em colocar-se a pergunta pelo sentido, são aqueles que têm no coração o Eterno e, por isso, continuam a

propor a paixão pela verdade salvífica como sentido da vida e da história” (FORTE, 2005a, 94).

É este evento Pascal que garante a plena revelação das três Pessoas da Trindade como a “a chave de compreensão da ‘história salutis’” (FORTE, 1987, p. 46). Tal evento é o princípio epistemológico-metodológico capaz de reler toda a história: de um lado, pela *protologia*: a partir do Pai, pelo Filho no Espírito Santo. De outro, voltado à *escatologia*, encaminhando tudo para o Pai, no Espírito pelo Filho (cf. FORTE, 1987, p. 56). Através dele, ou de modo objetivo, através da Crucificação-Ressurreição de Jesus é que será possível uma história do Pai, do Filho e do Espírito. Nesta linha, Aurea Burocchi, em sua tese doutoral sobre a *Ética e Estética na teologia trinitária de Bruno Forte*, endossa o argumento: “Bruno Forte continua a sublinhar a Cruz como o ponto central da sua reflexão onde todo os ‘nós’ entre filosofia, teologia, antropologia, etc. confluem para levar o crente à entrega da fé” (BUROCCHI, 2018, p. 161).

## 1.2 O Evento Pascal como história das Pessoas de Deus

A proposta de leitura trinitária do evento pascal, feita por B. Forte, embora reconheça a centralidade do Cristo, crucificado-ressuscitado, chama a atenção para a complexa ação de Deus neste evento: é a Trindade presente. Para elucidar seu argumento, recorre a uma obra presente na Igreja de Santa Maria Novella em Firenze, Itália. Trata-se de a *Trindade* de Masaccio, que representando no contexto da cruz, as três Pessoas divinas, comunica que “a Trindade divina foi profundamente atingida, no seu mistério de Pai, de Filho e de Espírito Santo, pelo evento que se realiza no silêncio da Sexta-feira Santa” (FORTE, 1999, p. 54).

Ligado a isto, inspirado por von Balthasar, nosso autor esquematiza uma *Teologia da Entrega*<sup>19</sup> que nasce “a partir da noite escura da entrega de Jesus aos seus carnífcies” (FORTE, 2015, p. 59), através da qual a revelação do amor trinitário de Deus se torna mais evidente. Faz a análise partindo, de modo objetivo, da percepção de que o verbo *paradidonai* (entregar) se repete de forma não casual nas narrativas da paixão (cf. FORTE, 1987, p. 34). Segundo ele, é possível distinguir dois grupos de entregas: o primeiro grupo, constituído pelas inúmeras entregas humanas do homem Jesus. Assim aconteceu com Judas: “Então Judas

---

<sup>19</sup> Forte, citando Moltmann e von Balthasar, diz: “História do Filho, do Pai e do Espírito, a cruz é história trinitária de Deus: ‘na cruz erguida no Gólgota se manifestou o coração eterno da Trindade’ (Moltmann). ‘Só no sentido trinitário pode ser compreendida até o fundo a teologia da entrega’” (FORTE, 1987, 38)

Iscariotes, um dos Doze, foi procurar os sumos sacerdotes para lhes *entregar* Jesus” (Mc 14,10); com o Sinédrio que o *entrega* como blasfemador a Pilatos: “Logo de manhã, os sumos sacerdotes com os anciãos e os escribas, isto é, o sinédrio inteiro se reuniram em conselho. Depois de algemarem Jesus, levaram-no e o *entregaram* a Pilatos” (Mc 15,1); e, por fim, Pilatos que o *entrega* à crucifixão: “Pilatos, querendo satisfazer a multidão, soltou Barrabás, mandou flagelar Jesus e *entregou-o* para ser crucificado” (Mc 15,15)<sup>20</sup>. Contudo, a comunidade nascente, sabendo que o fim não estava dado – se assim fosse, seria apenas mais uma história de morte injusta – apresenta outras três misteriosas entregas.

Trata-se do segundo grupo: a primeira é *a que o Filho faz de si mesmo*, tendo sido narrada com clareza por Paulo: “minha vida atual na carne, eu a vivo na fé, crendo no Filho de Deus que me amou e se *entregou* por mim” (Gl 2,20; e mais: 1,14; 1Tm 2,6; Tt 2,14). O testemunho paulino coincide com a própria versão presente no evangelho: “Pai, em tuas mãos *entrego* o meu espírito!” (Lc 23,46, citando o Sl 31,6); “e, inclinando a cabeça, *entregou* o seu espírito” (Jo 19,30). “O caminho do Filho rumo à alteridade, o seu ‘entregar-se’ à morte é a projeção na economia do que ocorre na imanência do mistério... através dessa entrega faz história o crucificado” (FORTE, 1987, p. 34-35). À esta entrega, vem se juntar a *entrega do Pai*, já indicada através das fórmulas do *passivo divino*. Em Jo 3,16 se vê de modo claro: “Pois Deus amou tanto o mundo que *entregou* o seu Filho único, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” e em Rm 8,32: “quem não poupou o seu próprio Filho e o *entregou* por todos nós, como não nos haverá de agraciar em tudo junto com ele?”. Tal entrega revela a intimidade amorosa do Pai em relação à humanidade. “História faz, portanto, o Pai na hora da cruz: ele, sacrificando o próprio Filho, julga a gravidade do pecado (...), mas mostra também a grandeza do seu misericordioso amor para conosco” (FORTE, 1987, p. 35). O Espírito Santo também participa desta *teologia da entrega*, tendo em vista que o ato supremo de tal teologia é a “oblação sacrificial do Espírito, como o viu o evangelista João: ‘e, inclinando a cabeça, *entregou* o Espírito’ (Jo 19,30)” (FORTE, 1987, p. 36). No madeiro da cruz, o Filho que havia recebido o Espírito do Pai, em um ato de confiança *entrega*, ao próprio Pai, este mesmo Espírito.

O crucificado entrega ao Pai, na hora da cruz, o Espírito que o Pai lhe havia dado e que será dado em plenitude no dia da ressurreição. A sexta-feira Santa, dia da entrega que o Filho faz de si ao Pai e que o Pai faz do Filho à morte pelos pecadores, é o dia em que o Espírito é entregue pelo Filho ao seu Pai, e o Filho fica, assim, abandonado, longe de Deus, na companhia dos pecadores. É a hora da morte *em Deus*, do acontecimento do abandono do

---

<sup>20</sup> Os grifos nas citações são nossos. Todas as referências bíblicas são tomadas a partir da tradução da CNBB em sua 2ª edição de 2019.

Filho por parte do Pai embora na sua comunhão maior. É esse abandono que torna possível o exílio supremo do Filho no mundo, o seu tornar-se maldição na terra dos malditos por Deus, para que estes junto com ele possam entrar na alegria da reconciliação pascal. (FORTE, 2015, p. 62-63).

Sendo assim, a cruz e a ressurreição se tornam a história do Pai e do Filho e do Espírito. De cada um, é o que nos revela a experiência pascal, deve-se falar trinitariamente, pois é a figura trinitária que se nos oferece sobre a cruz: “na unidade do Filho, que se entrega, do Pai, que o entrega, do Espírito, entregue pelo Filho e acolhido pelo Pai” (FORTE, 1987, p. 38). Retomando a teologia de J. Moltmann, em *O Deus Crucificado* (cf. MOLTSMANN, 2014), Forte afirma sobre a epistemologia desta teologia pascal-trinitária-*da-entrega*:

A doutrina trinitária não é, por conseguinte, uma especulação sobre Deus, gratuita e vazia de incidência prática, mas só o compêndio da história da paixão de Cristo no significado que esta reveste para a liberdade escatológica da fé e da vida da natureza oprimida... o conteúdo da doutrina trinitária é a cruz real de Cristo. A forma do crucificado é a Trindade. (FORTE, 1987, p. 38).

A história das três Pessoas passa a ser relida através do evento completo: crucifixão-ressurreição. Se no calvário o Filho *entrega* o Espírito ao Pai, na reconciliação da vida sobre a morte é o Pai quem *dá* o Espírito ao Filho. A morte não encontra o triunfo, mas é a negação da negação que se impõe. Para tanto, é convidativo um aprofundamento mais radical sobre a história de cada uma das Pessoas.

### 1.2.1 A História do Pai

É na história da Páscoa que o Pai é revelado em sua intimidade de amor. Primeiro porque Ele *entregou* o seu Filho por amor do mundo (cf. Jo 3,16 etc.); depois porque Ele ressuscita o Filho, dando-Lhe o Espírito de vida (cf. At 2,24 etc.). Além destes fatos mais ligados à Páscoa, nos dados testamentários se vê algumas características na relação com Jesus que, mais do que dele próprio, fala-se do Outro. Nas histórias de Jesus de Nazaré, o Pai tem sempre a iniciativa: Ele é quem envia (Lc 4,17-21; At 3,20; Rm 8,3 etc.); a Ele Jesus se refere de modo continuado como *Abba* (170 vezes nos Sinóticos); há uma relação de comunhão e confiança profunda (cf. Mt 11,27; Jo 10,15), de pertença mútua (cf. Jo 17,10) e de imanência recíproca (entendida como uma *inabitação* = habitação-em: *o Pai está em mim e eu no Pai*) (cf. Jo 10,38; 17,21); de unidade perfeita (cf. Jo 10,30). Em suma, “o Pai é, portanto, aquele

que ama o Filho e nos ama a nós a ponto de *entregar* à morte o Filho amado no exílio dos pecadores” (FORTE, 1987, p. 93).

Nas entrelinhas da história do Pai, isto é, a partir da economia, lê-se a história do amor, entendido como a característica das profundidades divinas: “a economia nos remete à imanência do mistério: o evento pascal é cifra, densa evocação da vida divina que é revelada, mas não resolvida, na história da cruz e da ressurreição como história do amor trinitário” (FORTE, 1987, p. 94). A Ele, partindo da história à imanência, cabem três propriedades, isto é, aquilo que O caracteriza em sua pessoalidade, possibilitando uma distinção na unidade.

A primeira propriedade é a que Forte nomeia como sendo o *amor de manancial*, isto é, “o Pai é o princípio, a fonte e origem da vida divina” (FORTE, 1987, p. 94). Dele nasce, de modo espontâneo e livre, toda a iniciativa de amor. Ama desde sempre e para sempre, sem necessidade ou sem causa. Recorre aqui, nosso autor, às autoridades do dogma Trinitário: os padres capadócius (Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo), Orígenes, Agostinho e Tomás de Aquino, para dizer que a *inascibilidade* (entendida como este não-ser-gerado – *agénneton*, ou como princípio, ou ainda como este amor gratuito, não causado) é, pois, a grande característica do Pai, que é o *eterno Amante* na grande relação divina.

Em seguida, sempre a partir dos dados da economia divina, a *paternidade* aparece como a segunda propriedade<sup>21</sup>. Ele é o “*Generante, o Pai do Filho eterno*: não é o seu amor um amor egoísta por si mesmo, cativo e prisão do eu; o seu amor é amor gerado, originante, fecundo” (FORTE, 1987, p. 95)<sup>22</sup>. Esta característica própria, dentro da relação pericorética, distingue o Pai de todas as outras Pessoas – só Ele é Pai!

Sua terceira propriedade é que Ele, embora gere o Filho, *espira o Espírito Santo*, pois “do amor que gera o Amado ainda procede amor; amar é transcender o outro, não para amá-lo menos, mas para amá-lo mais” (FORTE, 1987, p. 96). De um lado, a relação Pai-Espírito Santo é vista na linha do vínculo real de amor (recebido e dado): “distinto do Pai enquanto é

---

<sup>21</sup> Esta ordem não representa um dado hierárquico: todas as propriedades de Deus são simultâneas.

<sup>22</sup> Há uma dúvida redacional presente tanto no original italiano, quanto na versão em português. Assim se lê no original: “*Il Generante, il Padre del Figlio eterno*: il suo non è egoistico amore di sé, cattura e prigionia dell’io; il suo è amore generato, originante, fecondo” (FORTE, 1985, p. 97). Nossa questão é: tendo em vista que Forte está se referindo ao Pai, o *Generante*, como o amor aqui pode ser *generato/gerado*? Por mais que ele diga que o Pai é o “Pai do Filho eterno” (FORTE, 1987, p. 95), aí não caberia o termo *amor generante, originante, fecundo*...? No início da frase, entretantes, tanto em uma versão como em outra (Cf. FORTE, 1985, p. 97; 1987, p. 95) se lê: *Il Generante/O Generante*. É verdade que no mesmo parágrafo ele diz: “Amando, Deus se distingue: ele é amante e amado, Pai e Filho (...) na incancelável distinção daquele que amando gera e daquele que no amor é gerado”. Todavia, naquele contexto, a expressão parece – em nosso entender – caber exclusivamente ao Filho o que, portanto, causa um desconforto na leitura e, ao mesmo tempo, a sugestão do seguinte deslize linguístico-teológico: “o Pai tem um amor gerado!”.

recebido pelo Filho e do Filho enquanto é dado pelo Pai” (FORTE, 1987, p. 96); de outro, na linha do “‘condileto’ no amor, do amigo do Pai e do Filho, que diz a soberana abertura e fecundidade do seu amor” (FORTE, 1987, p. 97). Se naquele caso a evidência é posta sobre a unidade entre Amante e Amado, sendo o Espírito este vínculo unitivo, neste segundo aspecto “é iluminada a abertura do amor recíproco do Pai e do Filho, e o Espírito ressalta como o dom pessoal de sua generosidade infinita, o lugar pessoal em que a Trindade se faz doadora e acolhedora” (FORTE, 1987, p. 97).

Somente numa fé trinitária é que se pode compreender esse emaranhado de relações, visto que o contrário, numa sociedade problemática em relação à imagem do pai, características despóticas ou monárquicas seriam facilmente assumidas.

Repara-se aqui na importância dessa radicação intratrinitária para uma exata compreensão do amor do Pai pelas suas criaturas: no “mundo adulto” da época moderna a emancipação do pai assume não raro o caráter de uma libertação sociológica de todo autoritarismo social, de uma autonomia psicológica de toda dependência paralisante, e até de uma liberdade metafísica de toda realidade que não seja mundana. Perante essa “revolta contra o pai”, suposto prelúdio a uma “sociedade sem pais”, o anúncio de um Pai celeste, que ama na liberdade e que é livre no amor, é anúncio de um Deus que não esmaga o homem, que não lhe faz concorrência, que é verdadeiramente “um Deus dos homens”, cuja glória é o homem vivendo na liberdade do amor. Nesse sentido não pode confessar Deus como Pai quem não respeita a liberdade dos filhos de Deus e não se empenha ao máximo pela libertação dos oprimidos: aquele que é origem não originada de toda realidade não conhece possessividades escravizantes; o seu ser “princípio sem princípio” é ao mesmo tempo a razão profunda de sua liberdade e da liberdade de suas criaturas (FORTE, 1987, p. 98).

As propriedades do Pai, entendidas como a sua particularidade dentro da imanência trinitária, extrapolando para a história são, portanto: a *inascibilidade*, a *paternidade* e a *espiração* do Espírito. Além disso, agora assumindo uma linguagem mais espiritual que dogmática, nos *Exercícios espirituais no Vaticano*, pregados por B. Forte em 2004 para a Cúria Romana e o papa João Paulo II, analisando a parábola do Pai das Misericórdias (cf. Lc 15, 11-32), reconhece outras seis características em Deus Pai. São elas: a *humildade*, pois ela “é seu retraimento para que nós existamos (...). É como se disséssemos: existe uma autolimitação de Deus que nos permite viver na liberdade” (FORTE, 2005a, p. 43); a *esperança* (de Deus) pelo retorno do filho marca uma identidade Sua, tendo em vista que Ele “é um Deus que sabe esperar e festejar o retorno de sua criatura” (FORTE, 2005a, p. 44); esta esperança faz dele um Deus que se comove por dentro e sente um *amor materno*: “o amor com o qual ele respeitou, em profundidade, a liberdade do filho e com o qual continuou a amá-lo, para além da recusa do filho. Deus ama como somente uma mãe sabe fazê-lo”

(FORTE, 2005a, p. 44); tal ação lança luzes sobre a *coragem do amor de Deus*, pois Ele se manifesta como “um pai que não tem medo de perder a própria dignidade” (FORTE, 2005a, p. 45); a quinta característica é deduzida pelo sentimento do pai ao ver o filho: a *alegria*. Esta por sua vez, vem entranhada pela última que é o *sofrimento*: “se em Deus existe uma nova alegria, também existe nele o mistério do sofrimento que a precede e que trai as origens compassivas do amor visceral de pai” (FORTE, 2005a, p. 45). Ele parece sofrer pelas consequências da liberdade do próprio filho: “Deus é o primeiro a sofrer, justamente porque sua criatura sofre: em primeiro lugar não está, portanto, a dor do seu coração, mas a dor do outro: Deus sofre do sofrimento do amor” (FORTE, 2005a, p. 46).

Sobretudo a característica do *sofrimento* é realçada por Forte de maneira transversal em diversos textos. Nosso autor quer sublinhar este aspecto a fim de destacar a *com-paixão* de Deus para com o sofrimento do Filho e toda a humanidade. Por isso, aqui convém uma atenção maior.

A revelação pascal de um Deus que sofre, ante aquela imagem do Deus impassível que permeou séculos na vida da Igreja e da teologia, produzindo uma religião do medo surge diante da busca de respostas para o próprio sofrimento humano: pode Deus permanecer intocável diante da dor das pessoas? Como apresentar um Deus que é amor em contextos de guerras e mortes tão violentas e injustas? A equação de Bruno Forte passa pela lógica da relação profunda existente entre o *amor* e o *sofrimento*. Poderíamos, de modo absoluto, afirmar: Deus sofre porque ama. “Deus não é impassível: ele sofre por amor a nós” (FORTE, 1999, p. 55) e “sofre por nosso pecado com um sofrimento cuja profundidade não conseguimos nem mesmo entender o sentido” (FORTE, 1999, p. 56).

Esta dor sofrível em Deus é a forma mais elevada de seu compadecimento para com a humanidade. A sua constante *quenoses* possibilita uma comunhão com a criação, de tal forma que, ao sofrer a criatura, o próprio criador é atingido. “Deus se compadece com a dor humana e não nos deixa sozinhos na noite da dor. ‘O próprio Pai não fica sem dor [...] Sofre por meio do amor’ (Orígenes)” (FORTE, 1999, p. 56). Esta correspondência no sofrimento tem origem no evento da cruz, ali Deus sofre e sente a grande dor da morte de seu Filho.

Sinal dessa livre vulnerabilidade do amor eterno, dessa dor divina pelo não-amor da criatura gratuitamente amada é a cruz do Filho de Deus. (...) Esse sofrimento divino não é de modo algum sinal de limite, sofrimento passivo, que seja suportado por causa da finitude do ser: é, ao contrário, sofrimento ativo, que revela a plenitude do ser no amor, porque é livremente aceito na infinita generosidade do amor criador e redentor. Deus sofre porque ama as suas criaturas: a condição intradivina dessa possibilidade de sofrer é a alteridade entre o Pai e o Filho, expressão da superabundância e da radical fecundidade do amor eterno. (...) O sofrimento divino só é, então admitido

trinitariamente: não é o sofrimento de um Deus indiferenciado, mas é o sofrimento *em* Deus, o sofrimento do Pai que ama e do seu Unigênito, entregue à dor e à morte por amor aos pecadores, o sofrimento na história eterna no amor. (FORTE, 1987, p. 107-108).

O sofrimento em Deus tem seu fundamento no amor e na liberdade do ser humano (cf. FORTE, 2005a, p. 46). Assim, de um lado, Ele sofre com a morte do Filho na Cruz: esta dor só é calada através da vida nova pascal; de outro lado, sofre com os gritos de dor da humanidade oprimida com a fragmentação da história: esta outra dimensão da dor é curada, paliativamente, pelo presente trinitário da história, com suas manifestações visíveis como na Igreja e com a esperança escatológica do retorno à pátria trinitária.

Há aqui uma clara distinção entre o Deus bíblico, revelado por Jesus e o Deus aristotélico, incapaz de se comover, de se relacionar ou pensar em forma de alteridade. “O Deus aristotélico, motor imóvel, não pode sofrer. Não é este o Deus bíblico; este sofre porque ama, porque se co-envolve com as vicissitudes humanas e, por amor às suas criaturas, aceita ser pobre” (FORTE, 2005a, p. 46). Deste modo, só há Pai que ama e sofre, porque antes há também um Filho que acolhe o amor e livremente se entrega à cruz. Sua história, de igual maneira, advém através das releituras pascais.

### 1.2.2 A História do Filho

História do Pai, a páscoa também revela a história do Filho. Ele se *entregou* à morte por amor à humanidade e obediência a Deus, o Pai (cf. Gl 2,20; Ef 5,2.25); foi ressuscitado (cf. Mc 16,6; Mt 27, 64; 28, 67; Lc 24, 6.34; 1Ts 4,14); manifestou-se vivo (cf. At 1,3) e derramou sobre todos o Espírito que do Pai havia recebido (cf. At 2,32s; Jo 14,16; 15,26). Sua vida culmina com a páscoa, que se torna, para os demais eventos, referência qualitativa. Todavia, a referência do Cristo não está nele mesmo, senão no Pai: “o ser ativo do Filho é, contudo, sempre entendido em relação ao primado fontal do Pai: sua existência é uma existência ‘acolhida’, totalmente vivida a fazer a vontade de Deus” (FORTE, 1987, p. 100).

Central na vida de Jesus é, de uma parte, a pregação e o anúncio do Reino de Deus (só nos sinóticos são 109 vezes) e, de outra, esta relação imediata com o Pai: “a consciência filial, única e exclusiva, singularmente revelada pelo mistério do *Abba*, marcam toda a sua existência, até a hora suprema da cruz” (FORTE, 1987, p. 100). Contudo, esta relatividade ao Pai não menospreza sua personalidade, inclusive bastante incisiva nos momentos em que Ele se apresenta com “autoridade”. A partir desta relação com o Pai é que a comunidade primitiva



fará releituras pascais, dando títulos divinos a Jesus (veja-se: *Senhor, Adonai, Cristo, Filho, Filho de Deus, a Palavra, o Verbo, a imagem do Pai, poder e sabedoria de Deus, Deus*).

Jesus o Cristo pertence contemporaneamente ao mundo de Deus e ao mundo dos homens, é lugar de encontro e acolhimento recíproco destes: é por isso que a ele, sobretudo em Paulo, se vem ligar o tema da *graça*, do favor divino na sua absoluta gratuidade de amor vinda do alto e tendente a levar os homens para o alto, na celebração da glória divina (FORTE, 1987, p. 103).

Assim como o Pai tem suas propriedades, o Filho também as possui. Neste caso, a economia volta a ser o horizonte de identificação da segunda Pessoa da Trindade. Se Jesus chamou a Deus de *Abba*, logo Ele mesmo se apresenta como Filho. É, pois, a *filiação* a primeira propriedade de Jesus Cristo. “Se no Pai reside a manancialidade do amor, no Filho é posta a receptividade do amor. O Filho é acolhimento puro, eterna obediência de amor: ele é o ‘amado antes da criação do mundo’ (Jo 17,24) no qual flui no tempo e na eternidade a vida divina” (FORTE, 1987, p. 104). O Pai, visto por Forte como Amor-manancial se relaciona com o Filho, que é o Amor-acolhida numa fluência eterna de generosidade amorosa. Esta dinâmica, segundo a qual o Amor fontal origina o Amor receptivo, pode ser nomeada de *geração* eterna: eternamente o Filho *sai* do “seio do Pai” (cf. FORTE, 1987, p. 105).

Desse mistério intratrinitário da *geração* eterna, vista como contínuo processo de amor, depreendem-se duas realidades interconexas: a distinção e a unidade. De um lado, é preciso destacar, que o Amante não é o Amado. A alteridade aqui deve ser sempre reivindicada, a fim de que a essência divina não se transforme em egoísmo infinito. A Trindade não é um “EU” com diversas formas ou modos aparentes<sup>23</sup>. Antes, nela, há um “EU” que se encontra com um “TU”, celebrando a abertura natural a um “NÓS”.

Aqui reside a tristeza mais profunda de toda redução modalística da Trindade: onde se perde a dignidade e a originalidade própria do Amado, perde-se também a dignidade e a originalidade própria do Amante, e por isso a verdade e a força do amor. O Pai não é déspota que aniquile o Filho, mas é Pai no amor! O Filho não é pura inconsistência, forma vazia para o jogo do Absoluto divino consigo mesmo, mas é o Amado, o Filho eterno, o Predileto, o Unigênito. A receptividade do amor tem em Deus consistência infinita: aceitar o amor não é menos personalizante que dar amor; deixar-se amar é amor, não menos que amar... também o receber é divino! (FORTE, 1987, p. 106)

---

<sup>23</sup> Bruno Forte analisando a teologia trinitária de autores contemporâneos a ele, embora assuma de alguma maneira os princípios de Karl Barth, chega a afirmar que pode haver certa leitura modalista em sua teologia (cf. FORTE, 2010, p. 46, especialmente a nota 28). Sobre o axioma trinitário de Karl Rahner, Forte diz: “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” (FORTE, 2018a, p. 68).

Na relação estreita presente na abissalidade interna da Trindade é justamente o Espírito Santo, o “NÓS” existente entre o EU e o TU, quem garante a convicção de que a distinção não é separação. Ao contrário, o Paráclito permite que haja comunhão entre o Amante e o Amado e mais: entre o Amante e suas criaturas “com suas histórias de sofrimento, não prescindindo do Amado, mas exatamente nele e por intermédio dele” (FORTE, 1987, p. 108).

De outro lado, o amor que permite a distinção, também se manifesta como unidade no nível mais irrenunciável do ser, isto é, de sua substância, naquilo que é e não pode não ser. Aqui Forte recorre a argumentação dogmática de Nicéia (325) para afirmar a paridade entre o Pai e o Filho, contra toda tentação subordinacionista.

“Amor est in via”: A unidade do amor é perene peregrinação do amor, perene manancialidade e acolhida, saída e retorno (*exitus et reditus*), proveniência e vinda, distinção e comunhão. Sem essa unidade o Filho não seria Deus como o Pai, e o amor divino não poderia sair de si para o outro que se distingue dele, mas é com ele infinitamente uno: sem ela a alteridade Pai-Filho assinalaria o abismo entre Deus amor e outro, a ele necessariamente inferior e subordinado. De uma parte, o Amor fontal viria a afastar-se para uma inatingível solidão: de outra, o Amado não seria mais um com o Pai na vida divina e não poderia dar-nos acesso ao mistério da origem. Aqui se mostra a pobreza de todo subordinacionismo, de toda a tentação ariana, que lacera a unidade do amor eterno e a nossa unidade com Deus em nome de suposta pureza da divindade e da alteridade de Deus. (...) não há outra alteridade divina senão a da distinção entre o Amante e o Amado na unidade do amor (...). É unidade aberta, generoso amor dos dois, unidade que, abrindo em si espaço para a distinção do Amado, abre espaço também para outros no amor (FORTE, 1987, p. 110).

O Espírito, desta feita, é revelado como este vínculo pessoal de comunhão entre o Amor-manancial e o Amor-acolhida, comprovando que a experiência do amor nunca é fechamento ou possessividade ciumenta, mas abertura e oblatividade, capaz de fugir do círculo narcisista dos dois (cf. FORTE, 1987, p. 111). Toda esta ação correlata de distinção e unidade acontece no horizonte da páscoa, aí o Espírito “une o Gerado ao Gerador, mostrando como a incancelável distinção do amor não significa separação” (FORTE, 2005a, p. 99). Entrementes, na própria páscoa, além da história do Pai e do Filho, existe uma do Espírito Santo, pois foi Nele que o Gerado se ofereceu ao Gerador (cf. Hb 9,14).

### 1.2.3 A História do Espírito Santo

A páscoa revelou a história do Pai e do Filho, mas estes estão vinculados entre si pelo Espírito. Assim sendo, no próprio evento pascal também está a história da terceira Pessoa da Trindade que se mostra com duas funções pontuais e objetivas: abrir o mundo de Deus ao mundo dos homens (inclusive para que o *advento* tenha acesso ao *êxodo* humano) e unificar tudo o que estiver fragmentado, como na cena da reconciliação pascal (cf. FORTE, 1987, p. 112).

Sua presença, desde o Antigo Testamento, é ligada ao princípio de vida que permeia toda a história da salvação. Ele inspirou os profetas (cf., por exemplo, 1Sm 10,6; 19,24; Ez 2,2; 3,24; Zc 7,12 etc.) e é visto em Sl 51,13 e Sb 9,17 como o *Espírito de Santidade* ou, na versão grega dos Setenta, como *Espírito Santo* (cf. Dn 5,12; 6,3; Sb 1,5; 7,22), expressando com este adjetivo a grande característica de Deus que é ser o Outro, o transcendente - *Kadosh*. Age em toda a vida de Jesus, o Ungido do Pai, desde a concepção até os momentos mais complexos da paixão, morte e ressurreição (cf. BUROCCHI, 2018, p.154-155). A propósito, não é sem intensão que “fala-se de uma ‘cristologia do Espírito’, não oposta à ‘cristologia do Verbo’ e sim integrando-se nela” (FORTE, 1987, p. 113). É, por isso mesmo, a Pessoa do vínculo, em dois níveis específicos: *ad intra*, pois possibilita o vínculo de amor entre o Pai e o Filho, na imanência trinitária e *ad extra*, permitindo o *encontro* entre o Deus que *vem* e o ser humano que quer se *voltar* para Ele.

No Espírito se consuma aquele abandono de Deus por amor do mundo, a abertura mais profunda sobre o drama humano, o “*exitus*” salvífico como êxodo de Deus na história dos “sem Deus”. O mesmo Espírito é, em seguida, derramado pelo Pai na hora pascal, para que se realize a reconciliação, o “*reditus*”, o retorno à pátria divina prometida, em que doravante poderão entrar até os pecadores, com quem o Filho se solidarizou (FORTE, 1987, p. 113).

Ademais, se o Pai e o Filho têm propriedades, de igual modo as tem o Espírito. Ele, sendo o amor que jorra do Pai e se derrama sobre o Filho, “procede de um e outro, ainda que primariamente do Pai, porque tudo o que o Filho tem recebe-o do Pai” (FORTE, 1987, p. 132). Em face disto, pontua que é preciso fazer uma distinção: em primeiro lugar em relação ao amor enquanto dado e recebido na relação Pai-Filho e, em segundo, no amor enquanto realidade comum às três Pessoas.

Referindo-se à primeira realidade, o Espírito é visto como *Amor pessoal*, pois diante do Pai e do Filho exerce sua igualdade divina, ou seja, é Pessoa de Deus em comunhão com as outras. Seguindo, ainda, a lógica trinitária de Agostinho, Forte diz que o Espírito é Amor, distinguindo-se do Amor-manancial/amante e do Amor-acolhida/amado (cf. FORTE, 1987, p.

132). Depois, o mesmo Espírito é entendido como *Amor substancial*, que é a essência imutável da divindade.

Feitas estas distinções, diante da *Paternidade* e da *Filiação*, propriedades do Pai e do Filho, respectivamente, o Espírito tem como marca própria (e irrepitível em Outra Pessoa) a *espiração passiva* “o ser dado pelo Pai e recebido pelo Filho, distinta da ‘espiração’ ativa que, enquanto ato do dar e receber, já se identifica respectivamente com o Pai que dá e o Filho que acolhe” (FORTE, 1987, p. 133).

“É nessa caracterização do Espírito como amor pessoal, vínculo da unidade entre o pai e o Filho na sua distinção com eles, amor enquanto unificante, que se oferece a raiz intratrinitária da obra de unidade que o mesmo Espírito realiza na história da salvação: ele faz a unidade dos crentes no espaço e no tempo, à imagem da unidade trinitária. No tempo ele une o passado ao presente, reatualizando os eventos salvíficos na memória eficaz do mistério celebrado e vivo (...). Analogamente, o Espírito une o presente e o futuro, ‘puxando’ para o presente dos homens o futuro de Deus. (...). No espaço ele une os crentes entre si como princípio de unidade da Igreja. (...) graças à ação do Espírito Santo, é a comunhão eclesial ícone da Trindade, nutriente esperança da unidade de amor do Pai e do Filho!” (FORTE, 1987, p. 133-134).

Se o Espírito é vínculo pessoal de unidade, é também *dom de amor* no sentido de ser Ele o *doador da vida* (cf. DS 150). A própria Escritura dá testemunho nessa direção (veja a extensa referência pós-pascal ao Espírito que é “dado” nos Atos dos Apóstolos: 2,38; 8,20; 10,45; 11, 17; também a cena da mulher samaritana dialogando com Jesus: o Dom de Deus, entendido como o Espírito – Jo 4,10.14.). Bruno Forte está se apoiando na exegese de Agostinho e também em Tomás, para os quais *donum* é o nome próprio do Espírito Santo (cf. FORTE, 1987, p. 134, sobretudo nota 116).

Esta sua marca, faz de Si o êxtase, a superabundância e a irradiação pessoal de Deus: “Enquanto abertura radical e gratuita do amor divino, livre e libertador, o Espírito se oferece como aquele que subverte a história, que inquieta a estase, suscitando futuro, e sacode a saciedade, suscitando indagação” (FORTE, 1987, p. 135). Em sua novidade, Ele desconcerta a estabilidade da fixação de todas as narrativas cristalizadoras, justamente porque põe a descoberto a insuficiência do *agora*. Espírito é, portanto, o “eterno futuro imanente da história do amor trinitário” (cf. FORTE, 1987, p. 136).

Bruno Forte traz para o centro da questão de sua Teologia da História, isso tem demonstrado nossa argumentação, a Páscoa como cenário hermenêutico para a revelação do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Esta é sua novidade e seu marco epistêmico: historicizar, a partir da economia (pascal), em direção à imanência, as Pessoas de Deus. Para endossar mais

a discussão, cabe ainda uma breve síntese sobre a unidade trinitária que se deixa fazer história.

#### 1.2.4 A Trindade como História

A unidade como elemento constitutivo do Deus Trindade foi reconhecida, do ponto de vista dogmático, com os Concílios de Nicéia (325) e Constantinopla (381). Se aquele defendeu a fé contra o subordinacionismo ariano, a favor da consubstancialidade do Filho em relação ao Pai (cf. DS 125), este último defendeu a divindade do Espírito contra os Pneumatômacos que pensavam o Espírito subordinado ao Filho (cf. DS 150). O dogma trinitário se constitui, portanto, sobre a unidade ontológica do ser divino: “dentro dela as três Pessoas se distinguirão pelo seu relacionar-se recíproco, por aquela alteridade (relativa) na identidade (essencial) que é a ‘relação subsistente’, a ‘pessoa’ em Deus” (FORTE, 1987, p. 139).

Ao longo da história, porém, as leituras filosófico-teológicas do dogma provocaram extremismos que violaram a imagem bíblica do Deus revelado. Diante delas, uma proposta alternativa é levantada pelo nosso teólogo italiano. De um lado, há a leitura clássica de um “essencialismo desvairado”, na qual predominam-se as dimensões essenciais acima das marcas bíblicas do Deus que é experimentado como Pessoa “e é causa não secundária do olvido da Trindade na teoria e na práxis dos cristãos” (FORTE, 1987, p. 139). De outro, como reação moderna e resposta ao essencialismo clássico, há – também relacionada ao dogma trinitário – aquela nova valorização da subjetividade. “Assim é que a unidade do Deus trinitário tem sido interpretada, a partir de Hegel, como unidade do único sujeito divino na história eterna do Espírito, Deus Pai que se autodiferencia no Filho e se auto-identifica no Espírito Santo” (FORTE, 1987, p. 139).

Se esta leitura moderna consegue inserir certa dinamicidade histórica dentro da estática reflexão do essencialismo ontológico clássico, de forma igual consegue também esvaziar a Trindade pessoal, resolvendo-a no devir do Sujeito único absoluto. É por isso que Forte vai afirmar: “o monismo hegeliano do Espírito não está menos distante do monoteísmo cristão do que qualquer outro monismo indeterminado” (FORTE, 1987, p. 140)<sup>24</sup>. Destarte,

---

<sup>24</sup> Temos percebido (veja-se a nota n. 7 do I Capítulo desta pesquisa) uma aproximação complexa e paradoxal de Bruno Forte com Hegel: se nosso teólogo se identifica com o sistema dialético de pensamento proposto pelo filósofo, de maneira não diferente, afasta-se do conteúdo por ele anunciado, sobretudo da tentativa de encerrar o

para ele, a interpretação que consegue tocar no âmago da questão trinitária, sobretudo levando em conta o aspecto bíblico da revelação e a dogmática livre do essencialismo, é a que opta pelo caminho do pensamento histórico. Aí, a unidade das Pessoas é lida não pelo prisma estático da essência, mas como processo vital de amor.

Forte chega a justificar a assunção desta via hermenêutica dizendo que ela, primariamente, pertence a Agostinho, embora não foi “percorrida por ele até o fim”, por causa da influência essencialista (cf. FORTE, 1987, p. 140). Nesta interpretação que parte da economia da Trindade, cabe o conceito de *pericorese* (cf. FREIRE, Maria. 1996, p. 19-39), que originalmente foi empregado por S. João Damasceno para se referir à mútua interpenetração das Pessoas divinas, seguindo a afirmação joanina de que “o Pai está em mim e eu no Pai” (Jo 14,9). Ao se referir à ideia de *circumincessio* (copenetração) e *circuminsessio* (inabitação), como via de superação tanto de um extremo, quanto de outro, o que se está sendo proposto é, na verdade, um apelo à percepção de que a essência divina, sendo amor, não permite qualquer tipo de exclusão seja na imanência do mistério trinitário, seja na vida da humanidade. Se não há exclusões, é preciso enfatizar que toda ação trinitária *ad extra* implica uma participação plena de todas as Pessoas: pense-se isso desde a criação, passando pelo evento pascal e até à escatologia.

“Não há, conseqüentemente, experiência salvífica de uma pessoa divina que não comporte o encontro com toda a Trindade: nenhum ‘cristomonismo’ ou ‘pneumatomonismo’ é admissível; e nenhum abstrato monoteísmo indiferenciado, mas só aquele monoteísmo que respeita o movimento de alteridade e de comunhão na insondável unidade de amor, que é a história eterna de Deus” (FORTE, 1987, p. 143).

Se as Pessoas, em sua individualidade, possuem propriedades, a Trindade *em si*, possui atributos comunicáveis e comunicáveis que se inter cruzam através de seu Advento. Tais características são refletidas a partir “de baixo”, da consciência de quem adora o mistério e “de dentro” da experiência da criação e da redenção. Ela é absolutamente transcendente em relação ao mundano e, em sua plenitude de vida, não conhece composição, mas pura simplicidade “porque nele tudo é, simplesmente, Deus. Essência e existência, o que ele é e o

---

sujeito absoluto na história. Osmar L.P.F. Sales, em sua tese doutoral sobre *A Teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte* defendida em 2012 na FAJE/BH, nessa relação entre Forte e Hegel, vê um primeiro Forte e um segundo. O ponto de cisão ou de reviravolta seria a sua relação com a filosofia hegeliana (cf. SALES, 2012, p. 86). Contudo, em nosso ver, não parece ser esta a questão. B. Forte, por exemplo, reconhece o perigo de um modalismo trinitário na filosofia da religião de Hegel (cf. FORTE, 2018a, p. 61). Utiliza-se, no entanto, de uma linguagem hegeliana buscando superá-la em suas arestas. Ele ainda acrescenta: “A ambigüidade profunda da visão hegeliana da história está na perda da abertura para a Transcendência numa espécie de triunfo báquico da subjetividade, embora aquela visão tivesse desejado tudo, menos desconhecer as suas origens teológicas cristãs” (FORTE, 2018a, p. 34).

seu ser de fato, coincidem totalmente nele (...). Deus é a *simplicidade* do amor!” (FORTE, 1987, p. 145). Nele repousam os elementos de perfeição: a bondade, a verdade e a beleza do amor e mais: Ele é a negação de nossas negações, “é a história *eterna* do amor, justamente porque nele não se dá, como em nós, a história marcada pelos limites do espaço e do tempo” (FORTE, 1987, p. 145).

## 2. O Deus *que vem* como Trindade

A revelação trinitária na história não encerra sua transcendência no absolutismo temporal como pensou a filosofia hegeliana, nem mesmo permite a plausibilidade do *vice-versa* Rahneriano<sup>25</sup>. Caso estas possibilidades viessem a ser aceitas, o mundo divino se reduziria às medidas do mundo humano ou o próprio mundo humano seria engolido pela luz ofuscante do Absoluto. “A revelação não tira a diferença entre os dois mundos: Deus continua sendo Deus e o mundo continua sendo mundo, mesmo que Deus passe a formar parte da história e seja oferecida ao homem a possibilidade de participar da vida divina” (FORTE, 2018a, p. 70).

Essa afirmação de Forte implica outra que lhe é pressuposta: se Deus, apesar da revelação, permanece misterioso em sua abissalidade divina, é porque continua existindo um Silêncio divino que precede e possibilita a comunicação da Palavra. “A palavra da revelação remete assim ao Silêncio da origem, à profundidade da qual eternamente procede e junto da qual eternamente é: o Deus que se fez visível ao Deus invisível, do qual é imagem fiel” (FORTE, 1999, p. 34-35). A revelação na história, desse modo, provoca um dinamismo entre o Silêncio e a Palavra, entendidos como o Pai e o Filho. Ora, nessa relação o Espírito também é incluído, só que como o Silêncio do encontro, do êxtase (cf. FORTE, 2018a, p. 72), da destinação.

A palavra sai do Silêncio e vem ressoar no Silêncio: como há uma procedência da Palavra da silenciosa Origem, assim também há uma destinação da Palavra, um “advir dela, como lugar do seu advento. Esse “advir” da Palavra é chamado no Novo Testamento de Espírito Santo. Também o Espírito é, em certo sentido, Silêncio: Ele vem após a Palavra, assim como a Palavra vem após o primeiro Silêncio. Mas o Espírito não é o

---

<sup>25</sup> “É por isso que – no axioma fundamental da teologia trinitária, formulada por Karl Rahner com os termos ‘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” (FORTE, 2018, p. 68-69).

Silêncio da origem: ele é o Silêncio da destinação, da pátria (FORTE, 1999, p. 35).

O Filho, Palavra eterna, com o evento da revelação aparece como uma encruzilhada, no sentido de que está em direção ao Silêncio da origem e, de outro lado, também se direciona ao Silêncio do encontro. Esta equidistância do Verbo, relacionada aos Silêncios, fundamenta-se na facticidade da encarnação, evento no qual todo o ser humano numa dinâmica exodal é remetido à Origem e ao *ainda não* do Encontro. “O que serve de base para semelhante teologia trinitária da revelação não é a força de argumentação de uma dedução conceitual, mas a novidade inquietadora e subversiva do advento divino no êxodo humano” (FORTE, 2018a, p. 73). Na economia, valemo-nos da Palavra, mas esta impulsiona a humanidade para o Silêncio: origem e pátria da humanidade. Em todo caso, é preciso ponderar o seguinte: o Silêncio da origem não é o passado da Palavra, nem o Silêncio do Encontro, seu futuro. A Palavra não está entre parênteses. Ao contrário, Forte deixa claro que há a presença da Palavra na origem, no desenrolar do tempo até o fim da história: “no ‘entretanto’, que vai do primeiro ao último silêncio, se situa o evento da Palavra, co-eterna na eternidade, embora gerada e determinada temporalmente na história do seu evento entre os homens” (FORTE, 1999, p. 73). Assim sendo, por causa da possibilidade de se fazer uma história da Palavra que implica em dizer a palavra eterna e a palavra na história, poder-se-á, de igual modo, fazer uma história do Silêncio – onde, a partir do silêncio do ser ou de sua Presença negativa, se fará a reflexão sobre a própria natureza da Palavra – e uma história do Encontro, pelo qual “Silêncio e Palavra são acolhidos através da fé, esperança e caridade sob a influência do Espírito” (FORTE, 2018a, p. 76).

Esta possibilidade hermenêutica de compreensão da teologia trinitária da revelação, bastante característica de B. Forte, endossa a convicção de que tal exercício teológico é fundamental para a teologia da história, por sua capacidade englobante e seriedade bíblica.

Silêncio, Palavra e Encontro – categorias formais de interpretação do ato da revelação – oferecem igualmente a chave interpretativa para perscrutarmos o mais íntimo de tudo o que existe e seu mais verdadeiro dinamismo em relação ao único evento que introduz novidade e sentido na história: a revelação; esse mesmo evento que – exatamente como Palavra, Silêncio e Encontro – abre caminhos mais profundos e alentadores para a vida do homem interior. (FORTE, 2018a, p. 76-77).

Se é através da revelação que a novidade e o sentido da história são conquistados, cabe, numa perspectiva trinitária, com base bíblica, mística e filosófica, acompanhar a história do Silêncio, da Palavra e do êxtase do Encontro.



## 2.1 Silêncio da Origem

A reflexão sobre o princípio-silêncio se origina a partir da afirmação de Paulo aos Romanos, na qual se diz que a fé nasce da escuta (cf. Rm 10,17). Para que esta capacidade de ouvir seja aplicada é preciso, antes de tudo, ir *para trás* da Palavra dita a fim de que o seu *mais além* seja perscrutado. De um lado, acessa-se este princípio anterior através da própria Palavra, contudo, sem ele, tal Palavra não seria comunicada da mesma forma. “A palavra é mediação, o Silêncio é a outra margem, as profundezas ocultas do que foi dito (...). Sem Silêncio a Palavra seria apenas o ‘aberto’ deste mundo, uma ‘Ofenbarung’ (‘manifestação’)” (FORTE, 2018a, p. 80).

A complexa (no sentido mais radical da expressão) relação entre Silêncio e Palavra precisa, assim, ser encarada em dois níveis: no da continuidade e no da diferença, pois onde a continuidade não fosse afirmada, este Silêncio permaneceria intocável, distante e desconhecido, bem como a própria Palavra se tornaria vazia. Ao contrário, se a diferença fosse negada, o Silêncio iria se perder no meio da Palavra, provocando uma comunicação apenas mundana. Forte propõe, entretanto, que o modo de pensar tal relação afirme e negue e, contemporaneamente, negue e afirme a negação e a afirmação num plano mais elevado (cf. FORTE, 1999, p. 38). Isso é possível, de forma metodológica, assumindo a *tríplice via* vinculada a Dionísio, o Areopagita<sup>26</sup>: *via negationis*, *via eminentiae* e a *via causalitatis*.

A via negativa afirma, antes de tudo, a diferença existente entre Palavra e Silêncio. “Esse negar não é afirmação do nada: o não dito para além do dito é o In-gerado para além do Gerado, o Pai do Filho. Isto é, a negação afirma a distinção entre os pólos a partir daquilo que se tornou acessível para nós” (FORTE, 1999, p. 39). Esta negatividade também reforça no ser humano sua incapacidade, própria da condição criatural, de adentrar nas *trevas* do Deus invisível. Trevas não como *gnófos*, mas como *skótos*: “esses dois termos indicam a negação de luz, só que o primeiro o faz em relação àquele que transcende a luz e o segundo, em relação à limitação das faculdades cognitivas do homem” (FORTE, 2018a, p. 84). Em suma, não há uma identificação aqui da não-Palavra com a incapacidade do simples não-dizer: se aquela é povoada de sentido celebrante e transcendente, próprio de uma estupefação mística, esta última não passa de vazio estéril, marcado por certo mutismo e afonia.

---

<sup>26</sup> É importante ter em conta a tese doutoral em filosofia de Bruno Forte que foi uma análise linguístico-estrutural do prólogo da *Teologia Mística* do Pseudo-Dionísio, o Areopagita (cf. FORTE, 2013, p. 25). Há também um trabalho importante, publicado pela Ed. Paulus: BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio Pseudo-Areopagita*. Mística e Neoplatonismo. Ed. Paulus: São Paulo, SP. 2009.

A via da afirmação, de modo diverso, evidencia a continuidade existente entre Silêncio e Palavra: através dela, a Palavra do amado é elevada ao Silêncio do Amante, sem dirimir, por certo, a obscuridade das *trevas*. Esta “se oferece não mais na forma negativa da nossa incapacidade de transcender, mas na positiva da divina condescendência de descer na noite do mundo. É a treva como plenitude de luz que cega” (FORTE, 1999, p. 39). A continuidade Silêncio-Palavra permite justificar que, na revelação como manifestação histórica de Deus, sua reserva de ocultamento, seu ser *absconditus* continua sendo preservado.

A “via eminentiae” desemboca, então, na constatação pura e simples da primazia do advento: o subir humano é fruto do descer divino; a fé acolhe a Palavra e por meio dela escuta o Silêncio, porque o Silêncio se pronunciou pela Palavra embora continuamente oculto nela. Enquanto a via negativa nos mostra a inexorável imperfeição de todo êxodo humano, que acaba desembocando nas trevas para além de qualquer luz e no silêncio para além de qualquer palavra, a via afirmativa nos mostra a infinita benignidade do Amor, que gratuitamente se apresenta como fonte da luz para além de quaisquer trevas e origem da palavra para além de qualquer silêncio, como pura exuberante autocomunicação divina, que supera o abismo e chega até a noite e silêncio do mundo como Trevas luminosas e silencioso Início da vida (FORTE, 2018a, p. 88).

A terceira via, chamada de dialética ou *causalitatis*, resume e supera as outras duas, justamente porque consegue perceber a simultaneidade entre a continuidade e a distinção. “Aqui, portanto, entende-se ‘causa’ no sentido de ‘origem’, de ‘princípio’ que tem com o ‘causado’ a relação de absoluta igualdade quanto ao ser divino e de clara e nítida distinção quanto à sua relação recíproca” (FORTE, 2018a, p. 89). Sua importância se dá na precisão das relações, que é provocada por este sistema dialético que afirma negando e nega afirmando (o Pai não é o Filho, que não é o Pai/ o Silêncio não é a Palavra, que não é o Silêncio: embora o Filho habite no Pai e a Palavra habite no Silêncio e vice-versa). Tal dialética existente entre Silêncio e Palavra aponta para a relação íntima da Revelação e do Ocultamento. Antes de encenarem uma concorrência, celebram uma *inabitação*, tendo em vista que a Palavra nasce do Silêncio e provoca novo Silêncio, da mesma forma que o mistério do Advento é permeado pela manifestação-ocultamento.

Indo mais além, nosso teólogo vê o Silêncio primordial na origem de toda a existência deste mundo: “O simples existir das coisas, seu silencioso emergir do nada, é obra antes de tudo do silencioso Início (...). O silêncio do ser, do qual participam todos os entes (...), é como que o eco do Silêncio eterno” (FORTE, 2018a, p. 93). É, destarte, uma viagem ao ser dos entes, à misteriosa abissalidade do Início. Aqui, mergulha Bruno Forte no pensamento

de M. Heidegger, haurindo a ideia de que o homem é *pastor do ser*, para dizer que o ser humano não é senhor dos entes, mas do ser-em-si.

O pensamento do filósofo alemão passou por uma guinada e é aí que se concentra a inquietação teológica de Forte. Se em um primeiro momento Heidegger se perguntou pela origem do ato de filosofar a partir da dúvida sobre o porquê, em geral, existe o ente e não o nada (cf. HEIDEGGER, 1999, p. 63), noutra momento perceberá que o traço fundamental para a construção do pensamento não está em *interrogar*, mas no *escutar*. Nesse sentido, a concentração no interrogar buscou não o ser da coisa, mas “‘a coisa que ela é’, exatamente a fim de dominá-la” (FORTE, 2018a, p. 97). Superando tal ato, através do exercício da escuta silenciosa, o homem passa a acolher aquilo que lhe é dito por meio da linguagem, compreendida como *casa do ser*, “porque o evento do dizer se realiza tanto quanto nele primordialmente o ser se doa retraindo-se e se pronuncia calando. Então, aquilo que dá origem ao ‘mostrar’ da linguagem (...) é o acontecer. (...) o Ser se doa (...) no mostrar do Dizer primordial” (FORTE, 2018a, p. 98). Essa tese filosófica será desenvolvida com mais largueza em o *Ser e Tempo* (cf. HEIDEGGER, 2012).

Assim sendo, o ser tem absoluta primazia no universo heideggeriano. Contudo, se de um lado Heidegger faz uma crítica das formas, incluindo aí a teologia ou, como o Filósofo chama, a onto-teo-logia (visto como pensamento da coisificação ou entificação de Deus) e a metafísica ocidental por causa do esquecimento do ser; por outro, ao analisar os locais do “acontecer do ser”, encontra a linguagem, a arte e a poesia como o oposto da coisificação. “A linguagem é, então, ao mesmo tempo, o local do advento do ser e a repetição do seu êxodo: ‘re-velação’ no duplo sentido do atual apresentar-se do oculto e do novo ocultar-se do já escondido” (FORTE, 2018a, p. 103). Numa palavra, a Linguagem torna possível a Palavra saída do Silêncio do Ser.

O silêncio do ser, então, como para além da diferença ontológica, enquanto esta é inexprimível na linguagem da identidade, se oferece pelo menos como o possível lugar da proveniência do advento, o silente lugar fecundo das palavras e, portanto, a possível Origem silenciosa da Palavra, que possa vir habitar nas palavras (FORTE, 2010, p. 111).

O Silêncio do Ser, da mesma forma que indica o Início, apresenta também o destino, a pátria para a qual tende o êxodo humano: aqui a teologia negativa, apofática, vem se enamorar com a esperança escatológica. Contudo, no meio destes extremos coincidentes há outro silêncio, aquele que é experimentado diante da dor da humanidade. Diante dela, a teologia como promotora de sentido também é convocada a se posicionar. Isto, diz B. Forte, sobretudo depois do grande holocausto:

a teologia posterior a Auschwitz que não renunciar a ser teologia da revelação não poderá deixar de se medir neste inaudito evento do silêncio: ele inverte simplesmente o modo costumeiro de aproximar-se da Palavra e, especialmente, do livro da Palavra de Deus, que de maneira surpreendente, justamente partindo da chave de interpretação oferecida pelo Holocausto, vem se apresentar a nós como o livro do inaudito silêncio de Deus, do exílio da sua Palavra (FORTE, 2018a, p. 110).

Se essa tomada de consciência vem após a II Guerra Mundial, a imagem de Deus refletida no Silêncio é conceito Bíblico. Nas Escrituras há uma teologia do silêncio de Deus, com formas e dimensões diferentes: desde um silêncio *estático* do Gênesis até um silêncio *dinâmico* do Êxodo (cf. FORTE, 2018a, p. 112). Tal chave interpretativa não elimina, porém, o dado da liberdade humana, pois é aí, diante do silêncio de Deus, que o homem se encontra sozinho, capaz de escolhas e da fundamentação ética da vida. Não se trata de uma solidão de abandono, mas de povoamento das memórias amorosas de Deus. Isto acontece pela livre acolhida da Palavra e pela obediência da fé.

O acolhimento da Palavra se manifesta, assim, como a condição de possibilidade de escuta do Silêncio. Este movimento é, antes de tudo, experiência de êxtase porque chama a pessoa humana a sair de si e a se lançar nas profundezas de Deus. Se a Palavra sai do Silêncio numa atitude “extática”, “extática” também será a dita resposta do homem e da mulher. A apófase, nesse sentido, não é estéril nem passiva, mas abertura ao Mistério que advém sobre todos. Por esta ligação substancial e provocada, a Palavra revela o mistério do Filho.

## 2.2 O Silêncio do Advento se faz Palavra do Êxodo

O prólogo do Evangelho de João comunica o mistério da encarnação: “a Palavra se fez carne” (Jo 1,14) e escolheu habitar no meio da humanidade. Antes de mais nada, é preciso destacar que a Palavra *advinda*, isto é, encarnada, é a Palavra do Pai, *gerada* no seio do Silêncio Original. A revelação, desta feita, assume a marca de autocomunicação divina, por meio de uma linguagem que é capaz de suscitar o entendimento e a “fusão de horizontes” (cf. FORTE, 2018a, p. 147) que buscam a compreensão.

Esse meio “especulativo” que é a linguagem, em que se “espelham mutuamente” e, assim, se encontram o eu e o mundo, apresenta-se como um “evento”, o acontecer finito de um vir a expressar-se, com o qual se delinea um sentido total, não como algo estático e fixo, mas como um atuar-se sempre novo. Em outras palavras, o evento da linguagem, como evento da compreensão, acontece dentro do mundo mais amplo do silêncio do ser, sem exauri-lo ou dissolvê-lo, mas também sem dele se separar: se “o ser que pode ser compreendido é linguagem”, o ser que não pode ser compreendido é silêncio. Esse silêncio não é negação da linguagem, mas sua origem e

horizonte no qual ela se destaca, proveniência silenciosa e oculta da qual provém 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 (FORTE, 2018a, p. 147-148).

Assim, tomando como ponto de partida a unidade histórica da revelação e da livre iniciativa de Deus em se comunicar às suas criaturas (cf. Hb 1, 1-2), B. Forte destaca que esta Palavra – comunicada de modo compreensível ao homem em seus contextos culturais – tem tempos específicos e uma forma concreta, ou seja, características fundamentais da autocomunicação do Deus vivo (cf. FORTE, 2018a, p. 159).

Os *tempos da Palavra* são, basicamente, dois: o da Antiga Aliança e o da Nova. A primeira é revestida de uma linguagem profética que expressa de modo claro uma primazia da palavra nesse processo de revelação. Aí, de modo constante, Deus toma a iniciativa de fala, manifestando sua vontade e seu desejo de aliança: “*Deus dixit*: Deus falou! Em eventos e palavras ele quis comunicar-se aos homens” (FORTE, 2018b, p. 80). A segunda Aliança, por sua vez, é o vértice da história da Palavra justamente pelo evento da encarnação. O Novo Testamento é moldado pelas releituras pascais que foram feitas tendo como princípio basilar a própria antiga Aliança. Assim sendo, “Recordação, consciência e esperança pascais (...) estruturam todo o testemunho do Novo Testamento, fazendo dele, à guisa de norma e fonte, o lugar da plenitude do advento e do seu impacto sobre o êxodo da condição humana e da história” (FORTE, 2018a, p. 168).

A *forma da Palavra*, por sua vez, segue o esquema já apresentado por Bruno Forte: a *iniciativa* do Senhor, pois tudo o que é comunicado (no campo noético ou no dinâmico) o é no horizonte do advento; a *resposta* do homem, a fim de justificar o caráter de historicidade da revelação, levando em conta a compreensibilidade do dado revelado e seu aspecto dialogal e interpessoal; e, por fim, na linha do encontro entre a liberdade que toma a iniciativa e a outra que responde, há uma

“novidade” que somente o advento pode produzir no êxodo” (...). Nesse sentido, pode-se dizer que a revelação é *encontro*, mistério da aliança, *Palavra de Deus*, dando ênfase a ambos os termos desta expressão, e, portanto, experiência da “novidade” de Deus no que era antigo nos homens, da eternidade no tempo, da vida na morte. É a experiência de reciprocidade real, que, não obstante, é e continua sendo assimétrica, porque a iniciativa e a primazia são totalmente da parte do Deus vivo: é, por isso mesmo, reciprocidade que toma de assalto o coração do homem e o abre para as surpresas do Altíssimo, na transformação efetiva da vida e do próprio mundo vital (FORTE, 2018a, p. 183).

A Palavra constitui, portanto, a força vital de Deus que sintetiza em si os aspectos da prédica e da prática: de um lado, Deus fala e comunica seu querer à humanidade; de outro, a

partir do *abaixamento*, age conforme o Pai, misterioso silêncio. Noutras palavras, pode-se dizer que o Antigo Testamento se projeta no Novo e este, por sua vez, é já preparado profeticamente naquele. Expressão forte deste imaginário teológico, o termo hebraico *dabhar*, traduzido por palavra, consegue transmitir a dinamicidade deste mistério ambivalente: ele (o termo) “significa propriamente o que está por trás da palavra e lhe dá força, até torná-la ação eficaz. O Senhor diz aquilo que faz, e faz aquilo que diz” (FORTE, 2018b, p. 80). É, sem dúvidas, uma relação histórico-sacramental, porque dimensiona a palavra e o evento na construção histórica da autocomunicação de Deus.

A abertura para a Palavra e sua natural acolhida é, por consequência, estendida às próprias Escrituras. Isto é entendido a partir de uma abertura transcendental<sup>27</sup> do homem, mediante àquela comunicação que se utiliza de aspectos históricos-concretos para dizer da destinação transcendente da palavra de Deus (cf. FORTE, 2018a, p. 191). Aqui há, indubitavelmente, o confronto contínuo com a própria liberdade do ser humano, em sua condição exodal. Para que a Palavra de Deus seja verdadeiramente acolhida é preciso uma explicitação daquilo que está implícito na criatura: sua vocação de entrega ao Eterno! Nesse ato de gratuidade fiducial, o agir humano é traduzido em “confiança do assentimento, sem o que não se realiza o encontro entre êxodo e advento” (cf. FORTE, 2018a, p. 196). Mais ainda: há um encontro do Deus que se doa por meio de sua Palavra e há o homem que, como resposta livre e gratuita, doa o seu coração ao Eterno. Este que ousa se doar é absolutamente diferente do que se prende ao simples-ouvir a Palavra: “o mero ouvinte (...) continua prisioneiro do seu próprio mundo, fechado no seu êxodo em que continuamente se contempla, não aberto para a novidade do advento” (FORTE, 2018a, p. 197).

O Espírito Santo é quem permite o não aprisionamento nesta atitude passiva do simples-ouvir. Ao contrário, Ele abre o coração para a inteligência, de modo tal que “não pode haver nenhum encontro eficaz com a palavra de Deus sem que antes tenha sido invocado o Espírito Santo, que abre o livro selado (...)” (FORTE, 2018b, p. 81). Gerada no seio do Silêncio, a Palavra encaminha tudo para o outro Silêncio: o contemplativo do Paráclito, que transforma missionariamente os que foram encontrados e A acolheram.

Conclui-se, desta feita, que o Espírito exerce no interior da Trindade e em sua manifestação *ad extra*, a missão do Encontro. Faze-a entre as Pessoas do Pai e do Filho, Silêncio e Palavra, e, de modo igual, entre o Advento e o Êxodo, causando – mediante a

---

<sup>27</sup> Forte se utiliza da ideia rahneriana da antropologia transcendental, segundo a qual o sujeito humano não é visto como prisioneiro de sua subjetividade, nem simples caso do universal, antes é o ser de abertura para o Transcendente, objetivamente estruturado em sua ontologia para a transcendência (cf. FORTE, 2018a, p. 217-224).

liberdade do ser humano – o *reditus*, como movimento ascendente do Êxodo para àquela Pátria definitiva, já experimentada *in fieri* no decurso da história.

### 2.3 Do acolher a Palavra ao Silêncio do Encontro

Silêncio-Palavra constituem uma metáfora simbólico-poética que elucida o mistério radical da relação trinitária. Em sua profundidade, sobretudo buscando elementos de justificativa bíblica, Bruno Forte identifica o Terceiro da relação com o Silêncio, que não é o da Origem, mas o do Encontro. Se se tratasse do sistema hegeliano, este último Silêncio não passaria de uma síntese, capaz de gerar nova tese e assim por diante. Aqui, o Silêncio do Encontro – imagem linguística para dizer sobre o Espírito – assim como na doutrina confirmada em Constantinopla (381) e reafirmada na fé ocidental através do *filioque*, é procedente do Pai e do Filho, ou, seguindo a mesma metáfora, do Silêncio original e da Palavra proferida.

Por essa razão, Forte fala na economia do Espírito, dizendo que, sem ela, a economia da Palavra não estaria completa: “O envio do Verbo continuaria mudo se não existisse o do Espírito, que não somente é recordação viva da Palavra” e mais: “o Espírito não é a Palavra; ele, porém, torna de fato possível o encontro vivificador com a Palavra. Tampouco ele é o Silêncio; anuncia, porém, o que ouviu da Palavra nos silêncios eternos e se abre para o futuro” (FORTE, 2018a, p. 199). É nesta mesma perspectiva que a teologia trinitária da revelação, objetivamente entendida como teologia da história, vê no Espírito a ação do Encontro entre Pai e Filho/ Silêncio e Palavra no tempo e além dele.

A vocação precípua do Encontro é, destarte, vincular a Palavra ao Silêncio primeiro. Antes de tudo, porém, ele surge como a condição de possibilidade para haver comunicação entre a gratuidade do que Gera e a gratidão de quem é Gerado. Por isso, antes de ser uma consequência da Pessoa, o Encontro aparece, na teologia aqui apresentada, como a própria Pessoa. Assim sendo, a Palavra não é diluída nem no primeiro nem no último Silêncio, da mesma forma que o Silêncio não se dilui na Palavra: não há cancelamento ou sobrepujança.

A Palavra, no mesmo Espírito, se encontra com o Silêncio no ato de ser proferida, como Palavra gerada e totalmente acolhedora, que entretanto não se identifica pessoalmente com o Silêncio. Por outra parte, o Encontro não é o Silêncio, porque não é a Origem da qual procede a Palavra; não é a Palavra, porque não é o Gerado, que procede do silêncio fecundo do Pai; distinto do Verbo e do Silêncio, o Encontro divino pessoal jorra do seu dar-se recíproco, como união e paz da Palavra e da sua eterna Nascente. Nesse sentido, o Encontro é silêncio, porque se consuma no ato da doação que se origina do Pai, e é palavra, porque se realiza no ato de acolhimento que

constitui o Filho. O encontro é o *outro* Silêncio, a Palavra que se torna resposta, o Verbo que ressoa e repousa na paz do silencioso início (FORTE, 2018a, p. 205).

É possível, ainda, falar numa experiência pascal dentro da história deste Encontro. Páscoa aqui entendida à luz do seu entrelaçar de morte e vida: de um lado é morte quando permite que o Silêncio “morra” ao pronunciar a Palavra, *gerando* o Verbo; contudo, é vida quando possibilita que esta Palavra, saída do Silêncio, encontre *espaço* no Outro Silêncio a fim de ressoar e repousar. “Morre” o Silêncio quando pronuncia a Palavra, “de quem nasce” novo Silêncio, o do êxtase (ou da Pátria ou do Encontro). “Esta ‘morte’ da Palavra mediante o seu novo ressoar no não-se-pronunciar acolhedor é o Encontro com o Espírito silencioso do Verbo, (...): calando-se, ele pronuncia a Palavra” (FORTE, 2018a, p. 212). Dito de outro modo, este emaranhado linguístico quer ratificar a doutrina trinitária com elementos constitutivos da própria revelação, assim este Encontro celebrado entre Silêncio e Palavra está aberto para ambos, de modo que ele é *morte* do Silêncio na Palavra e *morte* desta Palavra no Silêncio que se manifesta também como êxtase. O Espírito, a Pessoa do Encontro é, portanto, *o eterno pronunciar do Silêncio e o eterno calar da Palavra*, “Verbo silencioso distinto do Verbo sonoro, eloquente Silêncio distinto do puro Silêncio da Origem, do qual a Palavra procede” (FORTE, 2018a, p. 212).

Ele age entre o primeiro Silêncio e a Palavra, celebrando aí um Encontro gratuito, eterno e amoroso e, posteriormente – se se pensa na Trindade imanente, segundo a compreensão *pericorética*, esse posteriormente não é segundo a lógica espaço-temporal, mas na ilogicidade misteriosa de Deus – entre a Palavra e o fecundo Silêncio. O nível Pessoal do Encontro permite o acesso ao Silêncio da Origem, por meio da Palavra que se deixa acolher neste Silêncio *santificador*.

Não há tendência à confusão: o ser humano, mergulhado na ditadura do ruído, sedento de celebrar movimentos centrífugos, de saída de si mesmo, é chamado a quebrar a barreira e se libertar do cativo que o isola do Outro. “O encontro pressupõe, então dupla condição fundamental: a primeira é que seja dado ao eu caminho para sair de si (...). A segunda é que o Outro possa se apresentar como Outro ao mundo do eu” (FORTE, 2018a, p. 216). Se a primeira condição cobra uma abertura transcendental do eu, a segunda reconhece a transcendência do Advento que se faz Totalmente Outro<sup>28</sup>, capaz de se esvaziar inteiramente a fim de encontrar sua expressão mais profunda, reciprocamente, no que aceita dialogar com

---

<sup>28</sup> Bruno Forte dialoga, nesse tópico, com Karl Rahner e Emmanuel Lévinas, reconhecendo neles a grande contribuição acerca da interioridade transcendental e da exterioridade transcendente (cf. FORTE, 2018a, p. 217-230)



sua outridade. É aí, nessa troca provocada pela mútua abertura, que “a Trindade entra na história e a história entra na Trindade” (FORTE, 2018a, p. 234).

Ao ser derramado e experimentado de forma vital (cf. Rm 5,5), o Espírito permite que o homem e a mulher se encontrem com a Trindade, e mais ainda: realiza e promove o encontro com cada uma das Pessoas em si, isso porque aquilo que Ele faz *ad intra*, realiza *ad extra*. A pessoa humana encontra, por primeiro, o *Silêncio*: torna-se filho, no Filho que é imagem daquele que é a fonte do amor manancial, refletindo em suas ações a glória da Origem. Tal encontro acontece por intermédio da *caridade*. Em seguida, há o encontro com a Palavra, através da obediência e da escuta da *fé*, “pois a fé vem da pregação e a pregação é pela Palavra de Cristo” (Rm 10, 8s). A fé aqui expressada se coaduna com a oblatividade do coração que escolhe crer sem reservas (cf. FORTE, 2018a, p. 237). Por fim, o encontro é com a própria Pessoa do Espírito. Quando isso acontece, “o homem mesmo se torna encontro, mistério da aliança entre céu e terra, edificado sobre o fundamento transcendente da paz e do êxtase que é o *Encontro* divino personificado entre a Palavra e o Silêncio, a nós revelado no tempo como o mistério do Consolador” (FORTE, 2018a, p. 238). Aí há a misteriosa antecipação do futuro de Deus já no hoje da história, sendo alimentada pela *esperança* que consegue unir os tempos, abrindo o coração dos que creem para a novidade não imaginada e o possível ainda não realizado.

Nesse sentido, confirma Bruno Forte que,

A vida teologal é, por conseguinte, o fruto do encontro do homem com a revelação, operado pelo Espírito Santo: o evento trinitário da autocomunicação de Deus contagia o coração do homem, pela força do Consolador, com certa participação no mistério do silencioso Início do amor por meio das suas iniciativas de caridade, no mistério da Palavra eternamente acolhedora mediante a receptividade fecunda da sua fé e no mistério do Encontro eterno pela mediação da sua própria experiência de aliança e antecipação, que é a sua esperança. Quem escuta o Silêncio, acolhendo a Palavra, celebra o Encontro na plenitude de vida de enamorado, de crente e de esperançoso. (FORTE, 2018a, p. 239-240).

A vida teologal, resposta deste encontro transformador do homem com a Trindade, produz nele um “autêntico ‘ex-sistere’” (FORTE, 2018a, p. 241), entendido como um *abandonar* a si mesmo, por causa do Outro. Há, pois, uma tensão permanente e complementar entre *morte* e *vida*. De um lado, a morte é o primeiro movimento desta *existência* que Forte adjetiva como sendo “remida”, justamente porque deslocada ou descentrada de si, num ato de estar-fora-de-si. Percorrendo a linguagem paulina das virtudes teologais, afirma que o mistério de morte que é ativado desde o encontro com o Deus que se revela, passa por toda esta existência. Isso se dá quando se aceita a caridade, abrindo-se para o Silêncio Original;

quando, ao viver a fé, relativizam-se projetos e lógicas pessoais; quando a esperança atravessa os sofrimentos buscando a realização das promessas de Deus (cf. FORTE, 2018a, p. 241-242). De outro lado, o Consolador promove o encontro com a ressurreição: as mesmas virtudes, outrora vistas como “experiência de morte”, isto é, caminho de abnegação, abrem-se à vida num caminho pascal. A caridade é vitória sobre a morte, porque é resultado do agir silencioso do amor; a fé é o maravilhoso adentrar na vida que a Palavra comunicou; a esperança, desta feita, é o grande encontro com Aquele a quem o coração desejava.

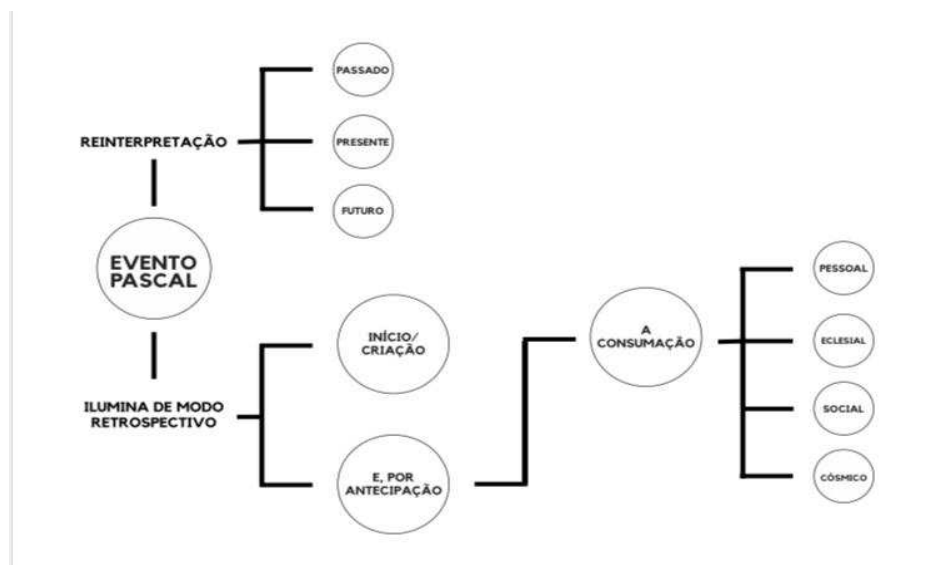
O Encontro é, antes de tudo, paradoxal, por causa de sua fundamental história pascal. Com o entrecruzamento de morte e vida, a caridade ora é morte porque o amor não busca interesses seus (cf. 1Cor 13, 5), mas também é vida, porque ela jamais acabará (cf. 1Cor 13,8); a fé é morte, porque exige acreditar sem ver, perder tudo por causa do Outro, e é vida, pois se alimenta de uma história eterna; a esperança é morte porque tateia sobre as evidências, e é vida, porque milita a favor daquela utopia que dinamiza a existência humana. Caridade, fé e esperança se relacionam, desta feita, numa união tal que refletem, sem sombras, a interpenetração das Pessoas divinas. Elas

Realizam uma espécie de “pericorese”: reciprocamente uma reside na outra, cada qual como morte e vida de si na outra e da outra em si. Sem as obras silenciosas de caridade, é morta a fé e vã a esperança (cf. Tg 2,26); sem o abandono, daquele que crê na Palavra, carece de raízes o amor e de fundamento a esperança teologal (cf. 1 Jo 4,16); sem o encontro com a eternidade de Deus – futuro do mundo experimentado na esperança –, a fé é prisioneira da morte e a caridade fica exposta a todo tipo de falhas (cf. Cl 3,3). Fé, caridade e esperança são cada uma o fim e o sempre novo início da outra e, por isso, são também estímulo profundo para celebrarmos em permanente novidade de vida o encontro transformante com o Deus da revelação (FORTE, 2018a, p. 244-245).

Silêncio, Palavra e Silêncio do Encontro surgem como uma possibilidade hermenêutica para se chegar ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, mediada sempre pelo evento da Revelação. Entrementes, o grande encontro entre as Pessoas do Deus que vem dialogar com a fragmentação do êxodo humano, chamado a estar-fora, numa *existência* marcada pela paradoxal relação da caridade, fé e esperança que unifica o que está disperso, não é celebrado senão de forma sacramental. Para Forte, o grande sacramento deste encontro é a Igreja, ícone da Trindade e, a partir dela os encontros se tornam contínuos através dos sacramentos que acompanham sempre o desenvolvimento humano.

### 3. A história da Revelação: uma leitura retrospectiva do Início.

Há um esquema que por nós foi feito com o intuito de permitir um acesso mais sistemático ao núcleo da teologia fortiana que é complexa e abrangente.



A centralidade hermenêutica está no Evento Pascal que não só reinterpreta o passado, o presente e o futuro, quanto também ilumina a primeira parte da revelação (início/criação) e, por antecipação, a consumação final em seus variados níveis: o pessoal, social, eclesial e cósmico. A partir dessa ideia, este terceiro tópico do presente capítulo irá refletir sobre o primeiro lado das *extremidades* deste projeto histórico de revelação, a saber: o Início. Esta opção se dá por uma razão metodológica: de um lado, veremos como se dá uma reinterpretação trinitária-pascal da criação e, de outro, a possibilidade de pensar uma consumação escatológica à luz do mesmo evento. Contudo, neste intervalo de tempos há, conforme o próprio esquema acima representado faz perceber, a realidade do presente trinitário que é, igualmente, chamado a uma (re) interpretação motivada pelo evento central desta teologia. No presente, a discussão inclui a questão do sentido e o lugar da igreja no contexto de fragmentação pós-moderna, marcado por uma séria crise de identidade cultural. Presente e Consumação nos ocuparão no próximo capítulo.

### 3.1 A reinterpretação trinitária do Início a partir de uma crise ecológica

Embora a chave de leitura da história seja o evento pascal, há uma questão que parece atrapalhar a reinterpretação do Início e, conseqüentemente, da criação. É a chamada *crise ecológica* que emperra qualquer leitura teológica, por causa da forçada especulação feita

da Sagrada Escritura pela modernidade machista, tecnicista e interessada em poder. Bruno Forte assume, assim, a necessidade de primeiro desembaraçar as arestas desta crise, inclusive recolocando aí a teologia, para depois seguir seu projeto.

Em todo caso, já adianta que a pergunta pelo Início é sempre derivada, ou seja, a interrogação sobre o começo surge pelo fim, porque em si ele é indizível. Não há um *a priori* segundo o qual se possa apoiar qualquer teoria, a não ser – para a tradição judaico-cristã – o do caminho da revelação que é sempre feito no horizonte da fé, pois somente assim o Deus que transcende o espaço e o tempo “pode comunicar a quem está no tempo e no espaço o conhecimento do evento que pôs na existência o tempo e o espaço. (...) É então o ato da revelação (...) que esclarece a pergunta sobre o início e lhe dá a possibilidade de resposta” (FORTE, 2018a, p. 282-283). Destarte, a volta à questão do Início é sempre mediada.

Nesse sentido, a crise aqui citada surge diante da perturbação introduzida nos ritmos e equilíbrios naturais que foi causada pelos interesses técnico-econômicos do ser humano (cf. FORTE, 2018a, p. 262). Nessa desarmonia, percebe-se de modo nítido um descompasso entre o tempo histórico profundamente caracterizado pelos sistemas tecnológicos e o tempo biológico, bastante aquém do velocíssimo poder de evolução daquele. As consequências, são, todavia, inevitáveis: deterioração ambiental, compensação energética, relação consumista perante a natureza, uma corrida desigual do mercado frente ao tempo natural de produção, enfim. É, segundo Forte, a concretização mais radical do pensamento de Bacon para quem “saber é poder” (cf. FORTE, 2018a, p. 265), isto é, a técnica, a vontade de poder contemporânea e a emergência da razão começam a sufocar a casa comum e aí: “onde falta a reciprocidade se introduz o desequilíbrio” (FORTE, 2018a, p. 268).

Este desconcerto provoca uma resposta de Bruno Forte porque, antes, ele consegue ver três acusações feitas à tradição judaico-cristã na linha de responsabilizá-la pela crise ecológica. A primeira acusação advém de uma suposta ética de domínio presente no primeiro capítulo do Gênesis, no imperativo: “enchei a terra e submetei-a, dominai...” (cf. Gn 1,28). A leitura simplista, de fato, segundo Forte, pode justificar uma moral antropocêntrica (e, não raro, androcêntrica) e “a instrumentalização do mundo aos interesses do sujeito humano” (FORTE, 2018a, p. 269). Contra esta acusação, apresenta o carisma de dois ícones da espiritualidade cristã: Francisco de Assis e Bento de Núrsia. Aquele, com o “Cântico das criaturas” e seu convite à *fraternura* e este último com uma proposta de mística sobre o trabalho “revelam, de maneira diversa, relacionamento idêntico de amor e dedicação para com a realidade humana confiada ao homem pelo criador” (FORTE, 2018a, p. 269). A segunda

acusação é provocada pelo suposto desencantamento do mundo que, diria Max Weber, fez com que houvesse um abandono da sacralidade da natureza: “o pensamento bíblico teria realizado a mais radical das secularizações, porque, despovoando o universo de seus ‘Deuses’, tê-lo-ia reduzido a simples terra de conquista, abandonada à cobiça do homem” (FORTE, 2018a, p. 270). Bruno Forte esvazia esta questão transferindo a responsabilização para os próprios valores conquistados pela liberdade humana e por uma desilusão que permeia a mudança de época da própria cultura (cf. FORTE, 2018a, p. 270). Por fim, a outra acusação é referente à concepção linear do tempo e seu moderno mito do progresso, a partir do qual, aberto a um futuro de possibilidades, motivado pela religião da promessa, o homem utiliza de violência para com a natureza. A ideologia por trás do mito, além de uma revolução como a industrial, seria a razão de ser das filosofias da história e, no campo cristão, das teologias da história. Forte, por sua vez, embora confirme que a moderna filosofia da história tenha derivado da teologia judaica, destaca que a ideologização, totalitária e violenta, nasce não pela abertura à transcendência, mas justamente através de seu rechaço (cf. FORTE, 2018a, p. 271). Assim, o desequilíbrio entre os tempos biológicos e os tempos humanos, centrados na técnica e no consumo, não podem ser justificados a partir de uma tentativa de desvirtuar a tradição aqui exposta. Fato é que esta mesma tradição corre o risco de ser instrumentalizada sobretudo se se pensa na mercantilização da própria fé e religião dentro da sociedade de consumo. Contudo, é o direcionamento a uma teologia da aliança, que leia a criação à luz da *pericorética* relação trinitária, que surge como proposta fortiana. Numa palavra,

Para falar sobre o início, é necessário pôr-se à escuta do puro autocomunicar-se daquele que é o único a pôr o início. E, como a revelação é ato trinitário – evento único e em si distinto do Silêncio, da Palavra e do Encontro –, também a reflexão do que tem fé sobre o início encontrará seu mais sublime esclarecimento na história trinitária que foi narrada ao mundo com a morte e ressurreição de Cristo: a partir dela investigará – na união dos dois Testamentos na novidade do Novo – não apenas a primeira manhã do mundo, fruto colhido do ato trinitário de amor gerador, mas também a permanência dos seres no seio adorável da Trindade santa, mãe transcendente, soberana e amorosa do homem e de todas as coisas (FORTE, 2018a, p. 283).

Bruno Forte apresenta, deste modo, a criação como sendo – ao mesmo tempo – a *quênose* e o *esplendor* da Trindade (cf. FORTE, 2018a, p. 276), visto que ela é o lugar precípua da revelação, entendida como ato de ocultação e manifestação. Aí, dentro do projeto da criação estão o homem e a mulher, não como os que a dominam despoticamente, conforme a acusação, mas sobretudo como ícones da seguinte relação: são a *quênose do esplendor* e, concomitantemente, o *esplendor da quênose*.

Há, nesse sentido, uma compreensão teológica que subjaz a obra criada. Ao se falar de uma, fala-se também, por antonomásia, de outra. Na esteira do pensamento de Barth, Forte ratifica que, no interior da própria criação, a *aliança* se sobrepõe como uma espécie de eixo transversal: “a aliança é o fundamento intrínseco da criação, assim como a criação é o fundamento extrínseco da aliança (...). (...) ‘a história dessa aliança, é portanto, o escopo da criação’” (FORTE, 2018a, p. 272). Prova argumentativa para esta tese, os blocos bíblicos do antigo testamento dialogam entre si do seguinte modo: se no conjunto Gn 1-11 e nas profecias que lhe seguem vemos a iniciativa livre e gratuita do Deus que se manifesta desejoso de aliança, na tradição sapiencial percebemos a resposta do homem que adere ao desejo de Deus (cf. FORTE, 2018a, p. 296-297). Se, portanto, a tradição histórico-salvífica reinterpretou os mitos que deram origem aos relatos escriturísticos do primeiro testamento, a fé pascal também o fez acrescentando o elemento cristológico nesta releitura integral da história.

O dado acrescido nesse processo de reinterpretação é o evento da ressurreição, não como um continuar de uma história pausada, mas como símbolo sacramental da nova criação. Esta não esgota a riqueza da primeira, mas “enquanto história trinitária, é a chave para a interpretação do ato criador, concebido agora como ato trinitário” (FORTE, 2018a, p. 300). Este ponto de unidade é plausível porque o Deus do Início não é outro senão o Deus da plenitude pascal da aliança; em ambos os eventos, agiu o Pai, mediante o Filho e por causa d’Ele, na força do Espírito Santo. Assim, é mister concluir que “o Deus que opera nos eventos salvíficos da Páscoa é também o Deus das primeiras origens, que deu e dá existência a todas as coisas” (FORTE, 1987, p. 157).

A criação entendida, assim, como esta ação *ex nihilo*<sup>29</sup> está referida em primeiro lugar ao Pai, fonte silenciosa do amor, a quem se ligam os primeiros artigos do credo: “Creio em um só Deus Pai todo-poderoso, criador e senhor do céu e da terra” (DS 150). A referência aqui posta garante à obra criada ser a superabundância do amor (cf. FORTE, 1987, p. 158), no exercício constante da conservação do abismo existente entre a transcendência de quem cria e aquilo que se é criado. Sem esta distinção que não é indiferença, mas abertura à alteridade, o amor é retirado e a aliança desfeita. Também a criação está referida à eterna geração do Filho, pois na distinção existente entre o Pai e o Filho (um não é o outro; o Amado é gerado eternamente pelo Amante), encontra lugar a comunhão da alteridade do Criador e da criatura,

---

<sup>29</sup> Forte, ao justificar a expressão *ex nihilo* diz que ela indica a ausência de qualquer pressuposto extrínseco ao ato criador: Deus não tem a necessidade de criar, mas o faz por pura gratuidade e liberdade. Aliás, estas duas categorias (gratuidade e liberdade) são a segunda justificativa de Forte: Deus cria *ex nihilo* como um gesto de excedência de seu amor. Por fim, a expressão rompe com toda a tentativa de querer sequenciar de forma linear e lógica a ação de Deus (FORTE, 2018a, p. 309-310).

salvaguardando as devidas proporções: uma é realizada *ad intra*, a outra *ad extra* – não numa lógica espacial, mas qualitativa, para pontuar a infinita diferença entre Criador e criatura (cf. FORTE, 1987, p. 159).

A correspondência entre a geração eterna e a produção do universo a partir do nada projeta luz também sobre o ser da criatura: como o Filho é caracterizado pela pura aceitação do puro amor do Amante, e portanto, por ser ele puramente o Verbo do Pai, a Palavra do Silêncio Fecundo da Origem, assim também a criação, realizada mediante ele e em vista dele, assumirá sua marca, mediante a estrutura de receptividade radical que a caracteriza (FORTE, 2018a, p. 319).

Toda esta relação é consumada no Espírito Santo, por sua capacidade divina de *unir*: de um lado, une o Pai e o Filho na reconciliação da páscoa; de outro, o Criador e a criatura, permitindo um encontro entre a transcendência divina e a profunda imanência, superando qualquer estranheza entre o mundo e as Pessoas de Deus. Contudo, não se pode querer a redução ou a identidade absoluta do ser criado com Aquele totalmente Outro: “o Criador é infinitamente outro e mais no que concerne ao que por ele é criado. O mundo de Deus não se deixa capturar e resolver no mundo humano” (FORTE, 1987, p. 162). É um paradoxo constante que é resolvido por aquilo que Forte chama de “autolimitação de Deus” nesse cenário de aliança/criação: “O Deus trinitário ‘abre espaço’ em si mesmo à sua criatura: a gratuidade absoluta do amor, que motiva o Pai a executar o ato criador, o impele a autolimitar-se para que a criatura exista na liberdade” (FORTE, 2018a, p. 325). Autolimitação do Pai que é identificada, entretantes, com o esvaziamento quenótico do Filho na encarnação – nova e eterna aliança (cf. Fl 2,6ss).

A quênose da Trindade é, então, entendida na esteira de uma retração de Deus, a fim de que o mundo possa existir. Ele se contrai dando *espaço* para que a finitude o preencha – isso sempre no campo da possibilidade, por causa da autonomia do ser criado. Assim sendo, Forte inclui na reflexão da teologia da criação, enquanto Início relido à luz da páscoa, os elementos do espaço e do tempo (ressignificados em relação ao seu significado comum), como categorias indispensáveis para esta leitura trinitária. Segundo a concepção bíblica, o *espaço* não é a simples extensão dos corpos nem a relação entre eles, mas indo além, está subordinado ao *tempo*, como exterioridade que deve ser conquistada mediante conteúdo interior (terra em relação ao céu, por exemplo) (cf. FORTE, 2018a, p. 329). Esta subordinação não lhe faz inferior, justamente porque é a evocação constante da autonomia do tempo e de suas possibilidades. Noutras palavras, a *exterioridade* da criatura (em relação a Deus e a si mesma) é resultante “do ato de amor criador, graças ao qual o esplendor da Trindade se ‘retrai’ para que a criatura exista: ele [o espaço] é a quênose da interioridade, para que a

exterioridade do mundo tenha consistência e viva” (FORTE, 2018a, p. 230-231). Na quênose do Filho, portanto, a explicação para a humildade divina, vista aqui nesse esvaziamento trinitário.

Equivalente a isso, há o esplendor da ressurreição que “ilumina a criação como ato de irradiante plenitude e nos leva a reconhecer no *tempo* da criatura a marca desse mesmo esplendor divino” (FORTE, 2018a, p. 332). Como presença de Deus no espaço, o tempo insere a exterioridade do êxodo na interioridade do advento, permitindo através da ideia agostiniana de memória que o Início seja sempre celebrado no presente e o futuro seja antecipado como expectativa escatológica (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 338-339). A relação espaço-tempo pode ser ainda mais profunda quando Forte assegura que o tempo é “a marca de Deus, mistério do mundo nas formas do espaço; é o reflexo do esplendor da Trindade sobre a criação” (FORTE, 2018, p. 334), o que implica dizer que ele não pode estar fora da criação e que esta, longe de acontecer *no* tempo, ocorre *com* o tempo (cf. FORTE, 2018a, p. 335). De um lado, o espaço imprime na criatura a quênose do Deus vivo e, de outro, o tempo revela a interioridade da criação, rica do esplendor da Trindade. É, a partir de outra imagem, a dialética da *diástole* e da *sístole*, o eterno “relaxamento” – entendido aqui como este sair, *exteriorizar* – e a eterna contração – ligada ao tempo, não quantificado, mas qualificado, visto como decisão *kairológica*.

Exterioridade e interioridade da criação, entendidas como dimensões fundamentais do ser criado encontram no ser humano o ícone por excelência deste *ser-de-fronteira*: “no âmbito da criação o homem constitui o vértice, (...) [ele] é a imagem do Deus trinitário” (FORTE, 1987, p. 170), porque criado senhor do espaço e protagonista do tempo (cf. FORTE, 2018a, p. 338).

### 3.2 O ser humano como “*quênose do esplendor*” e “*esplendor da quênose*”

Dentro da criação, por ser imagem e semelhança do Deus Trindade (cf. Gn 1,26s: observe-se aí, conforme a tradição patrística, o plural do verbo fazer: “façamos o homem à nossa imagem”), o ser humano é revestido de uma capacidade especial, a saber: ele é “ícone do eterno movimento do amor, o que significa que no desígnio da criação o homem tem dignidade altíssima e é constitutivamente chamado a crescer e a expandir-se no amor (...) vivendo no tempo a marca do devir sem tempo do amor eterno” (FORTE, 1987, p. 174). Esta



dignidade não é, todavia, conquistada *a posteriori*, mas lhe é constitutiva desde a criação, por causa do reflexo divino que há em cada pessoa humana.

Imagem da Trindade, o homem e a mulher são reflexos do Pai por causa da possibilidade de serem, no tempo, fonte de amor. B. Forte diz ainda que a capacidade natural do ser humano de amar e gerar vida é já uma reprodução inconsciente que confirma essa lógica (cf. FORTE, 1987, p. 171). Noutras palavras, Leonardo Boff sintetizou essa marca *paterna* na criação ao dizer que todos somos criados criadores (cf. BOFF, Leonardo, 1999, p. 252-253), isto é, participantes da criação que está em curso, por conta da divina criatividade que habita em cada pessoa. De igual modo, refletindo também o Filho, o homem reconhece em si a disposição à alteridade, a esta abertura à transcendência e aos outros “tu” de qualquer relação interpessoal. Tal abertura, na criatura humana, aflora como uma necessidade: é a necessária urgência pelo outro, pela comunicação, pela superação de qualquer confinamento! “Enquanto marcado constitutivamente pela receptividade, o homem precisa do outro. O seu ser não é a incomunicável solidão da substância individual (o ser em si) nem a solitária autopossessão do sujeito (o ser por si)” (FORTE, 1987, p. 172). Antes, ele é o ser-para-os-outros e o ser-para-o-Outro. Finalmente, o homem é reflexo do Espírito naquilo que a terceira Pessoa tem de mais próprio que é a unidade viva em seu dinamismo de amor: “amando, ele se faz amar; deixando-se amar, ele ama” (FORTE, 1987, p. 172). Logo, na condição humana, e é disso que se fala quando se se remete à imagem de fronteira, há a reciprocidade mais plena entre a fontalidade do amor (Pai/Silêncio da origem) e a receptividade do amar (Filho/ Palavra saída do Silêncio). Esta relação recíproca não é, porém, o narcisista defrontar-se de dois que se fecham em um círculo, mas justamente pela presença incluída do Terceiro, é a ruptura eterna de todo cativeiro vicioso. Nesse sentido, porque reflete o Espírito, o ser humano se reveste de liberdade no nível mais autêntico do ser “e é livre se o jogo da iniciativa e da acolhida do amor jamais se detém numa relação, mas tende permanentemente a sair de todo confinamento asfixiante” (FORTE, 1987, p. 173).

Por essa razão o ser humano é ser de libertação. Ele não consegue ser enquadrado por muito tempo, pois a sua antropologia de base lhe lança para inatingíveis possibilidades. Daí que toda situação de opressão, sobretudo a do homem sobre o homem, provoca a deturpação da aliança de Deus, pela qual a criação foi pensada. Na verdade, “toda práxis autenticamente libertadora exprime a vocação profunda à liberdade da criatura humana e rende glória ao Senhor do céu e da terra” (FORTE, 1987, p. 176). Livre em relação aos outros, a si e ao próprio Deus, a mulher e o homem se fazem neste jogo unitivo de

exterioridade e interioridade, que os insere, mediante a imagem do espaço e tempo, na obra da criação.

É na totalidade do seu ser espaçotemporal que a pessoa humana se abre para o que é novo e é abraçada por aquilo que pode mudar seu coração e sua vida. Reciprocidade das consciências e movimento exodal rumo ao futuro – aspectos reais da imagem do Espírito divino na criatura humana – exigem, portanto, o jogo da quênose do esplendor e esplendor da quênose do Criador nesta obra de suas mãos: a interioridade do tempo e a exterioridade do espaço são os pressupostos indispensáveis para a comunicação e a abertura do coração, mediante os quais se concretiza no homem a imagem do Espírito criador (FORTE, 2018a, p. 342).

Elemento constitutivo da criação, o homem – ser livre, fonte de amor, aberto à alteridade e a união com o diferente, ícone da encruzilhada entre a quênose e o esplendor – ele é, também, guardião<sup>30</sup> da vida, da criação, do outro e “de Deus, guardado por ele na Igreja do amor” (FORTE, 2018b, p. 142). Esta expressão (*shomer*, do hebraico) transmite em sua significação a capacidade de cuidar e se responsabilizar pelo outro: “guardar significa estar junto ao outro com atenção de amor, respeitando e acompanhando o seu caminho, protegendo-o, cultivando a sua vida como bem absoluto” (FORTE, 2018b, p. 133). Em primeiro lugar ele está referido a Deus, o guardador da criação, do cosmos inteiro (cf. Sl 121,4s). Posteriormente, assim como Deus, o ser humano é chamado a ser continuador desta disposição que se revela, ora paternal, ora fraternal, mas sempre amorosa. Aqui, Bruno Forte retoma a homilia que o papa Francisco proferiu na liturgia de início de seu ministério como bispo de Roma, na qual ele chama à responsabilidade moral todo ser humano para o objeto do guardar: “Guardemos Cristo em nossa vida, para guardar os outros, para guardar a criação” (FRANCISCO *Apud* FORTE, 2018b, p. 133). Diante de toda a criação, o homem visto como guardião desenvolve uma experiência dupla: uma ética, centrada no trabalho, no respeito e na festa e uma espiritualidade (que poderia ser chamada de ecoespiritualidade, incluindo aí a sensibilidade ecológica) que nada mais é do que transparência, no sentido da total transformação e intimidade entre o universo criado e o próprio Criador.

### 3.3 Uma espiritualidade ético-ecológica à luz da Trindade

Somente porque a Trindade advinda ao êxodo humano se esvaziou, autolimitando-se, é que podemos falar numa ética e, ao mesmo tempo, numa espiritualidade que nascem desta

---

<sup>30</sup> Conferência feita na Convenção Nacional das presidências diocesanas da Ação Católica Italiana, Roma 26 de abril de 2013, publicada posteriormente no Brasil.

relação de cuidado entre os próprios elementos constitutivos da criação (o homem incluído aqui como um elemento dentro do universo criado). Sem o esvaziamento, Deus seria intocável e, do lado oposto, também o homem. Contudo, porque é amor (cf. 1 Jo 4,8), Deus se comunica com a criação, e, por essa razão, na lógica inversa, porque é amado, o homem se descobre *capaz de Deus* (cf. CIC, 27), e se abre à corresponsabilidade de sua obra.

Assim, a ética (que pode ser lida como comportamento e como morada ou, como sugere Forte, comportamento que nos remete à morada da transcendência) da responsabilização ecológica se exprime de três modos: o primeiro é o *trabalho*, que atualiza na história a grande característica apropriada do Pai: “através dele [do trabalho] o homem participa da própria ação criadora de Deus em relação à criação” (FORTE, 2018b, p. 176). O trabalho é, desta feita, o meio pelo qual a criação é transformada e finalizada. Contudo, há dois perigos: o primeiro é a instrumentalização da própria criação, com o usufruto de seus elementos naturais sem a preocupação de uma finalidade moral, sustentável e solidária e, de outro, a disparidade social que inviabiliza o trabalho para grande parcela da população, que acaba *sobrevivendo*. Inspiração para este primeiro modo de interpretação da ética é, novamente, são Bento e a sua rotina monástica a partir do *ora et labora*: “a interioridade do templo se une, assim, à exterioridade do espaço, em um único processo vital, que é ao mesmo tempo glória do Eterno e realização da criação em comunhão com a pessoa humana e a comunidade dos homens” (FORTE, 2018b, p. 136)<sup>31</sup>.

Ligada ao trabalho, a ética ecologicamente responsável projeta uma relação de *respeito* entre as criaturas, marcado pela “sobriedade e espírito de pobreza, de atenção e escuta direta. Ele [o homem] reconhece e aceita, em cada realidade criada, o evento da doação feita pelo Criador, que nela se realiza: o milagre, sempre novo e surpreendente, do ato de ser” (FORTE, 2018a, p. 369). Assim como o trabalho se liga à proveniência paterna, o respeito atualiza na criação a *vinda* do Filho (cf. FORTE, 2018a, p. 370). A inspiração mística para a atitude de *reverentia* é de Inácio de Loyola que em seus *Exercícios espirituais* propõe uma contemplação do ritmo da natureza a fim de se alcançar o amor (cf. FORTE, 2018a, p. 369; 2018b, 136).

Por último, a ética do trabalho e do respeito se encontram na  *festa* que é ensaio de futuro, no já da criação. Refletindo a comunhão do Espírito, o humano guardião experimenta um *êxtase* em seu contato com a criação

---

<sup>31</sup> O tradutor provavelmente confundiu tempo e templo. Mantivemos, assim, *templo* pela fidelidade desta edição, contudo justificando aqui nossa observação.

quando, no meio dela, antecipa o futuro prometido da Pátria em forma de *feira*: somente o homem está em condição de pregar e fazer todas as criaturas do seu ambiente vital pregar o Domingo da vida, o dia da nova criação, em que é antecipada e prometida a toda criação a beleza da festa sem fim do Deus tudo em todos. O oitavo dia, o dia da ressurreição do Crucificado, pelo poder do Espírito de santificação (cf. Rm 1,4), é penhor que nutre em nós a esperança do Domingo sem ocaso da criação renovada definitiva. Celebrar o dia do Senhor é, então, exigência profunda da espiritualidade ecológica que para a festa do homem com o seu Deus convida o universo inteiro, superando antigas feridas, renovando as boas relações entre homens, animais e coisas, com a coragem de começar de novo, de acordo com os desígnios do Altíssimo. O futuro de Deus adquire, assim, corpo no presente do mundo e os dias da semana são iluminados e redimidos pelo dia de festa, penhor e antecipação do amanhã do universo, que participará totalmente da nova criação, na Trindade (FORTE, 2018a, p. 371).

A inspiração mística para esse encontro festivo vem de Assis: Francisco. O seu *Cântico das criaturas* louva o Altíssimo e celebra a particularidade de cada ser criado, possibilitando a comunhão de todos à luz da eterna comum-união de Deus. A *feira* é celebrada, também, no *repouso*, que não é o simples *não-trabalhar*, mas a oportunidade de refazer todas as forças e relações. Desta feita, o repouso está para a festa, assim como o *sábado* (último dia) da antiga aliança está para o *domingo* (novo dia, nova criação) e a semana (representando o espaço), está para o tempo (*sábado*) que está para a eternidade (*domingo*) o último para o primeiro dia do novo começo (cf. FORTE, 2018b, p. 137). Os três grandes místicos da espiritualidade cristã, juntos, oferecem caminhos ético-eco-espirituais “que tem suas raízes na fé trinitária: trabalho e aceitação reverente, repouso na paz do acabamento e festa na alegria do novo início (...) e celebra com responsabilidade pela grande ‘casa’ do mundo a glória da Trindade” (FORTE, 2018a, p. 373-374).

B. Forte apresenta, ainda, uma complementaridade para a ética que se empenha em ser instrumento para a *guarda* do próximo. Tal complementaridade se constrói sobre quatro teses: a primeira diz que “não há ética sem transcendência” (FORTE, 2018b, p. 140), confirmando que o caminho moral deve ter sempre em mente um *sair-de-si-para-o-outro*. O transcender aqui indica a superação do egocentrismo pelo altruísmo e a constante acolhida do diferente, inviabilizando a asfixiante identidade. Em seguida, diz que “não há ética sem gratuidade e responsabilidade” (FORTE, 2018b, p. 141), isto é, o *sair-de-si* não pode ser visando um *retorno*, mas sempre livre e universal como o imperativo categórico kantiano. A terceira tese diz que “não há ética sem solidariedade e justiça” (FORTE, 2018b, p. 141), pois no movimento transcendente se descobre uma vasta rede de comunidade que se retroalimenta e não pode conviver com qualquer situação de fechamento. Por fim, conclui que “a ética

remete à Transcendência livre e soberana, última e absoluta” (FORTE, 2018b, p. 141). “Aqui, nas formas do existir um pelo outro, é o possível-impossível amor, gratuitamente doado pelo alto, que será narrado no tempo: a caridade, que ‘jamais terá fim’ (1Cor 13,8). (...) no ocaso da vida, seremos julgados pelo amor!” (FORTE, 2018b, p. 142).

### III CAPÍTULO: O ÊXODO HUMANO LIDO A PARTIR DA TRINDADE

Os capítulos precedentes desta pesquisa já mostraram o projeto de Bruno Forte no entorno de sua Teologia da História, entendida como Encontro no tempo entre o divino Advento e o Êxodo da humanidade. Este processo de abertura recíproca (cf. FORTE, 2018b, p. 179) conta com a liberdade de Deus que quer se manifestar ao homem e, de maneira igual, com a liberdade do homem e da mulher que se dispõem a ouvir e aderir à sua Palavra. O itinerário da *revelatio* apresenta recuos e avanços, pois diferente da *Offenbarung* hegeliana – que nada mais é senão a tentativa filosófica de apresentar um *curriculum vitae Dei* – ela se pauta ao mesmo tempo em um desvelar e um velar que é verificado em três momentos interconexos na história da salvação, a saber: o Início, com toda a criação e as consequências ético-espirituais daí nascentes; o Presente, com seus limites e possibilidades de credo e diálogo e a Consumação, com sua reserva de sentido na volta à beleza trinitária.

Nesse sentido, no presente capítulo, depois de termos visto o movimento descendente do Advento, observaremos o contexto hodierno do Êxodo humano frente à sua opção fundamental de decisão pelo Deus revelado na cruz de Cristo. Em seguida trataremos da redescoberta da Escatologia no contexto da *parábola da modernidade* e, como consequência final, o reencantamento do homem pela Beleza da pátria trinitária.

#### 1. A história da Revelação: o Presente *da* Trindade

Ao propor uma teologia da história como um ensaio sobre a revelação, Bruno Forte se utiliza de imagens que refletem o caráter do tempo em Deus. De um lado, caracteriza o presente da Trindade como o *meio tempo*, isto é, aquilo que está posto entre o Início e a Consumação: “Não é o primeiro tempo nem o último, mas o penúltimo” (FORTE, 1987, p. 181). De outro lado, este meio tempo é “o tempo de Deus para o homem” (FORTE, 1987, p. 181). A origem deste tempo presente como toda a obra criada, está no misterioso Início, contudo é no episódio pascal que o eterno se manifesta na linguagem temporal, fazendo deste momento a hora da graça sem véus. Por esta razão, afirma Forte: “o tempo sem tempo alcança o tempo dos homens *como proveniência, como vinda e como porvir*” (FORTE, 1987, p. 181).

Ao partir desta tese, Forte cria uma estrutura trinitária do tempo marcada pelos movimentos de descida e subida: se todo o instante vem do Pai pelo Filho no Espírito é no mesmo Espírito que, pelo Filho, vai-se ao Pai. Na pessoa do Pai, Deus se revela como eterna

*proveniência*, na medida em que é causa incausada e fonte de vida; no Filho, Ele é acolhida, *vinda*; no Espírito Santo, ele é o encontro da origem e do termo, o *povir*: “No evento pascal a Trindade faz história e assinala definitivamente com seu devir eterno o devir do tempo” (FORTE, 1987, p. 182). Aqui, a história é vista à luz de sua constituição mais íntima, qual seja: as ligações e interdependências entre as fases do próprio tempo. “Enquanto radicado no passado, o presente é espaço de originalidade; enquanto unidade dos dois momentos na abertura ao futuro, o presente é espaço para a liberdade e para o amor” (FORTE, 1987, p. 182).

Tal estrutura, no entanto, só é realizável em sua inteireza se houver resposta exodal plenamente livre. O aspecto da decisão é marcadamente fundamental para a continuidade da relação. Se, como dissemos, o tempo presente é oferta de Deus para o homem, não pode não ser, na mesma linha de gratuidade, tempo do homem para Deus (cf. FORTE, 1987, p. 183). Assim, este homem é visto, por Forte, como “senhor do tempo” (FORTE, 1987, p. 182) e é chamado, como em um processo pascal, a passar da condição de *objeto* para a de *sujeito* da própria história: “é a passagem do tempo puramente quantificado (...) ao tempo qualificado” (FORTE, 1987, p. 183). Esta passagem acontece ou não “em virtude da decisão do homem” (FORTE, 1987, p. 183), ou seja, o processo de adesão, abertura e encontro de êxodo e advento, no tempo presente, está “nas mãos do homem” (FORTE, 1987, p. 183).

Utilizando-se de uma linguagem heideggeriana, Forte apresenta as duas possibilidades do homem frente a essa decisão: ou ele se isola numa “existência inautêntica” ou se abre a uma forma de “vida autêntica”. Ao retomar estas imagens, este tópico apresentará, em primeiro lugar, a decisão do homem diante da possibilidade de crer ou não crer e as consequências para cada opção. Em segundo lugar apresentaremos a Beleza da Trindade que é apresentada diante da frustração do niilismo e, por fim, a partir da Trindade a redescoberta da Escatologia como esperança da Pátria futura.

### 1.1 A decisão do homem: crer ou não crer em Deus.

Há uma linha muito tênue, segundo a concepção de Bruno Forte, entre o crer e o não crer, entre a totalidade da fé crente e a totalidade da razão que não acredita. Antes, contudo, de falar sobre o exercício pessoal e comunitário da fé, é mister pontuar a problemática da relação entre a racionalidade teológica e científica. Se na modernidade desenhada por Descartes e Kant havia uma oposição recíproca entre os dois polos (fé e razão), a superação

crítica da modernidade, isto é, a pós-modernidade substituirá o conflito anterior pelo o da totalidade positiva e negativa do niilismo, aí, por exemplo, “o tudo negativo, o nada, simplesmente toma o lugar do tudo solar da razão emancipada” (FORTE, 2002, p. 120). Nesse sentido, não mais se falará em uma separação (o *aut-aut* que expressa a exclusão recíproca de duas totalidades distintas), mas numa conciliabilidade exagerada.

A fluidificação dos conceitos induzida pela crise do moderno mostra como a não-crença da fé, o ateísmo da racionalidade científica e a crença da racionalidade teológica se “copertencem”. (...). A totalidade da razão ateia é a totalidade da fé crente, por isso justifica a conversão por seu contrário. A fé da razão é o exato idêntico “sub contraria specie” do ateísmo da fé. É essa não-exclusão recíproca de fé e razão, é esse escandaloso copertencer-se de crença e de não-crença, de fé e de ateísmo, o verdadeiro problema que permanece aberto para a teologia na atual situação histórica do cristianismo. O problema é a diferença, a interrupção da razão por parte da fé, o escândalo, a pedra de tropeço do niilismo, a busca do único sério motivo para não ser ateus, e por isso a razão além da razão, a *Aufhebung* da copertinência, a experiência evocada e invocada do além e do novo, o Silêncio para além do Verbo, a Face para além dos traços (FORTE, 2002, p. 120).

Este problema aberto da teologia na contemporaneidade traz implicações para o modo de crer do homem e da mulher em sua constituição exodal. Desta feita, “a fé é escândalo” (FORTE, 2018b, p. 180) na medida em que é luta diária, exercício de constância e ato de pensamento contínuo. A mesma linha tênue que perpassa o conflito entre fé e razão passa pelo diálogo entre o crente e o ateu, pois a forma de se crer, neste tempo histórico constituído pela fluidez, passa pela superação diária da dúvida, do descrédito em vista da certeza: “pode-se afirmar, então, que o fiel nada mais é senão um pobre ateu, que todos os dias se esforça para começar a crer. Se ele não fosse assim, a sua fé seria (...) uma entre as tantas ideologias que enganaram o mundo” (FORTE, 2018b, p. 180). Seguindo a mesma linha de raciocínio, Forte diz que o ateu fiel é aquele que a cada dia vive a luta inversa para começar a não crer. Não se refere ele ao “ateu tolo”, mas ao de consciência reta “que, tendo procurado e não encontrado, padece o sofrimento da ausência de Deus” (cf. FORTE, 2018b, p. 181).

A fé, porque é também exercício interno de reflexão, passa a ser discutida por Forte não a partir da diferença entre crente e não-crente, somente, mas levando em conta outras categorias, como as de *pensadores* e *não pensadores*. A diferença a ser destacada, portanto, dá-se entre “pensador e não pensador, entre todos os que têm a coragem de continuar a procurar para crer (...) e todos os que, renunciando à luta, parecem contentar-se com o horizonte secundário e não sabem mais inflamar-se de desejo pelo pensamento do horizonte e



da pátria última” (FORTE, 2018b, p. 181). A “existência inautêntica” seria, desse modo, uma opção do homem que, procurando não mais se inflamar diante da busca pela Pátria, escolhe a repetitividade das coisas (cf. FORTE, 1987, p. 183), fechando-se a qualquer novidade já que tudo é *pre-visto* a partir de modelos primários (cf. FORTE, 2018a, p. 12), o homem faz, deste modo, a recusa de “sair do acampamento e ir ao encontro dele [de Cristo]” (Hb 13,13).

É, entretanto, a opção fundamental o lugar privilegiado para se descobrir o desejo natural de cada indivíduo: “ela pode ou não corresponder ao nostálgico desejo do Eterno, impresso no nosso coração. A qualidade da opção fundamental se exprime na escolha do fim e dos meios que garantem a realização do desejo último” (FORTE, 2005a, p. 25). A opção de autenticidade existencial, no entanto, revela o desejo de identificação plena do êxodo com o advento, do homem com a Trindade. E isso acontece através da primeira grande decisão: o batismo. “A existência cristã é existência batismal e, como no batismo se representa a Páscoa, e por isso se narra e dá a Trindade, é uma existência pascal, trinitária” (FORTE, 1987, p. 184). Aí há uma identificação entre o crente e aquele em quem se crê: de cada Pessoa da Trindade emergem virtudes específicas que endossam e formam o homem e a mulher. Forte liga as virtudes teológicas a cada uma das Pessoas divinas: assim, do Pai, o homem aprende a *caridade*, sendo ela fonte de toda ação e de todo o amor (cf. 1Cor 13, 13) (cf. FORTE, 1987, p. 185); do Filho, aprende a capacidade de obedecer, de ouvir à *caridade fontal* (cf. FORTE, 1987, p. 186); do Espírito, exaure a capacidade de ser laço de unidade, enquanto se *espera* livremente no amor (cf. FORTE, 1987, p. 186). Estas três virtudes, à luz da pericorética relação trinitária, não se excluem, mas se reclamam mutuamente. Ademais, “a existência batismal será então tanto mais realizada quanto mais souber acolher em si a presença vivificante do mistério trinitário e exprimi-la em gestos de amor e de fé, na esperança que não decepciona” (FORTE, 1987, p. 186).

Além desta identificação trinitária, o batismo gera na vida do crente a incorporação ao corpo eclesial de Cristo exatamente porque sendo fecunda em comunhão, a Trindade suscitará imagens e modelos comunitários. A Igreja, nesse sentido, aparece como *Ícone da Trindade* enquanto é reunida na unidade do Pai, do Filho e do Espírito. Aqui é importante um mergulho na eclesiologia trinitária de Bruno Forte.

## 1.2 A Igreja como ícone da Trindade

Em sua obra *La chiesa icona della Trinità* de 1984, traduzida no Brasil em sua 2ª edição em 2005, Forte apresenta um esquema geral em três tópicos para tratar da Igreja. Em suma, são estas as questões: De onde vem a Igreja? O que é a Igreja? Para onde vai a Igreja? (cf. FORTE, 2005b, p. 9). Seguindo o princípio epistemológico-metodológico de sua teologia da história/revelação, a saber: Início, Presente e Consumação, à luz da Trindade, podemos assumir este mesmo itinerário para fazermos uma retomada de seus apontamentos fundamentais, no sentido de levar à cabo a compreensão da Igreja como lugar de *reunião* dos que optaram fundamentalmente por Cristo.

Antes do esquema é importante destacar duas realidades latentes em toda a obra: de um lado, sua fidelidade à leitura eclesiológica proposta pelo Concílio Vaticano II, sobretudo no esquema *De Ecclesia – Lumen Gentium* e, a partir dele, a abertura à história daí nascente (cf. FORTE, 2003, p. 61-78), tendo em vista que, como o próprio Forte reitera: “a história vem interrogar a Igreja, não só quanto à sua forma de se apresentar ao mundo, mas também quanto à reflexão que ela faz de si mesma” (FORTE, 2005b, p. 15). De outro lado, a insistência em afirmar que houve uma recuperação/redescoberta de importantes elementos com a eclesiologia conciliar, partindo-se sempre da volta à Trindade operada por ela, dentre os quais, a dimensão pneumatológica e cristológica da realidade eclesial (cf. FORTE, 2005b, p. 14), a consciência que a Igreja tem de si (cf. FORTE, 2005b, p. 16; 23), o primado da eclesiologia total, incluindo aí a discussão da laicidade da Igreja (cf. FORTE, 2005b, p. 25; 39), a perspectiva de comunhão (cf. FORTE, 2005b, p. 30), a “redescoberta do sacerdócio universal: os batizados” (FORTE, 2005b, p. 31), a redescoberta da dimensão carismática de todo o povo de Deus, com a riqueza e a variedade dos dons do Espírito (cf. FORTE, 2005b, p. 30), a dimensão mundana da Igreja ou político-social, superando toda neutralidade voluntária ou involuntária (cf. FORTE, 2005b, p. 41), a eclesiologia missionária e política, chamando à atenção para a imagem de Igreja pobre e serva, em diálogo e serviço de todos os homens, entendendo-se não como depositária exclusiva da verdade (cf. FORTE, 2005b, p. 44), a recuperação do valor elementar da Igreja local, à luz da retomada pneumatológica (cf. FORTE, 2005b, p. 52), a destinação trinitária da Igreja, e sua índole escatológica (cf. FORTE, 2005b, p. 63), e, por fim, a retomada escatológica que inspira “a reconhecer a obra de Deus com nova liberdade, para além dos confins visíveis daquela que se considerava a ‘societas perfecta’” (FORTE, 2005b, p. 72) enquanto possibilita o diálogo ecumênico (cf. FORTE, 2005b, p. 71).

Desse modo, à primeira questão, sobre de onde vem a Igreja, Forte é categórico: “A Igreja vem da Trindade: o universal desígnio salvífico do Pai (LG 2), a missão do Filho (LG 3), a obra santificante do Espírito (LG 4) edificam a Igreja como ‘mistério’, obra divina no tempo dos homens, preparada desde as origens” (FORTE, 2005b, p. 9). E é esta a grande intuição do Concílio que dirime a perspectiva visibilista e jurídicista que imperava até então. Portanto, esta volta à origem trinitária, por um lado, põe o acento no mistério que está como pressuposto à comunidade eclesial, fazendo dela Igreja do Pai “que a convocou em Cristo”; Igreja do Filho “que com a encarnação e a Páscoa inaugurou na terra o reino dos céus” e, ao mesmo tempo, Igreja do Espírito Santo “que morando nela e no coração dos fieis como em um templo, a vivifica sempre novamente” (FORTE, 1987, p. 189). E, de outro lado, destarte, este mistério trinitário que é pressuposto aparece como *sacramentum* aberto, no sentido de dizer que a Igreja é a participação histórica na unidade trinitária: “O movimento de descensão possibilita o de ascensão, num circuito de unidade, cuja fase eterna é a Trindade e cuja fase temporal é a Igreja” (FORTE, 2005b, p. 21). Noutras palavras, Forte fala em mistério de encontro entre a unidade da Trindade, vista na Igreja e a comunhão do povo, em nome da mesma Trindade: “é ela o lugar de encontro entre o céu e a terra, em que a história trinitária, por livre iniciativa de amor, passa para a história dos homens e esta é assumida e transformada no movimento da vida divina” (FORTE, 1987, p. 189). A Igreja é, nessa linha de raciocínio, ícone da Trindade, que gera comunhão e, de modo igual, suscita a devida distinção que não permite a uniformidade que mortifica os carismas e ministérios suscitados pelo Espírito.

A Igreja deriva da Trindade, é “Ecclesia de Trinitate”: “A preposição latina *de* evoca simultaneamente a ideia de imitação e a de participação: é *a partir* dessa unidade entre hipóstases divinas que se prolonga a “unificação” do povo que, unificando-se, participa da Unidade. Tanto que para são Cipriano a unidade da Igreja não é inteligível sem a unidade da Trindade” (FORTE, 2005b, p. 22).

Falar sobre sua origem não encerra a questão de sua identidade e é sobre isso que Forte se pauta para discorrer sobre a segunda questão. Somente ao revisitar o *início* foi possível – no contexto conciliar – superar a imagem de *hierarcologia* a fim de se centrar na chamada *eclesiologia total*, cuja intuição basilar afirma a “unidade que precede a distinção, tornando-se o seu pressuposto e destinação” (FORTE, 2005b, p. 25). Em tese, o que Forte quer afirmar, partindo da *Lumen Gentium*, é que na origem de tudo está a unidade e não a

distinção. Sendo assim, não pode ser a hierarquia o ponto de partida da eclesiologia<sup>32</sup>, mas a ontologia da graça, isto é, aquela opção fundamental marcada pela existência autêntica, redimida, “constituindo, ao mesmo tempo, alternativa e proposta para todo homem” (cf. FORTE, 2005b, p. 31). É o “sacerdócio comum dos fieis”, a base laical da Igreja (povo = λαος/laós/leigo), que está no princípio. Forte chama esta redescoberta de uma “autêntica ‘revolução copernicana” (FORTE, 2005b, p. 25) e de uma “viravolta eclesiológica” (FORTE, 2005b, p. 31), pois é a partir dela que são valorizados os dons e os carismas que o Espírito infunde em cada batizado.

Neste sentido, há um processo de conversão epistêmica, com consequências pastorais bastante sérias: se na teologia anterior ao Concílio o binômio central era “hierarquia-laicato” “que separa aquilo que o batismo une” (FORTE, 2005b, p. 26), a perspectiva trinitária retomada no evento conciliar apresenta um novo binômio muito mais bíblico: “comunidade-carismas e ministérios”, “pelo qual se cultiva mais a unidade que a distinção, e os dons e serviços são vistos na unidade e por ela” (FORTE, 2005b, p. 26). Numa palavra, “trata-se de passar de uma eclesiologia piramidal, hierarcológica (de Cristo se desce aos batizados, pela mediação hierárquica visível), a uma eclesiologia de comunhão, na qual se coloca em primeiro plano a dimensão pneumatológica” (FORTE, 2005b, p. 36). Um conceito utilizado por Forte sintetiza, assim, o que é de fato a identidade da Igreja, mesmo depois de tantos percalços: ela é mistério *inter tempora*, “situada entre a origem e a pátria como povo de Deus peregrino no tempo” (FORTE, 2005b, p. 26). Sua consciência trinitária a afasta de toda tentativa *autorreferencial* (cf. FORTE, 2005b, p. 66) e, por isso, assume criticamente a laicidade no interior desta nova perspectiva, chamada de eclesiologia total.

Em primeiro lugar, reconhece-se a *laicidade na Igreja*, dando valor próprio às manifestações humanas: “os direitos humanos (...) são um valor absoluto e inalienável, mesmo no âmbito das relações intra-ecclesiais: não existe autoridade, nem mesmo sacra, que tenha o poder de desconhecê-los” (FORTE, 2005b, p. 42). A autonomia e a criatividade dos homens e mulheres, o direito à pesquisa, de expressão, de opções e políticas, segundo Forte, “não deve ser sacrificado em nome de uma disciplina eclesiástica uniforme” (FORTE, 2005b, p. 42).

---

<sup>32</sup> “A eclesiologia pré-conciliar na Igreja católica privilegiara o elemento hierárquico na concepção e na prática eclesial (“hierarcológica”). Chegou-se a afirmar que ‘Deus criou a hierarquia, provendo assim às necessidades da Igreja até o fim do mundo” (FORTE, 2005b, p. 25); “Yves Congar pôde caracterizar esta concepção como ‘eclesiologia hierarcológica” (FORTE, 2005b, p. 29).

Em segundo lugar, aponta para a *laicidade da Igreja* que implica a responsabilidade de todos os batizados nas questões de ordem temporal. Não há, com isso, dicotomia entre história sacra e profana, como se pudessem existir em âmbitos estanques.

Existe, sim, o âmbito único da existência, com a complexidade das relações concretas que fazem a história e nas quais os cristãos se devem situar, qualquer que seja o carisma e ministério, no respeito à autonomia das realidades terrestres (“dando a César o que é de César”) e na abertura permanente ao inquietante horizonte do Reino (“e a Deus o que é de Deus”) (FORTE, 2005b, p. 43).

Por fim, a retomada trinitária da eclesiologia total vislumbra a *laicidade do mundo*, no sentido de promover na Igreja um reconhecimento do valor intrínseco das realidades terrestres. Tal promoção, numa linha profética, dialoga e critica, quando necessário. Para isso, é fundamental a Igreja se colocar como mediadora: “o esforço da mediação, na qual os termos a relacionar – a cultura e o Evangelho, a salvação e a história – sejam tomados a sério na sua autonomia e resistência recíprocas” (FORTE, 2005b, p. 44). Esta interlocução permite o não sufocamento da Palavra de Deus, advinda para todos.

A Igreja, vista nesse contexto de presente trinitário, saída da Trindade, é destinada à própria Trindade. Forte assim se coloca nesta última questão de seu esquema eclesiológico: a Igreja, nascida da comunhão dos Três “não se tem a si mesma como fim ou meta. Tende para a origem, migra para a ‘pátria’ (cf. Hb 11,14): ‘Ecclesia viatorum’” (FORTE, 2005b, p. 65). Esta intuição é pautada na descoberta escatológica do Concílio: “A dimensão escatológica impregna e inspira toda a eclesiologia trinitária, redescoberta pelo Vaticano II” (FORTE, 2005b, p. 65). Assim, de um lado, a destinação final é compreendida como um caminhar para a Trindade e, de outro lado, o Tratado teológico de Deus Uno e Trino é, tal qual o da Eclesiologia, interpretado em viés escatológico.

Essa destinação final à glória, em que a comunhão dos homens será inserida na plenitude do eterno na vida divina, funda a índole escatológica da Igreja peregrinante: a Igreja não tem a sua consumação no tempo presente, mas a espera e prepara até o dia em que venha novamente o seu Senhor e tudo seja nele perfeitamente recapitulado. Está, por isso, num contínuo e permanente devir, nunca chegado ao seu termo final, e por isso “semper reformanda”, necessitada de ininterrupta purificação e perene renovação, na força do Espírito que nela opera para que cheguem ao seu cumprimento as promessas de Deus. Inquieta e crítica em relação a si própria no incessante afã da sua reforma, é a Igreja igualmente crítica e inquieta relativamente a todas as realizações mundanas, de que deve denunciar a miopia, anunciando ao mesmo tempo a meta mais alta, a ela desvendada na esperança do Reino. Deste modo, na estação do “meio tempo”, que vai da primeira vinda do Cristo até a sua volta gloriosa, a Igreja vive fiel ao mundo presente e fiel ao mundo que deve vir, nutrida de tudo o que *já* lhe foi dado para crescer em direção ao que nela *ainda não* se consumou (FORTE, 1987, p. 190-191).

Na Igreja, economia do mistério, vê-se os reflexos da imanência do advento, sem encerrá-lo nos liames da história. Contudo, há outro mistério dentro da própria Igreja ainda mais profundo no qual se é possível experimentar, no espaço e no tempo, o próprio advento: “pode-se dizer que a celebração eucarística é o ponto de encontro concreto da Trindade com a Igreja, onde a origem e a pátria da comunidade eclesial se encontram” (FORTE, 1987, p. 192). Isto tudo é possível por causa do Cristo-Eucarístico, momento em que o todo habita no fragmento. Forte se refere a ele dizendo que “a eucaristia é o sacramento no qual se faz presente a eternidade no tempo, a Trindade na história, e se realiza o acolhimento da história na Trindade” (FORTE, 2005a, p. 160). Há uma relação, portanto, muito estreita entre Trindade-Igreja-Eucaristia e, a partir deste princípio comunitário, uma tentativa de renovação da cultura, da sociedade e das pessoas, o que é possível pela dinâmica evangelizadora: “o fato de se originar da Trindade funda, para a Igreja, a exigência da missão: a *Ecclesia de Trinitate* é a Igreja em estado de missão” (FORTE, 1987, p. 197).

### 1.3 A Eucaristia, o social e a missão

Bruno Forte parte de uma questão para se chegar a proposições capazes de dialogar com a cultura, com a sociedade e com este homem angustiado ante o fato existencialmente decisivo de crer ou desacreditar. Pergunta-se, destarte, o teólogo italiano: “é possível, a partir da eucaristia, motivar o sentido e as formas do empenho cristão e eclesial para a renovação da cultura, da sociedade e de cada pessoa, de que sentimos urgente necessidade?” (FORTE, 2018b, p. 113). Partindo de sua concepção/método trinitário, é mister: olhar para sua percepção da eucaristia, as urgências sociais dela nascidas e, por fim, o modo pelo qual tal renovação pode ser efetivada.

Para ele, antes de qualquer teologia da eucaristia, deve estar a diferença básica entre *memória* e *memorial*. Se aquela é, tão somente, um movimento do espírito do presente para o passado como um exercício de dilatação da mente, este último “é movimento que vai do passado ao presente, em virtude do qual o evento único, definitivo e irrepitível da salvação, no poder do Espírito de Deus, é tornado presente, contemporâneo à comunidade celebrante” (FORTE, 1987, p. 193). Por esse caminho de *memorial* é que se torna possível o encontro entre Trindade e Igreja, pois na celebração eucarística “a Trindade passa para a Igreja, e a

Igreja passa para a Trindade” (FORTE, 1987, p. 193). Em linhas gerais, assim se vê a teologia da eucaristia em Bruno Forte:

a) “A eucaristia é, antes de tudo, a grande *ação de graças ao Pai*” (FORTE, 1987, p. 194): ela insere a Igreja na esteira de todo o Israel, no grande movimento de louvor a Deus. Esta atitude provoca na Igreja uma revolução, pois ela passa a ser voz dos que não a tem, “sem ter medo de denunciar a miopia de horizontes presunçosamente absolutos, fazendo-se a consciência crítica das situações humanas” (FORTE, 1987, p. 197). Assim sendo, há uma fundição na consciência eclesial: a vocação contemplativa se une com a vocação política e a Igreja passa a ser “a presença adoradora da história na glória e juntamente sinal profético, e por isso inquieto e crítico, da esperança da glória no vivo da história” (FORTE, 1987, p. 198);

b) “*Memorial da Páscoa do Filho*, a eucaristia é o sacramento do sacrifício dele” (FORTE, 1987, p. 194). E como sacrifício, a Igreja nascida, sustentada e enviada em comunhão com este corpo “deve apresentar-se aos homens como comunidade de serviço (...). Da eucaristia, memorial do Crucificado-Ressuscitado, nasce a missão da Igreja como missão sob a cruz, de se consumir na partilha e na oblação da vida” (FORTE, 1987, p. 198);

c) “A eucaristia é, finalmente, invocação do Espírito (epiclese)” (FORTE, 1987, p. 196). A terceira Pessoa é invocada para a santificação dos dons ofertados, gerando a transformação ontológica das espécies ali apresentadas. Desta feita, alerta Forte: “Não é possível separar Cristo do Espírito, nem da eucaristia, nem da Igreja: o memorial da Páscoa é realizado pela força do Espírito” (FORTE, 1987, p. 196). Esta abertura pneumatológica na Igreja tanto permite a conscientização missionária, quanto a esperança no futuro de Deus: “Essa natureza ‘epiclética’ da missão mostra-lhe ainda a índole escatológica: o Espírito que vem pelo Cristo do Pai impele a Igreja eucarística por Cristo para o Pai” (FORTE, 1987, p. 199).

A leitura trinitária da eucaristia, feita por Bruno Forte, lança luzes sobre outra perspectiva. Esta diz que “a celebração eucarística coloca os discípulos na mesma condição na qual se colocou Jesus na Última Ceia” (FORTE, 2005a, p. 162). Esta análise é construída sobre dois aspectos: de um lado, pelo princípio da solidariedade, de outro, pelo da provisoriedade. Tais princípios fundam a consequência social da eucaristia.

As duas dimensões desta outra perspectiva (que não é diferente da leitura trinitária da eucaristia, apenas complementar) são percebidas dentro do contexto da instituição da eucaristia. Aí, junto da eucaristia, “Jesus institui a Igreja: não por obra do acaso ele escolhe o banquete pascal como quadro para o seu dom” (FORTE, 2018a, p. 114). À luz do imperativo

“fazei isto em minha memória” (Lc 22, 19 e 1Cor 11, 24 s.), a Igreja reproduz na história o memorial da nova aliança. Assim, o primeiro elemento que se deve destacar, em busca de uma consciente e decisiva renovação do tecido social, é o laço de solidariedade/fraternidade que é inaugurado por Jesus com seus amigos no entorno do banquete.

Em Israel, a comunhão convivial é comunhão de vida: uma refeição feita em comum, especialmente em uma circunstância especial e solene, une os comensais em uma comunidade sagrada a tal ponto que violá-la constitui uma das culpas mais graves. Em particular, a fração do pão, com a distribuição de um pequeno pedaço a cada um, e a participação ao mesmo cálice de vinho, são sinais de uma profunda solidariedade na comunhão de destinos. Jesus liga, assim, de forma explícita, a instituição da eucaristia ao banquete da fraternidade (FORTE, 2018b, p. 116).

Nessa comunhão de destinos, a ética de Jesus é *comungada* por todos, perpassando aqui o mesmo princípio de liberdade que põe o homem diante de sua decisão existencial fundamental. Assim, este que comunga *com* o Senhor, assume na história a sua própria posição: é uma *solidariedade-com-o-Outro* que gera, concretamente, *solidariedade-com-os-outros*:

Lá onde prevalecesse a lógica do interesse egoísta, lá onde fosse esquecida a exigência moral de servir e promover o homem inteiro em cada homem, especialmente nas camadas sociais mais fracas, a renovação se limitaria a uma operação de fachada, sem fundamento e credibilidade” (FORTE, 2018a, p. 117).

Desta forma, há um engajamento social que deve nascer do compromisso eucarístico. Na verdade, tal comprometimento já iniciado no batismo, ganha força e sentido na renovação cotidiana do banquete comum. A autenticidade da decisão não comporta egocentrismo, egoísmo ou vantagens para si: antes, “do pão da vida compartilhado, em suma, brota uma cultura da solidariedade e da comunhão, que contesta toda lógica egoísta e educa para a primazia do bem comum” (FORTE, 2018a, p. 117).

A solidariedade gera consequências para a Igreja que se vê perante a cultura, a sociedade e diante do próprio homem – sempre em constante mutação. Tais implicações são, de um lado, a valorização dos variados ministérios e carismas suscitados pelo Espírito na própria Igreja (cf. FORTE, 2018a, p. 117) e, de outro lado, a missão *aos pés da cruz* (cf. FORTE, 2018a, p. 118). A valorização dos diversos ministérios, carismas e funções na Igreja põe em evidência a rede comum de evangelização que se distingue por esta articulação e por sua capilaridade e não por uma luta interna de poder. O serviço ministerial na correspondência das diversas vocações possibilita que a Igreja não só reencontre sua identidade, “mas também



torna o serviço mais fecundo para a cultura e para a sociedade” (FORTE, 2018a, p. 118). De igual forma, ao adentrar nas malhas da história, sobretudo a partir de seu avesso, a Igreja “sabe que deve participar do mistério de seu sofrimento [de Cristo]” (FORTE, 2018a, p. 118).

Servir a causa de Deus completa, em sua carne, a paixão do Filho do homem. Na pobreza da dor, na falta dos meios humanos, na provação da perseguição, na presença discreta e fiel de um amor aparentemente infecundo, os cristãos celebram em vida o memorial da cruz, e assim, tornam vivo e presente o Evangelho do sofrimento de Deus, que é o Evangelho de seu amor e de nossa salvação. À luz do sacramento eucarístico o empenho dos cristãos no serviço de renovação da cultura e da sociedade deve ser identificado, pois, ao mesmo tempo e de modo indissociável, como serviço e como participação na cruz do Senhor (FORTE, 2018a, p. 118).

O segundo aspecto desta teologia eucarística é a provisoriedade que marca o contexto da última ceia e, conseqüentemente, a ação memorial da liturgia. Este fato fica evidente através da tensão escatológica narrada nos evangelhos: ele anuncia que não mais beberá do fruto da videira enquanto não o tomar novamente, com os seus, no reino do Pai (cf. Mt 26,29; Mc 14, 25) e, em obediência a isto, os próprios fieis “anunciarão a morte do Senhor até a sua volta” (1 Cor 11,26) (cf. FORTE, 2018a, p. 118). Este banquete, portanto, aparece como sendo provisório, não definitivo: é antecipação de outro que está sendo preparado. Isso implica dizer que ele faz referência à Igreja em sua situação de “viver o ‘penúltimo’ tempo, a estação que está entre o ‘já’, realizado na Páscoa do Cristo, e o ‘ainda não’, prometido para a sua volta” (FORTE, 2018a, p. 119).

A dinâmica temporal de provisoriedade abre outra tarefa para a missão da Igreja: ela é chamada a anunciar o advento divino que é “força subversiva do presente, consciência crítica da vicissitude humana” (FORTE, 2018a, p. 119).

Nessa visão, a renovação cultural e social da qual sentimos necessidade emerge como fruto de uma esperança maior, capaz de constituir uma espécie de reserva crítica em relação as míopes realizações mundanas, e de sustentar o empenho de uma reforma contínua, que não se satisfaça com os resultados alcançados, não ceda ao êxtase do cumprimento e à sedução da posse, mas viva a constante busca de um bem maior para cada um e para todos. A vigilância crítica que o pão eucarístico pede aos peregrinos de Deus em sua obra a serviço da renovação da cultura e da sociedade não possui, pois, descontos nem dispensas. Longe de ser barata, a lógica eucarística que inspira a renovação social na visão da fé é bem cara: só assim, porém, ela está à altura de uma tarefa, como aquela confiada à Igreja, que nunca deverá ser menosprezo das promessas de Deus e das expectativas mais verdadeiras dos homens (FORTE, 2018a, p. 119).

As leituras eucarísticas aqui propostas por Bruno Forte reforçam sempre o encontro entre Advento e Êxodo que é efetivado nos percalços da história. Deus continuamente vem

em seu Advento: sua natureza tem a comunhão pericorética como *devoir* natural. Ele se lança para o homem que, diante de tantas propostas, tem a responsabilidade de corresponder ou não ao seu chamado. O grande dilema que a teologia fortiana apresenta é, justamente, a questão de sentido: “no clima que sucede a derrubada dos sonhos ideológicos, tudo conspira para levar os homens a não ter mais esperança, a fugir da luta (...) para deixar-se levar pelo prazer momentâneo” (FORTE, 2018a, p. 161). Diante deste cenário, como apresentar um Deus que é comunhão de Pessoas? Como apresentar a Trindade como o sentido perdido?

## 2. A Trindade como sentido no tempo de vazio niilista

A proposta de Bruno Forte é reivindicar à teologia e à comunidade eclesial um lugar de fala dentro da cultura pós-moderna. Este lugar não se dá a partir de uma identificação, mas sobretudo na ousada tentativa de desconstruir ou conscientizar as estruturas frágeis daquilo que repetidamente ele chama de *parábola da modernidade*. Esta parábola, exaurida do universo matemático, quer ser uma narrativa da história do pensamento moderno desde o seu nascimento, até seu apogeu, chegando à sua negação com as inevitáveis consequências para a construção do imaginário antropológico/exodal. Dialogando com os homens que tateiam em busca de sentido, o que esta teologia oferece é o reencantamento com a Beleza do Deus cristão – rechaçado pela ideologia racionalista moderna. Este tópico se propõe, no momento atual da pesquisa, apresentar a discussão do sentido dentro da tal *parábola da modernidade*, em seguida ver a questão do homem – mergulhado no nada niilista – que redescobre a fresta da Beleza de Deus e, por fim, a manifestação escatológica como proposta de reencantamento.

### 2.1 A questão do sentido no contexto da “Parábola da Modernidade”

A parábola da modernidade é apresentada por Forte em três fases: “a. o nascimento e o desenvolvimento do projeto emancipatório da razão iluminada; b. a dialética do Iluminismo; c. o emergir do pós-moderno” (FORTE, 2003, p. 80)<sup>33</sup>. Seguindo este caminho será possível compreender a logicidade interna do pensamento de nosso teólogo.

Como pressuposto está a discussão sobre a emancipação da “razão adulta”. De um lado, Forte diz que *emancipação* “é uma espécie de palavra-chave, capaz de identificar toda a época, que está sob o signo do Iluminismo” (FORTE, 2003, p. 81). De outro lado, acrescenta

---

<sup>33</sup> No primeiro capítulo desta Dissertação já se pôde ver o percurso da Teologia em suas fases cronológicas, identificando, inclusive, o desenvolvimento de uma Teologia da História.

que “a ‘razão adulta’, emancipada de qualquer outra coisa que a condicione, é, ao mesmo tempo, protagonista e meta do modernismo” (FORTE, 2018a, p. 377). Neste sentido, o alvorecer da modernidade se situa exatamente no intento de fazer emancipar, isto é, tornar adulta a própria razão que, no modo anterior de compreensão, precisava sempre de subsídios ou instrumentos norteadores. De maneira objetiva, este exercício emancipador significa também “o processo de autolibertação e de auto-afirmação do homem, quer considerado individualmente numa espécie de triunfo da subjetividade, quer entendido coletivamente nos dinamismos históricos de mudança revolucionária” (FORTE, 2003, p. 81). Aí se situa a tradição filosófica iniciada por Descartes e plenamente amadurecida pela sistematização especulativa da filosofia hegeliana que, segundo Forte, quis “açambarcar toda a realidade da história e do mundo” (FORTE, 2018a, p. 377). O que está por trás, aqui, é a tentativa violenta e incansável de equalizar o *ideal* com o *real*, banindo qualquer ulterioridade ou esperança/utopia. Numa palavra, “a razão moderna” postula uma sede de totalidade, que a torna absoluta e violenta: o mundo explicado através do conceito não tolera resistência, não suporta interrupção e só pode exorcizar a inquietação da diversidade e as surpresas da singularidade” (FORTE, 2018a, p. 378).

Hegel aparece como o grande sistematizador ou o sintetizador dos conceitos levados à cabo pela Revolução Francesa (cf. FORTE, 2003, p. 81).

Dentro de semelhante “êxtase de plena satisfação”, não há mais espaço para a ulterioridade: absolutizando o ato da razão como pura fenomenologia do Espírito absoluto, Hegel consumou o triunfo do presente não apenas sobre o passado, mas também sobre o futuro (...) uma vez atingido o vértice, não há mais lugar para a novidade (FORTE, 2018a, p. 378).

O tempo presente é então posto em evidência – veja-se aqui a diferença do projeto epistêmico de Bruno Forte e de toda tradição judaico-cristã que, situada no presente, à luz do passado, projeta-se para o futuro. Com isto em voga, começa-se uma sede de totalidade que é, ao mesmo tempo, “o limite constitutivo dramático da ideologia moderna em todas as suas conjugações, burguesas e revolucionárias” (FORTE, 2018a, p. 381). Esta reivindicação da totalidade, contudo, cancelando qualquer dado meta-histórico, absorve Deus e toda alteridade: todo limite é insuportável à razão emancipada, isto é, qualquer heteronomia – numa linguagem kantiana – é observada com suspeita. Esta totalidade, entretanto, logo se converterá em totalitarismo: “o sonho de uma coisa’ continua incompleto e frustrado, justamente quando parecia que se podia celebrar seu cumprimento; o Iluminismo, mestre da suspeita, torna-se suspeito a si mesmo” (FORTE, 2003, p. 84).

No desenho da parábola, a narrativa aponta para a queda da própria modernidade. “‘A dialética do Iluminismo’ é exatamente a denúncia dos limites e das pretensões da razão emancipadora: ela desmascara as quedas e as incompletudes causadas pela sede de totalidade, que o *homo emancipator* concluiu com o produzir” (FORTE, 2003, p. 84-85). Diante desta absolutização da razão, a denúncia de seus limites começa a partir da questão que aqui é posta por Forte: “se todo sujeito meta-histórico é eliminado, de quem será a culpa dos fracassos históricos?” (FORTE, 2003, p. 85). Na tentativa de responder a esta pergunta crucial, o declínio moderno trará para o debate as categorias de culpa, morte e ulterioridade (cf. FORTE, 2003, p. 85) como mecanismos de autojustificação ou como sujeitos sobre quem se poderá despejar responsabilidades e dolos: de um lado, a ideologia burguesa destinará aos sujeitos transcendentais este preço: a “natureza, o Espírito, com a necessidade do negativo exigida por seu movimento dialético” (cf. FORTE, 2003, p. 85). De outro lado, como no marxismo, aqueles sujeitos pontuais, como os opressores do proletariado, que detêm em grande escala todo o capital. Em todo o caso, a crise moderna unirá a ideologia burguesa com a revolucionária: se o totalitarismo da primeira é sutil e convidativo, por causa da delicadeza persuasiva da sociedade do bem-estar, o da segunda se mostra, segundo Forte, descarado, regressivo e violento (cf. FORTE, 2018a, p. 382).

Vai havendo, contudo, de modo progressivo no Oriente e no Ocidente, uma profunda rejeição à totalidade saciada e programada. Isto porque em todas as faces da ideologia (a burguesa e a revolucionária) há o sentimento de um projeto perfeito, capaz de dar sentido a tudo: trata-se de um sistema pronto, acabado, que serve de hermenêutica para toda e qualquer realidade histórica. Porém, “a amarga falência estraçalha ambos os sonhos de totalidade: o tédio coletivo não é menos dramático do que a náusea de quem tudo possui” (cf. FORTE, 2018a, p. 382). Aqui se começa o desmoronamento dos horizontes de sentido apresentados pela ideologia, tanto em sua face burguesa, como na revolucionária.

O futuro se insinua com surpreendente impetuosidade; não o programado e dedutível do presente, próprio da ideologia, mas o obscuro, inquietante e que não está à disposição da vida e da história reais. Para além do modernismo e de sua parábola, o assim chamado “pós-modernismo” se apresenta, antes de tudo, como mal-estar, intolerância e abdicação” (FORTE, 2018a, p. 383).

A emergência do pós-moderno se dá a partir do momento em que, dentro desta parábola, o homem tedioso busca uma palavra que não o aprisione. Passa a experimentar o adeus às certezas a fim de se navegar em busca do desconhecido, onde “tudo se torna fluido, descontínuo, interrompido” (cf. FORTE, 2003, p. 89). Sinônimo de pós-modernidade é, então,

tudo aquilo que põe a ideologia em crise, que rompe com a linearidade do pensamento. Aí, contudo, encontra-se também o seu risco: o perigo que o cerca é o “de se tornar nada mais que uma continuação no sinal contrário do que pretende abandonar. A sede de totalidade da razão emancipadora pode se converter numa nova totalidade, negativa, que abarca todas as coisas” (FORTE, 2003, p. 89). Nesse contexto de despedida de seguranças e de abandono de todos os fundamentos, a perda de sentido – como consequência inevitável da crise das respostas totalizadoras – torna-se, cada vez mais, contemporânea às pessoas, de modo mais radical, às juventudes. O niilismo surge, desta feita, como sentimento preponderante entre os que desconsideram a estupefação, a admiração e a aceitação do novo (cf. FORTE, 2018a, p. 384).

Refletindo sobre os efeitos desta parábola, Forte analisa o humanismo que é diretamente tocado pelo contexto de fluidez e, através da necessária abertura à esperança, começa a propor caminhos críticos capazes de superar aquilo que lança o homem no nada de sua condição: a redescoberta da Beleza da Escatologia e a volta à pátria da Trindade.

## 2.2 A Antropologia em crise: da negação ao reencantamento.

Diante do cenário de crises que lançam o homem e a mulher na angústia e na depressão, Forte diz que a pergunta sobre o ser humano volta a se impor (cf. FORTE, 2003, p. 97). Nosso teólogo faz, ainda, uma constatação fundamental: “se alguém pensasse que com o ocaso das ideologias se exauriu a carga de esperança utópica e de expectativa revolucionária a que elas tinham pretensão de dar corpo e voz enganar-se-ia perigosamente” (FORTE, 2003, p. 97). Assim, ao analisar o rosto antropológico de cada época, com suas consequências, percebe dois tipos distintos de *ser-aí*, no mundo. De um lado, pela influência da modernidade e sua centralidade no triunfo do sujeito histórico, surge a “antropologia do domínio da identidade” (cf. FORTE, 2003, p. 99). De outro lado, por causa da inquietação e do incômodo, frutos da pós-modernidade, nasce a “antropologia à prova da diferença” (cf. FORTE, 2003, p. 101). Por último, entre estas propostas, B. Forte apresenta, inspirada na tradição judaico-cristã, uma “antropologia da eternidade do tempo” (cf. FORTE, 2003, p. 105).

Em primeiro lugar, analisando o contexto da modernidade, conclui que “jamais o homem (...) foi tão altamente celebrado como na antropologia hegeliana, inspiradora da ideologia moderna em todas as suas formas” (FORTE, 2003, p. 99). Aquilo que define este homem e mulher é, sobretudo, o exercício interno e racional de identificar a totalidade do ideal com o real e, nisso, a história com o absoluto. Sem a presença do transcendente, tudo é

posto nas mãos do ser humano: a responsabilização ou a reivindicação pela última palavra é a grande marca deste homem emancipado. Com isto, tudo o que é diferente ou que lhe contradiga é rechaçado, porque este não aceita limites.

Na linha crítica, Forte diz que este homem é programado e, se era um desejo de liberdade que o motivava, o tédio cinzento ofuscará seu horizonte. E mais:

Por demais ambicioso é o projeto de um pensamento que resolva em si sem resíduos a instável fluidez da vida: o abraço total se converte em aprisionamento; a identidade triunfante se torna prisão. O homem pensado na completude do sistema é tão “totalmente” compreendido, que é condenado a se tornar eternamente o que é, numa repetição do idêntico, que desejaria exorcizar a dor, mas que na realidade anula toda possível novidade e esperança (FORTE, 2003, p. 100).

O grande problema que subjaz a esta visão de mundo é, exatamente, o ato de forçar a realidade, pois na tentativa de enquadrar toda a história em um conceito, a ideia se torna totalitária e, por isso, violenta e obtusa. Daí o termo *domínio da identidade*, batizado por Forte: pois, “onde se tira a diferença, o poder da identidade é absoluto e brutal” (FORTE, 2003, p. 101).

Na contramão vai a antropologia da diferença do irredimível ou, *à prova da diferença*, marcada pelo niilismo. Assim, em segundo lugar, posteriormente à modernidade emerge uma “impaciência em relação ao totalitarismo da razão moderna” (FORTE, 2003, p. 101). A pós-modernidade vai construir o homem que, não se preocupando com a questão dos fundamentos, mergulhará na fruição e na absolutização do agora (cf. FORTE, 2018b, p. 162). Todo este sentimento está concentrado na filosofia de J. P. Sartre que contrapõe o *nada* ao ser: “o nada não apenas enfaixa o homem por todos os lados, como fica dentro dele (...), é o percurso obrigatório de suas escolhas livres” (FORTE, 2003, p. 102). Igualmente, ver-se-á uma abrupta passagem da antropologia presunçosa das respostas programadas à outra marcada pela ausência absoluta de todos os valores: “o todo abarcado pela razão ideológica cai agora sob o domínio absoluto do nada” (FORTE, 2003, p. 104). Se, portanto, a ideologia produzia violência, agora produz solidão e amargura.

Em um texto pastoral, destinado à juventude de sua Arquidiocese, B. Forte descreve a triste condição dos jovens que vivem tempos de crise por causa da época pós-moderna. Esta análise pode, sem problemas, ser referenciada ao contexto antropológico geral. Para ele, além de todo o abandono da esperança, há a busca pelo prazer momentâneo e o interesse exclusivo pelo consumo imediato (cf. FORTE, 2018b, p. 161). Entrementes, há uma constatação importante: além das fugas para os entorpecentes, da busca descontrolada pelo prazer, da sede de poder e de consumir é, continua Forte, “esse agarrar-se à evanescência da fruição imediata

que condena o pós-moderno em muitas de suas expressões a ser o tempo da frustração, porque nenhuma fugaz fruição conseguirá dar, com durabilidade, sentido e beleza à vida” (FORTE, 2018b, p. 162). É a partir desta relação frustração-sentido de Beleza que começa, então, a parte propositiva da análise de Forte. Ante uma antropologia violenta e outra tediosa e solitária, há, por fim, um novo humanismo cristão.

Esta antropologia, que é eminentemente teológica, nasce do encontro entre identidade e diferença, como que subtraindo as eventuais contribuições positivas de cada período. Deste modo, a visão antropológica aqui proposta “reporta de maneira articulada e complexa às visões do homem, cujo êxito niilista foi mostrado”. Porém, a postura crítica aqui se sobressai:

Com respeito à ideologia, põe-se de maneira necessariamente crítica: o sentido da absoluta transcendência de Deus e de seu senhorio sobre a história opõe-se a toda acentuação indevida das possibilidades do sujeito humano. O homem está diante do eterno como criatura – totalmente limitada e contingente – diante do Criador (...). Todavia, a concepção judeu-cristã não nega a instância positiva da antropologia da identidade, ou seja, a celebração da infinita dignidade do sujeito histórico (FORTE, 2003, p. 105).

Esta mesma postura se vê frente à ideologia pós-moderna: de um lado, a antropologia presente na tradição bíblica rejeita toda concepção niilista do ser humano, pois “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, 2003, p. 106). Isto implica dizer que aquela suspeita niilista de toda alteridade é, veementemente, negada pela sagrada Escritura. Contudo, a mesma tradição judeu-cristã “assume também o conteúdo de verdade da existência e da permanente insídia da angústia e do nada” (FORTE, 2003, p. 106). Prova disto são os exemplos de Jó, no Antigo Testamento, onde se revela uma aposta de Deus na capacidade de resistência do homem frente à tragicidade a que estamos expostos e, de maneira bem definida no contexto pascal, o sofrimento de Jesus. Antes de parecer contraditório o posicionamento de Forte ou mesmo partidário de uma visão negativa destes períodos histórico-epistêmicos, ele afirma que há, entre a cosmovisão bíblico-teológica e estas concepções antropológicas “uma mais alta e profunda diversidade: (...) que (...) é ao mesmo tempo assimétrica e dialética” (FORTE, 2003, p. 107).

De um lado, a assimetria entre uma e outra se dá porque na Bíblia, enquanto a identidade está voltada ao êxodo, a diferença se impõe no advento, ou seja, não pode haver proporcionalidade entre ambos. “O Deus que vem é incomensuravelmente outro e soberano com relação ao homem, que é e continua sua criatura” (FORTE, 2003, p. 107). De outro lado, a relação dialética mostra que não há uma anulação recíproca entre tais polos, antes “se

sustentam mutuamente, embora em infinita distância e desigualdade, segundo um movimento de negação, de afirmação e de superação do tempo na eternidade” (FORTE, 2003, p. 108). A novidade desta visão antropológica, eminentemente teológica, está no fato de ela ser uma *ética* fundamental, “mostrando a morada última do ser pessoal no mistério da Trindade” (FORTE, 2003, p. 111) e, ao mesmo tempo, um sinal *sacramental*, pois ligada às mediações históricas, abraça o “Verbo encarnado, sacramento de Deus, e os sinais eficazes da nova aliança, os sacramentos da Igreja”. Delineando-se, assim, um “*ethos sacramental*”, que é o comportamento dos homens novos, que se tornaram tais pela participação da vida trinitária” (FORTE, 2003, p. 112).

Uma questão, destarte, pode ser levantada: se o homem deve ser visto sempre a partir de sua condição criatural, como reivindicar a ele o direito decisivo em relação à opção fundamental? Não haveria certo determinismo na tradição judeu-cristã? Perante tal inquietação, Forte deixa claro em sua obra que elemento constitutivo da antropologia cristã é a liberdade. Mesmo diante do Deus que vem, reforçando a tese *nulla proportio finiti ad infinitum*, o homem decide:

A ideia bíblica do protagonista humano da aliança é a de uma antropologia da liberdade. Abrir-se ao advento significa para o sujeito histórico ir ao encontro do não-dedutível e do novo, debruçando-se sobre a impossível possibilidade do Eterno: isso quer dizer conhecer a única e possível liberdade da necessidade férrea da ideia, bem como da angustiante insídia do nada. Longe de fazer concorrência à criatura, a transcendência do Deus vivo constitui a condição de possibilidade de sua liberdade e, por isso, fundamenta sua autêntica dignidade. Diante de Deus e com Ele, o homem decide, pondo-se no horizonte do tempo e da eternidade” (FORTE, 2003, p. 107).

Este humanismo, assimétrico e dialético, aberto ao diálogo e ao anúncio (cf. FORTE, 2003, p. 113), pauta-se numa linguagem da Beleza com toda a sua riqueza. Bruno Forte diz que uma educação à esta linguagem, exatamente porque a capacidade estética possibilita um fecundo crescimento na pessoa humana, “apresenta-se hoje como uma via privilegiada aberta à proposta do humanismo cristão, considerada também a extraordinária riqueza da produção artística ligada à experiência cristã do sagrado” (FORTE, 2003, p. 119). A fim de vermos na Beleza a porta escatológica para a volta deste homem à Trindade, façamos aqui um aprofundamento.

### 2.3 A Beleza escatológica como proposta de sentido trinitário



B. Forte é um pesquisador que muito tem contribuído para a elaboração de uma estética teológica. Em várias obras põe em relação a fé e a Beleza com o intuito de reforçar o ato de crer a partir da objetividade do belo presente no evento da revelação. Em uma destas obras em particular, *La porta dela Bellezza – Per un'estetica teologica*, percorre o caminho da estética teológica a partir de Santo Agostinho (cf. FORTE, 2006, p. 11), Santo Tomás de Aquino (cf. FORTE, 2006, p. 25), Kierkegaard (cf. FORTE, 2006, p. 45), Dostoievski (cf. FORTE, 2006, p. 63), Von Balthasar (cf. FORTE, 2006, p. 75), Evdokimov (cf. FORTE, 2006, p. 91) e segue com análises próprias, como a contribuição da música (cf. FORTE, 2006, p. 124), do cinema e o sagrado (cf. FORTE, 2006, p. 135), da poesia a partir de Mario Luzi (cf. FORTE, 2006, p. 149) e, por fim, apresenta uma reflexão sobre a fragilidade do belo (cf. FORTE, 2006, p. 163). Em suma, vê na harmonia do belo um caminho seguro de reencantamento ou de recuperação da esperança na vida daqueles que estão imersos no nada da fragmentação pós-moderna.

Nesse sentido, a preocupação de Forte é colocar a questão relativa ao belo, na esteira da discussão filosófico-teológica que perpassa a história, tanto no período moderno, quanto na sua superação. Para ele, o cristianismo do século XX teve duas importantes necessidades históricas: a ortodoxia e o desafio da práxis. De um lado, houve o reforço do tema da verdade diante do avanço das ideologias que se pautavam em reducionismos violentos – por isso a emergência da *ortodoxia* diante do totalitarismo da razão adulta (cf. FORTE, 2010, p. 7). E, de outro lado, “o desafio da práxis” (que acrescenta à verdade da ortodoxia a dimensão da justiça), dirá Forte, “delineou-se como espinho na carne de afirmações que, por sua pureza, corriam o risco de parecer abstratas e distantes da complexidade da vida”. Tal fase, entendida como “ortopráxis”, nos diversos contextos teológicos, pode ser chamada “de teologia política, de teologias da libertação e das chamadas ‘teologias do genitivo’” (FORTE, 2010, p. 7). Diante das oposições ideológicas recorrentes entre *ortodoxia* e *ortopráxis*, emerge “a necessidade de um novo encontro entre empenho histórico e verdade, entre ‘fenômeno’ e ‘fundamento’” (FORTE, 2010, p. 7).

É justamente na possibilidade deste encontro entre polos até então antagônicos que aparece a proposta da Beleza como caminho atraente e rico em sentido: “trata-se de mostrar que o Cristo não é somente verdadeiro e justo, mas também belo (‘o belo Pastor’, de João 10, 11.14, segundo o original grego!)” (FORTE, 2010, p. 7). Entre estas reflexões, Forte finca sua Teologia da Beleza em três argumentos: o primeiro e mais importante é extraído do seu diálogo com Von Balthasar, para quem a Beleza se apresenta como a manifestação do Todo

no fragmento (cf. FORTE, 2006, p. 76; 2010, p. 12). Este jogo de palavras busca uma síntese equilibrada entre os dois contextos históricos (modernidade e pós-modernidade: todo e fragmento).

Entre utopia e desencanto, a redescoberta do belo é que ajudará a encontrar o Todo no fragmento: “o caminho da beleza” não deve ser compreendido como uma fórmula totalizante, mas como metáfora de um caminho possível e fecundo para se restituir aos fragmentos um horizonte de sentido, e para se colher na Verdade última e soberana a verdadeira fonte da dignidade do fragmento. (...). É somente o reconhecimento do oferecer-se do infinito ao finito, do distante à proximidade, é somente a compreensão estética da verdade e do bem que poderá estar em condição de falar eficazmente ao mundo humano, “demasiadamente humano”, que é o nosso mundo pós-moderno. Ele não tem necessidade de testes de resistência, depois de tantos oferecidos pela ideologia. (...). O que todos nós temos necessidade é a oferta da eternidade no tempo, da onipotência na proximidade, do amor capaz de misericórdia e compaixão. O rosto da verdade e do bem que mais pode atrair é o da beleza humilde do amor crucificado” (cf. FORTE, 2010, p. 14-15).

Caso se tornasse um caminho totalizante, a Beleza seria uma nova ideologia – violenta ou discreta como as demais. Por ser justamente um caminho, ela assume o caráter propositivo e não absoluto. Como proposição, a estética teológica é, ao mesmo tempo, “caminho para se glorificar o Eterno no milagre de sua autocomunicação no finito, e para se anunciar ao mundo a alegria da salvação que no ‘Verbum abbreviatum’ Ihe foi dada” (FORTE, 2010, p. 16).

Na tentativa de educar à linguagem estética que pode devolver o entusiasmo ao homem, Forte apresenta sete nomes do belo nas variadas línguas do Ocidente: o primeiro, extraído do hebraico *tov*, faz referência à bondade e à beleza do criador: “em relação às oito obras de Deus essa palavra aparece sete vezes; segundo a tradição rabínica ela não é dita da obra do segundo dia porque nele Deus separou as águas (...), separação que parece contradizer a beleza como unidade e correspondência” (FORTE, 2010, p. 16). O segundo nome é o grego *καλος*: “o belo chama a si, atrai a si, é amável, oferece-se, vem ao encontro” (FORTE, 2010, p. 18), o que implica dizer que a Beleza ao se ofertar, congrega em torno de si. O terceiro é o latino *pulcher*, que é originado de um sobrenome romano. A partir disto, afirma-se que o “belo é alguém, um sujeito concreto; a beleza é sempre um ‘fragmento’, (...). tem uma aura trágica (...), porque o Todo, que se oferece ao fragmento, revela sua inexorável finitude” (FORTE, 2010, p. 19). Também latino é o quarto nome: *formosus*, passando para o castelhano *hermoso*, o que dá origem à forma. Assim, “belo é o que tem forma, e no qual a proporção das partes reflete a harmonia dos números do céu” (FORTE, 2010, p. 20). Da cultura germânica, o termo *schön* “vem de *schein*, (...) ‘luminoso’, ‘resplandecente’. O belo é esplendoroso,

radioso como o sol da manhã” (FORTE, 2010, p. 21). Do latim medieval *belo* deriva de *bonicellum*, ou seja, pequeno bem: “daqui derivam os termos que nas línguas românicas designam o nosso objeto: ‘belo’, ‘bonito’, ‘beau’, ‘beautiful’. A beleza é a contração do Onipotente na fraqueza, do divino no humano, da glória na humildade e na vergonha da cruz” (FORTE, 2010, p. 23-24). Por fim, Forte diz que haveria outros nomes como *sublime* (de *sublimen*, algo que está suspenso, guardado no *silêncio*): “É a beleza além de toda beleza, o silêncio de Deus além de tantas palavras dos homens que procuram dizer o indizível (...). A beleza verdadeira está sempre além, inatingível e, não obstante, desejada, atraente mas escondida”. Este conceito se revela rico e pleno da fecundidade da revelação: “o belo evoca, não prende; invoca, não pretende; provoca, não sacia. É a beleza significada em seu contrário, a porta da beleza, a beleza de Deus” (FORTE, 2006, p. 25).

Deste primeiro e mais importante conceito-argumento de Forte, que propõe a Beleza como a reserva de sentido por causa de sua capacidade de oferecer o Todo no fragmento, surgem dois outros que, tendo o Cristo como centro, são capazes de apontar para a resposta daquele questionamento presente no diálogo de Ippolit (o niilista que estava à beira da morte) com o príncipe Myskin, figura do Cristo em *O Idiota* de Dostoievski: “É verdade que certa vez disseste que o mundo será salvo pela beleza? (...) Que beleza salvará o mundo?” (DOSTOIEVSKI *Apud.* Forte, 2006, p. 64). Na tentativa de responder a esta angustiante dúvida, Forte coloca no centro o Belo/Bom (*Καλός*) Pastor de Jo 10, 11.

De um lado, responde a partir da *ordo amoris* de Agostinho. De outro lado, caminha pela via cristológica de Tomás. De ambos, exaure consequências pastorais. O Belo/Bom Pastor é prefigurado na imagem do Sl 45,3: é “o mais belo dos filhos dos homens”. Agostinho, desde suas *Confissões*, transita pela afirmação que une a Beleza à Trindade. Há aí, portanto, um caráter pessoal e eterno: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova!” (AGOSTINHO, 1984, p. 295). Nesse diálogo, reconhece a grandeza e os limites das belezas últimas e penúltimas: “o itinerário de Agostinho parece, portanto, um caminho da beleza para a Beleza, do penúltimo ao Último, para poder encontrar o sentido e a medida da beleza de tudo o que existe na luz do fundamento de toda beleza” (FORTE, 2010, p. 33). Com isso, cancela antecipadamente a discussão kantiana sobre a subjetividade da arte. Para Agostinho, “a razão formal da beleza está nas coisas que nos parecem belas (...). A beleza do que é belo não depende do gosto do sujeito, mas está inscrita nas coisas” (FORTE, 2010, p. 34). Desta feita, não pode haver separação entre beleza e amor, aqui compreendido como aquela ordem mútua entre amantes: “a Beleza mais alta será o amor mais alto, a Trindade divina, o *ordo*

*amoris* (a “ordem do amor”) em sua forma suprema” (FORTE, 2010, p. 35). Vai à Beleza quem vai ao amor, isto é, quem se abre à alteridade.

Existe outra imagem, vinda da tradição profética, que é aqui aplicada à interpretação do mesmo Belo/Bom Pastor: em Is 53,3, podemos ler: “homem de dores, experimentado no sofrimento, e quase escondíamos o rosto diante dele, desprezado, não lhe demos nenhuma importância”. Forte sugere que para Tomás a chave hermenêutica do momento estético não é só o remeter da forma à forma: “seu ponto de partida é a Beleza que, uma vez para sempre, habitou em um tempo, em um lugar, naquele fragmento, que é a carne do Verbo” (FORTE, 2010, p. 41). Sobre esta carne se concentra a Beleza perante a qual *se cobre o rosto* (cf. Sl 45,3), pois se está diante *do mais belo dos filhos dos homens* (cf. Is 53,3). Há, aqui, o elemento da integridade que forma a beleza: sem se fixar na parte, a totalidade se faz bela. “A integridade da obra aparece somente a quem sabe ver o todo *no ato* de animar as partes, de construí-las, de reivindicá-las e ordená-las” (PAREYSON *Apud.* FORTE, 2010, p. 42).

A Beleza que salva se dá no encontro estético e teofânico da luz que irrompe das trevas, ou seja, lá onde brota a luz e esta é capaz de iluminar toda a escuridão da náusea humana, ali há o Belo que humaniza, redime, integra e eleva. Em Tomás, a alma grega se une com a hebraico-cristã:

Não basta só a forma, porque pode surgir um esteticismo, idolatria do fragmento isolado do todo; mas também só o esplendor é insuficiente, porque é somente atravessando uma forma e transfigurando-a de dentro que o Verbo se faz carne e o Todo faz irrupção no tempo, e o fragmento se torna janela sobre o mistério abissal, terreno da vinda da eternidade. A beleza é êxodo de si sem retorno, amor até o fim, “agápe” crucificado, apocalipse do Todo no fragmento, totalidade do Mistério divino revelada e oculta no Abandono do Filho eterno (FORTE, 2010, p. 44).

Tanto a leitura de Agostinho, como a de Tomás, trazem consigo implicações pastorais. De um lado, a partir do *ordo amoris* agostiniano, Forte sugere duas urgências: a primeira é a necessidade de propor a mensagem cristã com toda sua beleza, recordando que Jesus não é somente a verdade e a justiça, mas também, em igual relação, a beleza. Assim, o Evangelho que é oferta de beleza deve ser comunicado a fim de aproximar os homens do Deus de Jesus (cf. FORTE, 2010, p. 36). A segunda urgência está ligada ao testemunho da beleza no mundo marcado pela desarmonia. Aqui, o estético é chamado a se encontrar com o ético: “o amor crucificado é a beleza que salva o mundo. Aqui a beleza estática da forma é superada pela ‘caridade violenta’, que aproxima os distantes: a beleza do amor crucificado revela o rosto do Amado” (FORTE, 2010, p. 40).

De outro lado, há implicações da concepção tomista do belo. Como na leitura agostiniana, duas urgências aqui são apresentadas por Forte: o primado da caridade como forma da Igreja e o anúncio da esperança escatológica fundada na promessa da beleza. Em relação a esta primeira urgência, o primado que emana da caridade surge como sinal de discernimento entre a autêntica e a falsa beleza, pois há sério risco de o belo ser transformado em espetáculo “reduzido a bem de consumo, de modo que seu desafio exigente é exorcizado, e os homens são ajudados a não pensar mais, a evitar a fadiga e a paixão pela verdade, para se abandonar ao prazer imediato, calculável segundo o interesse do consumo” (FORTE, 2010, p. 46). A inautenticidade do belo é confirmada pela máscara da propaganda que não tem necessariamente compromisso com a verdade. O caminho aberto pela estética cristológica, de modo diverso, “ensina a ver a beleza como evento sempre novo de um possível e impossível amor” (FORTE, 2010, p. 46). Nessa mesma lógica, a Igreja que se pauta na caridade, vê-se, em diálogo com a suspeita pós-moderna, como *Ecclesia charitate formata*, anunciando a Palavra que se fez Beleza em conformidade com a “atenção solidária pela justiça, no cuidado pela grande casa do mundo enquanto destinada a todas as criaturas, porque também os pobres têm direito à beleza” (FORTE, 2010, p. 48). A partir desta discussão, a esperança é anunciada sob a reivindicação de urgência, quebrando o absolutismo do tempo presente e lançando para o futuro o sentido da vida que está na capacidade criativa de antecipar a beleza trinitária que salva.

A esperança, antecipação militante do futuro do mundo remido, prometido pelo Filho crucificado e ressuscitado, é anúncio da beleza, da qual nosso tempo tem muita necessidade, e é justamente assim condição preciosa de um novo e possível impulso evangelizador, servindo à causa de nos quisermos todos mais humanos segundo o desígnio de Deus (FORTE, 2010, p. 49)

Em última análise, a proposta fortiana vê na Beleza uma porta de entrada para o mistério da pátria trinitária (cf. FORTE, 2006, p. 33). Isto se faz possível através da encarnação do Filho, que é revelação da Trindade, com toda a complexidade de beleza aí condensada. A morte, sinal do nada e ilusão de infinitude do homem, leva o Belo/Bom Pastor à cruz e é vencida pela vida eterna, Beleza última. “Postar-se diante desta Beleza última é o dom e o desafio oferecidos aos olhos daquele que crê” (FORTE, 2006, p. 171). “A beleza daquilo que passa é limiar que se abre para os horizontes da beleza que não passa. O Todo se oferece no fragmento. O fragmento se abre para o Todo através da porta da beleza” (FORTE, 2006, p. 173).

### 3. A história da Revelação: a consumação – caminho *para* a Trindade

O princípio epistêmico-metodológico de Bruno Forte lê a origem e anuncia a consumação definitiva, sempre a partir do evento trinitário. O tempo presente, tempo *intermediário*, é interpretado pelo mesmo horizonte teológico. Contudo, aqui se dá a grande diferença entre as ideologias totalitárias já analisadas e o caráter novo proposto pela leitura trinitária da história: enquanto aquelas absolutizam o presente (cf. FORTE, 2018a, p. 378), fixando suas possibilidades nos liames da razão humana, o princípio cristão se utiliza de uma herança memorial que está no passando, ilumina o presente para projetar um futuro que é mistério em sua essência e novidade (cf. FORTE, 2018a, p. 384). Este último tópico, portanto, tratará em três pontos deste resgate do *éschaton*, a saber: a redescoberta da escatologia no enfrentamento da crise pós-moderna, a proposta de leitura desta escatologia à luz do princípio-Trindade e, por fim, o encaminhamento do humano-êxodo à Pátria do Deus-comunhão.

#### 3.1 A redescoberta da escatologia

A derrocada da *parábola da modernidade* reinsериu no debate histórico a questão do sentido. Isto aconteceu exatamente pela dupla postura que a própria escatologia (enquanto horizonte capaz de iluminar a história da libertação) traz em seu esboço: de um lado, ela apresenta uma reserva crítica à baixeza da modernidade e sua manifestação niilista (cf. FORTE, 2018a, p. 384) e, de outro lado, de maneira subversiva ou contrária à ideologia totalitária, apresenta a Beleza de um pensamento “novo” que provoca abertura à uma alternativa possível, “enquanto busca de sentido que não aprisione” (FORTE, 2018a, p. 385).

Com esta intuição, Forte afirma que a teologia contribuiu para a “guinada da superação da ‘razão moderna’” e diz que “a questão do futuro reveste de renovada energia todos os aspectos do pensamento e o convida a confrontar-se com o adveniente e o novo da esperança cristã” (FORTE, 2018a, p. 385). A partir desta retomada, em suma, recuperou-se a grande questão que o niilismo havia desacreditado: o sentido da vida.

A novidade desta recuperação está na associação que Forte faz da escatologia com a história. Se houve uma inserção gradual da história na teologia<sup>34</sup>, da mesma forma esta inserção apresentou uma perspectiva escatológica correspondente às visões teológicas de seus

---

<sup>34</sup> O que se pode verificar no tópico 1.3 do I Capítulo desta Dissertação.

protagonistas. De um lado, estava Karl Barth com o pensamento da fé em forma de *Objeto puro*: “é mérito de *Karl Barth* ter redescoberto o conteúdo escatológico da fé cristã em toda a sua irreduzível *objetividade*” (FORTE, 2018a, p. 388). De outro lado, em busca da dignidade do *sujeito humano*, mas também na crítica liberal, Rudolf Bultmann inaugura uma espécie de *escatologismo existencial*, segundo o qual, o homem tem em suas mãos o poder da decisão final: “Sou *eu* que devo viver a *minha* vida, como sou eu que devo morrer a *minha* morte” (BULTMANN *Apud.* FORTE, 2018a, p. 392).

Em ambos os casos, tal como aconteceu na análise sobre a perspectiva histórica, Forte vê um extremismo que precisa ser conciliado segundo a lógica da síntese que perpassa pela ideia de circularidade hermenêutica:

Os extremos do objetivismo radical e do subjetivismo exacerbado se tocam, remetendo-nos a uma síntese que evite tanto conceber o “*éschaton*” como glória de Deus às custas da morte do homem, como pensá-lo como glória do homem às custas da morte de Deus. A rejeição de sentido completo nas visões totalizadoras da razão moderna não legitima buscar o sentido nem no simples abalo das grandezas terrenas, nem na pura exaltação das possibilidades de decisão do homem (FORTE, 2018a, p. 394).

Entre o objetivismo de Barth e a redução existencial do *éschaton*, Forte pensa uma escatologia pautada em uma historicidade aberta que, antes de tudo, reconheça e mantenha a assimetria da relação, isto é, o presente do homem e o futuro de Deus. Para endossar sua perspectiva sintética ou de circularidade hermenêutica ou, ainda, de *escatologia histórica*, dialogará com a obra de Jürgen Moltmann<sup>35</sup>, de modo direto a partir da *Teologia da Esperança*. Nesta obra, o teólogo alemão perfaz o mesmo processo crítico em relação a Barth (cf. MOLTMANN, 2005, p. 81) e a Bultmann (cf. MOLTMANN, 2005, p. 84). E acrescenta, ao desenvolver seu argumento sobre a *escatologia da revelação*:

Só que essas duas coisas – a compreensão da historicidade da existência humana e a iluminação antecipatória das conexões e perspectivas da história universal deverão ser ordenadas no processo histórico do apostolado, tornado realidade pela revelação de Deus na promessa. O evento da promessa reveladora de Deus deve ser articulado com a questionabilidade da realidade do mundo, como um todo, e da existência do ser humano, em particular, mas não se resume nisso, nem é idêntico com esse procedimento. Abrange e insere ambas as coisas na contextura das questões que lhe são próprias, contextura essa em que o conhecimento da verdade se apresenta sob a forma de questão e de busca, abertas ao cumprimento da promessa (MOLTMANN, 2005, p. 117-118).

---

<sup>35</sup> No tópico 2.1 do I Capítulo se pode ver a influência de Moltmann na elaboração teológica de Bruno Forte.

Forte confirma a necessidade desta circularidade e busca reforço argumentativo na teologia de J. Moltmann, para quem “a consciência do ‘éschaton’ mantém o sujeito aberto para a Transcendência permanente do objeto puro e, por conseguinte, para a novidade do advento do Deus vivo” (FORTE, 2018a, p. 395). A revelação, a partir de sua própria natureza, aparece assim, como *promessa* que é alimentada pela virtude da *esperança*. E continua B. Forte: “se a abertura do pensamento para o vindouro e para o novo é a forma que o ‘éschaton’ imprime na razão teológica, o conteúdo que ele lhe transmite é o futuro de Deus” (FORTE, 2018a, p. 395). Desta feita, temos uma forma e um conteúdo para a teologia escatológica, aqui redescoberta: a abertura para o Outro e o futuro que é prometido, respectivamente, isto tendo como horizonte a esperança cristológica, presente no contexto pascal da cruz-ressurreição.

Em *O Deus crucificado* se pode ler: “a esperança pascal não ilumina apenas adiante, isto é, o *novum* desconhecido da história, aberto por tal esperança, (...) ilumina o que ficou para trás” (MOLTMANN, 2014, p. 203). E acrescenta em outra obra, na qual desenvolve um breve tratado sobre a esperança: “Deus vem de seu futuro ao encontro dos seres humanos, abrindo-lhes novos horizontes em sua história, que os moverão a partir rumo ao desconhecido e os convidarão ao novo início” (MOLTMANN, 2007, p. 111). E mais: centrando-se no evento pascal, Moltmann lembra a centralidade cristológica na reflexão da escatologia da história: “a fé cristã, contudo, não fala do futuro em si mesmo e genérico (...). Ela parte de uma determinada realidade histórica, afirmando seu futuro, sua capacidade de futuro e sua perfeição. A doutrina cristã da esperança fala de *Jesus Cristo* e de *seu futuro*” (MOLTMANN, 2007, p. 112).

Desta feita, pensar a escatologia a partir da história, numa circularidade assimétrica na relação Advento-êxodo, permite, de um lado, afirmar com toda ênfase a alteridade de Deus e, de outro lado o esforço por não ofuscar a dignidade do protagonismo humano. Assim, “o caminho para manter juntas estas duas afirmações encontra-se na ‘escatologia histórica’, que interpreta o evento da morte e ressurreição (...) como o lugar em que ‘a humanidade de Deus’ tornou possível a ‘divinização do homem’” (FORTE, 2018a, p. 398). Por essa razão, a escatologia histórica é, em Bruno Forte, uma escatologia pascal e aí a Trindade é apresentada como a pátria rica em sentido e beleza.

### 3.2 A escatologia pascal-trinitária como resposta de sentido



A perspectiva escatológica pensada por Forte não traz novidades nos temas relativos aos *novíssimos*, que seguem a linha dogmática tradicional. Contudo, mesmo aí, utiliza-se sempre de uma linguagem cristológico-trinitária, a fim de ratificar sua tese de fundo. Além disso, acrescenta que nestes temas, quando se trata da “participação da criatura no eterno evento do amor, este processo só metaforicamente pode ser descrito em termos temporais” (FORTE, 2018a, p. 434)<sup>36</sup>.

A partir de uma reflexão sobre a morte, lança luz sobre aquilo que ele chama de *existência pascal*, superando a imagem niilista que a via como realidade final, com poder absoluto e limitador das possibilidades humanas, ou seja, “morrer e ressurgir com Cristo é o estilo, contínuo e sempre novo, de quem encontrou o Senhor” (cf. FORTE, 2018a, p. 421). Assim sendo, na vida do homem que se decidiu por Cristo e o aderiu desde o batismo, celebra-se sempre uma nova origem, nova vinda e novo futuro (cf. FORTE, 2018a, p. 422), incluindo neste dinamismo a morte como sendo, de um lado, condição inseparável da vida total de cada pessoa e, de outro lado, relação com o mistério absoluto de Deus (cf. FORTE, 2018a, p. 423). Nesta relação, Forte justifica o caráter definitivo da morte e o ingresso imediato “que se segue à morte, numa situação eterna ou de Salvação ou de perdição” (FORTE, 2018a, p. 430), a oração pelos mortos (cf. FORTE, 2018a, p. 435), a realidade do *juízo* (cf. FORTE, 2018a, p. 431), do *paraíso* e do *inferno* (cf. FORTE, 2018a, p. 436). Em síntese, volta àquela opção fundamental para interpretar o evento *trinitário* que se segue após a morte:

O “estar com Cristo” posterior à morte ratificará o “estar com Cristo” vivido na totalidade da vida. Nesta perspectiva, o juízo é a verdade da vida inteira que emerge, é a manifestação daquela opção fundamental que pôs a pessoa na comunhão ou rejeição do mistério de aceitação, próprio do Filho. O Cristo juiz é aquele cujo olhar torna a pessoa transparente para si mesma, fazendo com que ela adquira plena consciência da maneira com que ela mesma se situou na história eterna do amor, que por meio dele lhe fora comunicada. Não se trata de “autojulgamento”, mas de encontro, pessoal ao máximo (FORTE, 2018a, p. 433).

Sem ser nosso interesse aprofundar estes temas transversais, cabe à esta pesquisa entender a justificativa segundo a qual esta escatologia histórica é pascal-trinitária e as consequências que daí provém. Ela o é, afirma Bruno Forte, na medida em que a Igreja nascente reler, não somente o seu presente e passado, mas, sobretudo, seu povir histórico. Portanto, “à consciência e à memória pascais veio se juntar a esperança trinitária (...). Tanto o

---

<sup>36</sup> Escrevemos sobre a linguagem metafórica assumida pela Teologia da História de B. Forte, quando referida ao Advento, no tópico 2.2 do I Capítulo.

princípio como o fim do drama humano se descerram na chave pascal: a ‘plenitude dos tempos’ (cf. Gl 4,4; Ef 1,10) se retroflete na criação e se projeta na Páscoa eterna” (FORTE, 1987, p. 200). Assim, o tempo do fim, com toda sua carga histórica, será interpretado à luz do evento pascal, em chave trinitária: “revelando o mistério do Deus trinitário, a páscoa revela o próprio Deus como mistério do mundo, como sua última e oculta profundidade (...) como Transcendência escatológica” (FORTE, 2018a, p. 398). Refletindo sobre este tempo final, Moltmann também lê trinitariamente a in-habitação de Deus para onde está *destinado* todo coração humano. Este novo mundo, também chamado por ele como *pátria de Deus* (cf. MOLTSMANN, 2007, p. 194), pode ser conhecido ou *entre-visto* por causa da presença reveladora da Trindade na história: desde o Deus de Abraão, Isaac e Jacó que se mostrou como o “Deus da esperança”, passando pela ressurreição de Jesus que o fez *Cristo do futuro* “primogênito dos mortos e chefe da vida”, até a experiência do *Espírito de Deus*, “energia vital, que vivifica”. Conclui o teólogo da esperança que, as Pessoas da Trindade “são as bases para a expectativa de vida eterna no futuro mundo novo de Deus. Tiramos apenas as consequências e medimos os horizontes da esperança que surgem dessas bases. Chegamos assim ao conceito de vida eterna” (MOLTSMANN, 2007, p. 201-202).

Tudo isso implica dizer que este tempo escatológico será história do Pai: “nele, de quem tudo veio, tudo virá repousar” (FORTE, 1987, p. 201). Será, enfim, a realização de Mt 25, 31ss.: diante do *Amante*, conforme antecipou o *Amado*, seremos julgados no *Amor* – ou benditos ou malditos. Contudo, lembra-nos Forte, nesta hora de juízo, “o eterno Amante não será fonte de vida ou de condenação a não ser no eterno Amado, em quem desde sempre se compraz” (FORTE, 1987, p. 201). Desta feita, história do Pai, ela é igualmente história do Filho, pois será também o grande dia do Senhor. Este dia, célebre pelo encontro amoroso, “tornar-se-á alegria perfeita para aqueles que amaram, e poderá tornar-se tristeza para aqueles que, não tendo amado embora tendo sido eternamente amados, não estarão mais em condição de amar” (FORTE, 1987, p. 201). Por isso, história do Pai e do Filho, o tempo último é, da mesma forma, história do Espírito Santo. Espírito de liberdade e unidade que tudo conduziu até esta hora, mantendo a identidade e a diferença, a comunhão e a assimetria. Ele “conservará Deus e o mundo na sua alteridade recíproca, graças à qual o fim não seja uma dissolução da história em Deus, ou de Deus na história, mas comunhão (...) sem confusão, da história humana na história divina do amor” (FORTE, 1987, p. 202). Esta assimetria ou a *identidade na contradição* é, sem mais, realizada no evento pascal, lugar da “verdadeira

circularidade entre sujeito humano e o mistério divino, objeto puro e o outro em relação a qualquer redução mundana” (FORTE, 2018a, p. 399).

Numa palavra, conclui Forte:

Aquilo que é iniciado “em nome do Pai, e do Filho e do Espírito” se rematará então como “glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito”: de amor em amor, de eternidade em eternidade, através do caminho do tempo, o universo virá descansar na pátria trinitária de Deus (cf. Fl 3,20 e Hb 11, 13-16). Tudo o que veio do Pai pelo Filho no Espírito, na unidade e na liberdade do mesmo Espírito, através da acolhida do Filho, retornará ao Pai... (FORTE, 1987, p. 202).

Além desta justificação, Forte elenca cinco consequências que derivam desta *escatologia pascal*. Por primeiro, observa a emergência do denso conteúdo cristológico e trinitário de todas as afirmações que estão voltadas ou referidas ao *éschaton*. Para nosso teólogo, o próprio Cristo – enquanto primeiro e último – “é o fundamento, a norma e o objeto da esperança, que não ilude: ele em pessoa é o ‘éschaton’” (cf. FORTE, 2018a, p. 399). A Trindade será, então, destino e pátria de toda criatura, a fim de que se realize o que já fora antecipado na ressurreição de Jesus.

Em segundo lugar, ao apresentar o evento pascal como centro para o qual confluem todas as ações e todo o mistério cristão, inclusive a própria escatologia, mostra “como a presença do ‘éschaton’ vem se inserir em todos os aspectos do ser e do agir da fé” (FORTE, 2018a, p. 399). Assim, de uma escatologia escanteada ou relegada a alguns aspectos da teologia, passa-se a outro pensamento, capaz de perceber que não pode haver “uma Igreja sem ‘éschaton’, ou uma teologia sem o papel decisivo do elemento escatológico” (FORTE, 2018a, p. 400).

Depois de assumir nitidamente uma escatologia histórico-pascal-trinitária, em terceiro lugar, traz uma exigência como consequência: é fundamental que “fé, teologia e Igreja, saibam manter-se naquela tensão que constitui o tempo ‘penúltimo’ em que se situam; aquela tensão entre o ‘já’ da primeira vinda de Cristo e o ‘ainda não’ da sua volta” (FORTE, 2018a, p. 400). Não pode haver desacerto aqui: há riscos tanto na assunção de uma *escatologia realizada*, consequência da absolutização do *já* em detrimento do *ainda não*, como o seu contrário. Uma acentuação exclusiva do *ainda não*, provocaria uma interpretação deturpada da *escatologia pascal*.

A escatologia, interpretada à luz do evento trinitário pascal, simultaneamente está arraigada no hoje e é fiel ao mundo que deve vir: ela qualifica o tempo presente como “penúltimo”, não tanto porque ele se situa cronologicamente após a irrupção antecipadora do “último”, quanto por viver, em si mesmo, aquela tensão que o constitui entre a origem do amor eterno, que se

manifestou na páscoa mediante a atuação divina do Pai, e o futuro desse mesmo amor, garantido para toda a criação pela Virtude do Espírito do Ressuscitado (FORTE, 2018a, p. 401).

A quarta consequência diz respeito à hermenêutica das afirmações escatológicas e à linguagem assumida. De um lado, “a escatologia bíblica deve ser interpretada como asserção proveniente do presente enquanto revelado, e não como asserção proveniente de um futuro antecipado e destinada ao presente” (RAHNER *Apud.* FORTE, 2018a, p. 402). De outro lado, a linguagem será sempre insuficiente, contudo, a assunção sóbria de metáforas e símbolos será de grande valia, a fim de se “dizer o indizível do futuro de Deus” (cf. FORTE, 2018a, p. 402)<sup>37</sup>. Numa palavra, “é a partir do evento da revelação, realizado em sua plenitude pelo mistério pascal, que se pode construir uma escatologia cristã” (FORTE, 1995, p. 318)<sup>38</sup>.

Por fim, tendo consciência que a retomada da escatologia se dá no contexto de parábola da modernidade, incluindo aí a questão do niilismo pós-moderno e é construída tendo como fundamento, conteúdo e forma o evento trinitário da páscoa, é imprescindível que esta realidade não se decomponha “nos dois setores convencionais de escatologia individual e escatologia coletiva” (cf. FORTE, 2018a, p. 403). A Trindade será, outrossim, o sentido da vida pessoal, enquanto propulsora de comunhão solidária com todos os aspectos do cosmos.

Apresentadas as razões e consequências segundo as quais a escatologia cristã é, ao mesmo tempo, abertura ao Advento e consciência de sentido ao Êxodo, urge o retorno de tudo ao seio da Pátria trinitária.

### 3.3 A volta à Pátria da Trindade

É no contexto bíblico da libertação do povo hebreu das opressões do Egito que se construirá o projeto do êxodo, entendido como o grande movimento dos *oprimidos* em busca da pátria prometida, lugar de chegada definitiva, fecundidade e liberdade (cf. Ex 3, 7-8ss: “Desci para livrá-los da mão dos egípcios e fazê-los sair dessa terra para uma terra boa e espaçosa, terra onde corre leite e mel”). Esta imagem tipológica refletirá na libertação

---

<sup>37</sup> Em relação à linguagem, Forte é bastante enfático ao falar da sobriedade sobretudo nos temas relativos aos *novíssimos*. Assim se justifica: “o emprego de metáforas e símbolos será sóbrio e cômico da sua inadequação ao objeto (...). Mediante a linguagem existencial, concreta, descritiva e autoimplicativa, a ‘escatologia pascal’ se esforçará por exprimir a condição presente do homem e do mundo, para a qual a mensagem escatológica traz, ao mesmo tempo, luz e inquietação, esperança e contestação; e isso porque o ‘éschaton’ não diz respeito apenas às coisas futuras, mas atinge e transforma também o presente” (FORTE, 2018a, p. 403).

<sup>38</sup> Aqui utilizamos a edição de 1995 da obra *Teologia da História* porque, na nova edição da Paulus, há um erro que pode comprometer a compreensão global do texto. Assim se lê na edição de 2018(a): “é a partir do evento da revelação, realizado em sua plenitude pelo não pascal, que se pode construir uma escatologia cristã”. De modo evidente, onde se lê “não”, leia-se “mistério”.

protagonizada pelo Filho, no evento da páscoa. Ela nos diz que a humanidade inteira vive uma dinâmica exodal, repleta de luta e desejo de encontrar a pátria que é, sem mais, sentido de libertação: “somente o drama da liberdade, somente o caráter árduo da esperança unido à promessa certa de que ela continua sendo possível de se conseguir é que dá concretude histórica e dignidade à representação da beleza do ‘éschaton’” (FORTE, 2018a, p. 469).

Dessa maneira, o desejo implantado no coração humano de querer superar o *exílio da Trindade* (cf. FORTE, 1987, p. 12)<sup>39</sup> em busca da Pátria, diz-nos que sem a revelação isto não seria possível, pois somente através da manifestação misteriosa do Advento é que a humanidade pode buscar o sentido para a sua vida. Aqui se entende o “jogo trinitário” da relação Silêncio-Palavra-Encontro, exatamente porque nele se evidencia a incomunicabilidade daquilo que em Deus sempre será mistério abissal:

Sempre que esta diversidade se tornou presente para se comunicar, ali se tornou acessível a “pátria” da identidade. Entretanto, esta acessibilidade não é totalmente manifesta e usufruível: o jogo trinitário de Silêncio, Palavra e Encontro, que constitui o ato da autocomunicação divina, nos torna cautelosos quanto a qualquer presunção de inteligência plena ou compreensão total do mistério. A Palavra provém do Silêncio da Origem e abre-se para ele, mas não o explica; o Encontro é participação na vida divina “já” dada, mas ao mesmo tempo é abertura para o transcendente “ainda não” das promessas feitas pela liberdade do Eterno. Por isso, mesmo partindo da revelação, o “éschaton” continua envolto no silêncio: (...) embora o que conseguimos entrever já seja capaz de nutrir suficientemente a esperança militante e a invocação dos que creem (FORTE, 2018a, p. 463).

Ao cruzar os umbrais da Pátria, além dos muitos segredos que permanecerão ocultos, exatamente por causa da natureza apofática da dita experiência, será possível confirmar três aspectos na linha da eterna assimetria: por primeiro, será a *glória de Deus no homem* (cf. FORTE, 1987, p. 202): isto é, o Advento mostrará o seu ser-Amor, transformado naquilo que a cultura patriarcal e androcêntrica sempre quis calar na Sagrada Escritura: seu rosto materno. “Neste seu ser origem, presença e pátria, Deus trinitário revela semblante que se diria *maternal*: seu amor terno e envolvente evoca o amor ‘visceral’ da mãe. É o motivo bíblico da ternura materna de Deus” (FORTE, 1987, p. 205).

Em segundo lugar, será a *glória do homem em Deus* (cf. FORTE, 1987, p. 202), pois na liberdade de decisão, a criatura quis se identificar com o Criador e, nostálgico, volta ao seu seio. Esta volta será uma “profunda unificação: será, antes de tudo, a pessoa que reencontrará a si mesma na plenitude de sua unidade psicossomática, recebendo de Deus o corpo da sua

---

<sup>39</sup> “Não é exagerado afirmar que estamos ainda diante de um exílio da Trindade, que a distancia da teoria e da práxis dos cristãos. Mas é, talvez, esse mesmo exílio que faz experimentar a nostalgia e motiva a beleza de um reencontro da ‘pátria trinitária’ na teologia e na vida” (FORTE, 1987, p. 12).

identidade histórica e experimentando, no mais alto nível, a comunhão interpessoal que a une (...) aos outros” (FORTE, 2018a, p. 466). Nessa nova forma de existência, “cada criatura será finalmente e plenamente ela mesma” (FORTE, 2018a, p. 468).

Enfim, haverá a *glória da comunhão trinitária*, entendida aqui como o grande *shalom* ou reconciliação (cf. Cl 1,20), segundo a qual tudo terá sentido: “a pátria do universo inteiro na Trindade, o mundo inteiro como pátria de Deus, ‘tudo em todos’, não é sonho que foge do presente, mas horizonte que estimula nosso empenho” (FORTE, 2018a, p. 469).

A caminho dessa “pátria trinitária” está o homem em marcha e o povo de Deus na história: é esta a meta maior, que refuta a miopia de toda possessão mundana e convida à pobreza acolhedora e à perene novidade do coração e da vida; é ela o além, que recorda aos homens a sua condição de peregrinos no amor, “in via et non in patria”, e os estimula a serem perenes viandantes, “para os quais o dia não começa onde acaba outro dia e que nenhuma aurora se encontra onde o ocaso os deixou”; é o horizonte da esperança, que sustém a espera e desde já cumula o coração de confiança e alegria; é a força e a medida do amor, para que o empenho presente tenha condições de “organizar a esperança”, e os dias se nutram de obras de justiça e de paz (FORTE, 1987, p. 206).

A reflexão escatológica de B. Forte permite afirmar, sem embargo, que a história que começa exatamente *em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo*, caminha *doxologicamente* para reverenciar o rosto do Deus que é Belo e misterioso. Dizer *Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo* é, portanto, o contínuo ato de toda a Teologia e não somente a que se debruça sobre o fim: ao apontar para o Início ela observa as fainas do Deus trino; ao se deparar com o tempo Presente ela aposta no mesmo Deus a fim de encurtar as miopias opressoras causadas pelos vazios de sentido; enfim, ao celebrar o evento da Ressurreição que nega a falsidade absoluta da morte, aponta para a Consumação que é oferecida pelo mesmo Deus do Início e do Presente. Esta Trindade, em sua história narrada, oferece-Se a nós como “o seio, adoravelmente transcendente, da história” (FORTE, 1987, p. 5). Assim, é missão do teólogo, enquanto ele mesmo crê e deseja a Beleza que “se revelou na obscuridade e na ignomínia da cruz” (FORTE, 1991, p. 199), apontar a todos “a face do Deus do Advento, presente nos pobres sinais do êxodo, como o penhor da esperança, que não ficará desiludida”. E mais, diante da eminência escatológica, Forte vê encerrada a missão de todo que-fazer teológico. Faz isso parafraseando Agostinho e Tomás:

Como serva humilde, à semelhança do velho Simeão (cf. Lc 2, 29-32), a teologia não aspira a outra coisa que desaparecer, quando a aurora irradiante da Glória surgir na história e a noite, também a noite teológica, tiver então passado. Aí, a “cognitio vespertina”, o conhecer na penumbra da noite, cederá lugar à “cognitio matutina”, o conhecimento à clara luz do dia... (FORTE, 1991, p. 203).

## À GUIA DE CONCLUSÃO

A modernidade totalitária (cf. FORTE, 2018a, p. 36) provocou uma tentação no campo das ciências: esgotar todo o pensamento e o conhecimento. Assim se deu com a teologia que se viu na incidência de querer conhecer o todo de Deus (cf. FORTE, 2010, p. 34) e assim se dá com qualquer pesquisa científica, sobretudo quando escolhemos um teórico e dele queremos exaurir o máximo possível: é a chamada *especialização* que beira à fragmentação do conhecimento. Vencendo esta tentação, a partir da inesgotabilidade do mistério de que a Teologia se faz porta-voz, entendemos que antes de qualquer avanço que intenta a inteireza dos dados, faz-se urgente a busca pelo fundamento do objeto a ser pesquisado.

Este retorno ao fundamento se dá pelo duplo movimento de recuo e mergulho epistêmico: enquanto aquele acontece na busca dos pressupostos que levaram à construção do argumento, este último se dá quando o pesquisador se apropria dos conteúdos, com a intenção de compreender o universo daquele ou daquilo que se pesquisa. A relativização destes dados compromete não só os resultados, como também a credibilidade do conjunto científico.

Com isso posto, entendemos que o caminho adotado nesta dissertação, de buscar o fundamento da teologia de Forte na Trindade e na história, desenvolvendo tanto o dito recuo (capítulo 1), quanto o mergulho epistêmico (capítulos 2 e 3), parece nos dar uma segurança mais eficaz àquilo que propomos. Assim, colocamo-nos diante da pesquisa com três reações: os achados, os limites e as possibilidades. Estas têm caráter subjetivo porque podem variar e, inclusive, ser nota de discussão.

*Achados*

No tangente aos achados, elencamos em dez tópicos aquilo que se sobressalta na pesquisa:

1) O tema da revelação em Forte deve ser lido sempre como revelatio que se dá em um movimento contínuo de epifania/ocultamento sucessivo (há um dinamismo misterioso entre o retirar o véu e o seu velar), transcendendo à Offenbarung que se impôs com a linguagem de Lutero, ganhando encorpatura com Hegel, para quem há uma perfeita correspondência entre o conteúdo e a forma da manifestação histórica de Deus. A Offenbarung privilegia, desse modo, o momento da retirada do véu (cf. FORTE, 2010, p. 14). Assim, pois, denunciou Forte ao perceber a incompletude radical que há na proposta de Hegel: para ele e a ideia de Offenbarung, “Deus manifesta-se totalmente porque o Espírito é exatamente o que se manifesta e não pode senão manifestar-se” (FORTE, 2010, p. 15);

2) Esta revelação encontra na história seu lugar de acontecimento. Não há revelação fora da história e dos elementos históricos. Contudo, Forte é bastante claro: “A boa-nova, característica do cristianismo, é a salvação da história, não a salvação pela história” (FORTE, 2018a, p. 20), dirimindo qualquer dúvida sobre a infinita identidade na diferença entre Deus e a história. Desta feita, o ato da revelação é entendido em três momentos: o Início, o Presente e a Consumação. Em suma, “partindo da experiência do Deus vivo, [as testemunhas do ressuscitado] reinterpretem o passado, o presente e o futuro” (FORTE, 2018a, p. 7);

3) Deus, nesse sentido, é revelado em seu Advir à história e, ao mesmo tempo em que se mostra/esconde, revela o homem exodal ao próprio homem. Há, aí, a celebração de uma aliança a partir deste encontro assimétrico, duplamente livre e libertador. “O advento do Deus vivo visita o êxodo do condicionamento histórico, abrindo-o – mediante a fé e a esperança – para o sentido possível e sempre novo: o amor” (FORTE, 2018a, p. 8);

4) Porém, ao falar deste Advento, Forte não fala de um deus solitário e imóvel. Fala, a partir da Sagrada Escritura, da história do Deus que é Pai e se mostra em seu Silêncio da Origem, é Filho e se manifesta como Palavra e do terceiro que é Espírito, silêncio do Encontro. Este fundamento primeiro e irrenunciável é “a chave de compreensão da ‘história salutis’” (FORTE, 1997, p. 46). E mais: “Longe de ser um vago teorema celeste, a Trindade é o evento em que, no revelar-se da vida divina, encontram sentido e força as obras e os dias dos homens” (FORTE, 1987, p. 57);

5) Por sua vez, o Êxodo é entendido como esta humanidade, chamada livremente à adesão da proposta libertadora do Deus-que-vem. Ele adere a partir da decisão autêntica pelo totalmente Outro, através de variadas formas de comunhão transparente: “O êxodo é atingido



e desafiado pela única realidade nova debaixo do sol deste mundo: o encontro gratuito e libertador do Eterno” (FORTE, 2018a, p. 8). Assim sendo, por mais que haja uma proposta de Deus, esta só será experimentada se for assumida pelo homem e por seu papel decisivo: “o humilde ‘hoje’ do homem é assumido e redimido pelo ‘hoje’ do Filho do homem e pode transformar-se, se o homem o acolher no ‘hoje’ de Deus” (FORTE, 2018a, p. 20);

6) A história salvífica aqui revelada pôde ser entendida e comunicada a partir do mistério pascal, chamado por nós de princípio epistemológico-metodológico da Teologia de Forte. Este princípio e a realidade a que ele alude, são capazes de iluminar retrospectivamente e prolepticamente, sempre à luz da Trindade, o todo histórico da ação de Deus (cf. FORTE, 2018a, p. 7). Assim se coloca Bruno Forte:

O evento da revelação trinitária da Páscoa ilumina retrospectivamente o início e a realidade da criação e, prolepticamente ou por antecipação, a consumação ou cumprimento em suas formas e dimensões pessoais, sociais, eclesiais e cósmicas. Dentro da crise ecológica – forma muitíssimo atual e dramática da “cruz da história” –, a Trindade apresenta-se como origem e sagrada habitação do homem e do mundo, fundamentando uma ética e espiritualidade responsáveis para com todas as criaturas (FORTE, 2018a, p. 7).

7) O Início é, portanto, lido de modo retrospectivo: a criação inteira, incluindo aí o ser humano, apesar da crise ecológica integral hodierna, é imagem do esplendor de Deus: “a Trindade é a origem e a casa do mundo, o lugar transcendente de tudo o que existe, o espaço sem espaço e o tempo sem tempo dos seres, na sua determinação e na referência os mesmos a tudo o que os transcende e os envolve” (FORTE, 2018a, p. 323);

8) O Presente também é interpretado à luz da Trindade. Nele, com a parábola da modernidade, faz-se um esforço coletivo para que o vazio niilista seja desconstruído pela proposta da Beleza escatológica que gera esperança e supera o medo. Tal esforço ganha visibilidade sacramental na Igreja, chamada a ser sempre imagem da Trindade. Desse modo, o “hoje” da Igreja não pode não ser o “hoje” da Trindade na história e da história na Trindade (cf. FORTE, 1987, p. 53). Por essa razão, a Teologia da História fortiana, nasce não de uma leitura moralizante do tempo, mas do movimento de assunção da cruz da história: “a ‘teologia da história’ não é senão o esforço de justificar – ante a ‘cruz do tempo’ – essa esperança suscitada pela cruz do Filho de Deus”. E mais do que isso, falando ainda em linguagem pascal: “A eloquência do silêncio do crucificado ante a ‘cruz do tempo’ é que dará origem a qualquer possível ‘teologia da história’” (FORTE, 2018a, p. 10).

9) A Consumação, desta feita, é vista por antecipação também a partir da revelação trinitária da páscoa. Ela é a destinação para onde, livremente, caminha o êxodo em um

processo de reditus, de volta à Pátria: “a Trindade, lugar do ‘hoje’ da fé, é também o termo futuro da esperança, a pátria prometida e não possuída” (FORTE, 1987, p. 54);

10) Por fim, a Pátria para a qual milita toda a história é o lugar da experiência do amor maternal de Deus (cf. FORTE, 1987, p. 204); da acolhida fraternal do Filho que não existe para si, “mas para o Pai e para os homens” (FORTE, 1987, p. 100) e do êxtase do próprio Amor, enquanto o “Espírito é irradiação pessoal do amor divino” (FORTE, 1987, p. 135). É, dizemos em síntese, a derrocada da presunção temporal de Hegel (e da modernidade que ele representa em seu todo) sobre a novidade do futuro: “Hegel consumou o triunfo do presente não apenas sobre o passado, mas também sobre o futuro” (FORTE, 2018a, p. 378). Assim sendo, a comunhão Advento-êxodo, é a realização mais plena da “impossível possibilidade” (FORTE, 2018a, p. 8) da fé, a negação da vitória do nada.

### *Limites*

Para além dos achados, o primeiro limite que destacamos diz respeito àquilo que chamamos de relação complexa entre B. Forte e a filosofia hegeliana. Nas notas de rodapé n. 7, 8, 9 e 24 já tratamos da truncada convivência entre o sistema do filósofo alemão e da teologia de abertura à novidade do Advento, do italiano. A impressão que temos é que Forte assume de Hegel o modo sistemático de pensar, mas se esbarra na questão da incompatibilidade entre a síntese do Absoluto e a Trindade. Isto porque, como ele mesmo afirma, “não nos subtraímos à forte impressão de que a correspondência hegeliana de Trindade imanente e Trindade econômica, forma da mais geral equação de ideal e real, se resolva na total imanentização do Absoluto na história”. A questão aqui incompatível é, exatamente, a identificação hegeliana do ideal com o real, o que “não evita o final ‘monismo do Espírito’, em que vem a perder-se justamente a dialética salvífica da alteridade e comunhão entre Deus e o mundo” (FORTE, 1987, p. 76-77).

Em segundo lugar, Forte assume de Hegel a capacidade de sistematização e resolve todos os assuntos e as possíveis frestas teológicas com a circularidade hermenêutica, na qual faz dialogar sempre a questão objetiva e a subjetiva, a tese e a antítese, os pólos assimétricos. Todavia, o excesso sistêmico provoca um conforto/segurança que em suma não atija o exercício da teologia: como tudo já está respondido nesta circularidade, as hipóteses e teologúmenos acabam carecendo de novidade, embora a teologia seja o ato por excelência de abertura ao novo de Deus.

## *Possibilidades*

Em contrapartida, os limites permitem que haja uma abertura rica para as possibilidades decorrentes da obra fortiana. A primeira nasce do próprio limite: há muito o que descobrir neste emaranhado forte-hegeliano. Tanto na questão da forma sistêmica, quanto no conteúdo da história. Assim, é mister um detalhado estudo com o objetivo de encontrar as aproximações e distanciamentos aí imbrincados.

Em segundo lugar, outra possibilidade importante é a redescoberta de Joaquim de Fiore e Vico. Ambos, em suas contribuições, reabilitados dos preconceitos existentes em torno de si, são capazes de responder a questões pertinentes ao nosso tempo e Forte se destaca nesta reabilitação. O primeiro, na leitura do mundo a partir da Trindade e não o contrário, e o segundo na leitura teológica da história, entendida como abertura à providência.

Uma terceira possibilidade é a que nos provoca com mais intensidade: a conversa teológica entre Forte e J. Moltmann. Ambos possuem linhas parecidas de interpretação teológica: desde a leitura trinitária da história, a partir do evento pascal, até à escatologia da esperança, que rompe com todo medo e indiferença frente à morte e sua realidade. Assim, alguns pontos poderiam ser elencados: o primeiro é a compreensão de história, para um e outro pensador; o segundo a leitura trinitária; o terceiro, a questão eclesiológica (mesmo Moltmann sendo de tradição protestante, apresenta uma importante contribuição neste campo. Aliás, em *A Igreja no poder do Espírito*, obra que complementa seus livros anteriores, desenvolve um ensaio de eclesiologia trinitária, no qual afirma: “Se a Igreja fizer tudo que faz em nome do Deus triuno, a doutrina teológica compreenderá a Igreja no âmbito da história trinitária com o mundo” {MOLTMANN, 2013, p. 23}); e, por fim, a dimensão escatológica: B. Forte, como vimos, assume a Teologia da Esperança de Moltmann e isto precisa ser aprofundado com mais rigor.

Tendo, pois, apresentado nossa visão sobre a Teologia de Forte, convém pontuar, por fim, que o diálogo e a unidade surgem como elementos discretos, mas muito contínuos em seus textos. A partir deles nós temos à disposição o trabalho aqui apresentado com o intuito de servir na construção de pontes e novos encontros numa época extremamente marcada pela doença do ódio, da mentira e da insegurança de tantos que vivem no avesso da história. E, nessa intenção, evocamos um poema/oração de Forte, declamado/rezado no final da pregação

sobre a Igreja, ícone da Trindade, naquele retiro pregado à Cúria Romana (FORTE, 2005a, p. 133-134)<sup>40</sup>:

Dá-nos teu Espírito,  
Senhor crucificado e ressuscitado  
por amor a todos nós,  
e faze de nós a Igreja do amor.  
Santifica-nos com teu perdão,  
regenera-nos com tua graça,  
faze de nós, Senhor,  
comunhão de santos,  
unos na variedade dos dons e serviços,  
ricos de criatividade e fantasia  
que infundiste em cada um.  
Dá-nos recusar o desinteresse,  
a divisão e o fechamento ao novo,  
por ti preparados para nós,  
para podermos viver com espírito e coração  
a co-responsabilidade (sic),  
o diálogo da comunhão,  
e a perene renovação,  
tornando-nos dóceis ao vento sempre vivo  
de Pentecostes.  
E que, na grande casa do mundo,  
na comunhão do teu povo,  
uno na variedade dos tempos e lugares,  
resplandeça como sinal e profecia  
da unidade futura,  
prometida em Deus tudo em todos.  
Quando entregares ao Pai todas as coisas  
e o universo inteiro, reconciliado em ti,  
viveremos a Pátria da Trindade gloriosa.  
Amém. Aleluia!

---

<sup>40</sup> Com licença poética, aqui reproduzimos o texto sem levar em conta à forma de citação exigida pela ABNT.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obras de Bruno Forte

FORTE, Bruno. *Trinità come storia*. Saggio sul Dio cristiano. Edizioni Paoline: 2ª ed.: Milano-It, 1985.

\_\_\_\_\_. *A Trindade como história*. Ensaio sobre o Deus cristão. Edições Paulinas: 2ª ed.: São Paulo-SP, 1987.

\_\_\_\_\_. *A Teologia como companhia, memória e profecia*. Introdução ao sentido e ao método da teologia como história. Edições Paulinas: São Paulo-SP, 1991.

\_\_\_\_\_. *Teologia da História*. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. Ed. Paulus: São Paulo-SP, 1995.

\_\_\_\_\_. *Trindade para ateus*. Com participação de Massimo Cacciari, Giulio Giorello, Vicienzo Vitiello. Trad. Euclides Martins Balancin. Ed. Paulinas: São Paulo-SP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Teologia em Diálogo*. Para quem quer e não quer saber nada disso. Edições Loyola: São Paulo-SP, 2002.

\_\_\_\_\_. *Para onde vai o Cristianismo*. Trad. Orlando Soares Moreira. Edições Loyola: São Paulo-SP, 2003.

\_\_\_\_\_. *Exercícios espirituais no Vaticano*. Seguindo a Ti, Luz da Vida. Ed. Vozes: Petrópolis-RJ, 2005a.

\_\_\_\_\_. *A Igreja ícone da Trindade*. Ed. Loyola: São Paulo-SP, 2005b.

\_\_\_\_\_. *À escuta do Outro*. Filosofia e revelação. Ed. Paulinas: São Paulo-SP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Uma teologia para a vida*. Fiel ao Céu e à Terra. Ed. Paulus: São Paulo-SP, 2013.

\_\_\_\_\_. *As quatro noites da salvação*. Ed. Paulinas: São Paulo-SP, 2015.

\_\_\_\_\_. *Teologia da História*. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. Ed. Paulus: São Paulo-SP, 2018a.

\_\_\_\_\_. *A transmissão da fé*. Col. Theologica. Trad. Silva Debetto. Edições Loyola: São Paulo-SP, 2018b.

## 2. Obras sobre Bruno Forte

BUROCCHI, Aurea Marin. *Uma proposta de sentido para o homem de hoje na reflexão trinitária de Bruno Forte*. Dissertação de Mestrado. Orientador: Ulpiano Vázques. FAJE: Belo Horizonte-MG, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ética e Estética na reflexão de Bruno Forte*. Tese de Doutorado. Orientador: Ulpiano Vázques. FAJE: Belo Horizonte-MG, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ética e Estética na Teologia trinitária de Bruno Forte*. Ed. Brazil Publishing: Curitiba-PR, 2018.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio. *A Cristologia como história na obra de Bruno Forte*. Dissertação de Mestrado. Orientador: Carlos Palácio. FAJE: Belo Horizonte-MG, 1993.

MACHADO, Renato da Silva. *Cristologia como história: um estudo sistemático-pastoral da Cristologia de Bruno Forte*. Dissertação de Mestrado. Orientador: Paulo Cezar Costa. PUC-Rio: Rio de Janeiro-RJ, 2010.

MEIRA, Claudia Felter Dornelles. *A ética da Transcendência na teologia de Bruno Forte*. Dissertação de Mestrado. Orientador: Leomar Antônio Brustolin. PUC-RS: Porto Alegre-RS, 2010.

OLIVEIRA, Francisco Sales Amaro. *Novos movimentos e Igreja local. A relação entre os novos movimentos e a Igreja local de Belo Horizonte, interpretada a partir da eclesiologia de Comunhão de Bruno Forte*. Dissertação de Mestrado. Orientador: Paulo César Barros. FAJE: Belo Horizonte-MG, 2009.

SALES, Omar Lucas Perroux Fortes de. *A teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte: perspectivas do diálogo com o nihilismo contemporâneo de Gianni*

Vattimo. Tese de Doutorado. Orientador: João Batista Libanio. FAJE: Belo Horizonte-MG, 2012.

VANASSI, Volnei Júnior. *Êxodo e Advento: encontro de alteridades na Teologia de Bruno Forte*. Dissertação de Mestrado. Orientador: Leomar Antônio Brustolin. PUC-RS: Porto Alegre-RS, 2007.

VIAN, Ludinei Marcos. *O Silêncio de Deus diante do sofrimento humano na Teologia de Bruno Forte*. Dissertação de Mestrado. Orientador: Leomar Antônio Brustolin. PUC-RS: Porto Alegre-RS, 2007.

ZANELLA, João Carlos. *A Beleza quenótica do crucificado na Teologia de Bruno Forte*. Dissertação de Mestrado. Orientador: Leomar Antônio Brustolin. PUC-RS: Porto Alegre-RS, 2010.

### 3. Outras obras

AGOSTINHO, Santo. *As Confissões*. Ed. Paulus: São Paulo-SP, 1984.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teoria teológica*. Práxis teologal. Sobre o método da Teologia da Libertação. Ed. Paulinas: São Paulo-SP, 2012.

BARTH, Karl. *Carta a los Romanos*. Trad. Abelardo Martinez de La Pera. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2002.

BOFF, Clodovis. *O livro do sentido*. Crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica). Vol 1. Ed. Paulus: São Paulo-SP, 2014.

BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*. Série II: o Deus que liberta o seu povo. Col. Teologia e Libertação. 5ª ed. Ed. Vozes: Petrópolis-RJ, 1999.

BUARQUE, Virgínia. *A concepção de história na teologia católica do Oitocentos*. In.: Estudos de Religião, V. 24, n. 39, jul-dez, 2010.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Ed. Loyola: São Paulo-SP, 2000.

CNBB. *Bíblia Sagrada*. Ed. CNBB: Brasília-DF, 2019.

DENZINGER-HÜNERMANN. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Ed. Paulinas: São Paulo-SP; Ed. Loyola: São Paulo-SP, 2013.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Ed. Paulus: São Paulo-SP, 2002.

FIUC (FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DE UNIVERSIDADES CATÓLICAS). *50 anos após o Concílio Vaticano II*. Teólogos do mundo inteiro deliberam. Ed. Paulinas: São Paulo-SP, 2017.

- FREIRE, Maria. *Sobre o termo Pericórese*. In.: Revista de Cultura Teológica. Ano IV, n. 14. Jan-Mar, 1996.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. Ed. Loyola: São Paulo-SP, 1998.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Perspectivas. Ed. Loyola: São Paulo-SP, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Col. Multilíngues de Filosofia UNICAMP. Trad. Fausto Castilho. Ed. UNICAMP: Campinas-SP; Ed. Vozes: Petrópolis-RJ, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Que é metafísica*. Col. Os Pensadores. Ed. Nova Cultural: São Paulo-SP, 1999.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. Ed. Loyola; Ed. Paulinas: São Paulo-SP, 2004.
- MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança. Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. Ed. Teológica: São Paulo-SP; Ed. Loyola: São Paulo-SP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *No fim, o início. Breve tratado sobre a esperança*. Ed. Loyola: São Paulo-SP, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A Igreja no poder do Espírito*. Uma contribuição à eclesiologia messiânica. Ed. Academia Cristã: Santo André-SP, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O Deus crucificado*. A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Ed. Academia Cristã: Santo André-SP; Ed. Paulus: São Paulo-SP, 2014.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. Vol. 1. Trad. Ilson Kayser. Ed. Academia Cristã: Santo André-SP; Ed. Paulus: São Paulo-SP, 2009.
- RATZINGER, Joseph. *A Teologia da História de São Boaventura*. Trad. Maria Manuela Brito Martins. Editorial Franciscana: Braga-Portugal, 2017.
- VICO, Giambattista. *Princípios de (uma) ciência nova*. Col. Os Pensadores. Consultoria de Alfredo Bosi. Ed. Abril Cultural: São Paulo-SP, 1979.