

### 3

## A estrutura Trinitária da Revelação

“Deus, que já havia falado nos tempos antigos muitas vezes e em diversos modos aos pais por meio dos profetas, ultimamente, nestes dias, nos falou por meio de seu Filho” (Hb 1,1s). Deus, no seu inefável mistério, se autocomunica ao ser humano por meio do Filho eterno, que assume a condição humana e revela ao ser humano o ser trinitário de Deus. O conhecimento de Deus, desta forma, nasce, por via de regra, da revelação do Filho encarnado, Daquele que, vivendo na comunhão com o Pai, faz com que ele possa ser conhecido e amado: “Ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho quiser revelar” (Mt 11,27). O Filho eterno, entrando na história e nela conduzido pelo Espírito (cf. Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22), doou este “Espírito de Verdade” (cf. Jo 8,32) de forma abundante (cf. Jo 3,34; 16,14ss) de modo que o ser humano possa aprender e recordar o que por Ele foi dito (Jo 14,26). Desta forma, se percebe que o centro da mensagem cristã – o conteúdo da revelação – é, ao mesmo tempo, cristológico e trinitário, pois o Filho encarnado nos remete, não apenas a Si mesmo, mas à Trindade Santa, de forma que encontrar Cristo é encontrar-se com a Trindade Santa, da mesma forma que anunciá-Lo é anunciar o Deus Trino autocomunicado Nele. É a Trindade que se autocomunica na revelação, de forma que acolher o objeto autocomunicado no anúncio – a Trindade – é acolher a salvação: “Ide, pois, e ensinai a todas as nações, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo...” (Mt 28,19); “quem crê e for batizado será salvo, e quem não crê será condenado” (Mc 16,16). A Trindade é, destarte, o conteúdo apresentado e acolhido como boa nova.

Além de ser o conteúdo da revelação, é também a forma da mesma, pois na revelação cada uma das pessoas divinas se empenha com aquilo que lhe é próprio e a distingue das demais. O objeto da revelação é, desta forma, também, sujeito: os três evidenciados na autocomunicação são, além de objeto, sujeito da mesma e, ao mesmo tempo, princípio conteúdo material e princípio formal desta própria revelação.

Neste sentido, neste capítulo, tratar-se-á, primeiramente, do lugar no qual, segundo Bruno Forte, são evidenciados o conteúdo e a forma da revelação trinitária de Deus: o evento Pascal. Verificar-se-á como, neste evento, o Deus Trino se autocomunica e se revela. Em segundo lugar, estudar-se-ão as categorias formais da reflexão de Forte, que permitem compreender sua teologia e verificar o evento da autocomunicação de Deus como evento trinitário. Por fim, aprofundar-se-á esta revelação trinitária como evento de salvação, como possibilidade de o ser humano acolher a salvação realizada por meio do Filho encarnado.

### 3.1

#### Evento Pascal, lugar da fé trinitária e conteúdo da revelação

Já se discorreu sobre a importância de se pensar e reapresentar para os nossos contemporâneos a doutrina sobre Deus, não só como um tratado entre outros, mas como o tratado fundamental, por se tratar do centro da fé e da vida cristã. Como foi visto, Bruno Forte mostra a importância desta reflexão; mas, certamente, não foi o primeiro. Rahner, por exemplo, com seu axioma trinitário (a Trindade “econômica” é a Trindade “imanente” e vice-versa) e com sua teologia trinitária, já havia demonstrado o exílio da Trindade na Teologia e na práxis eclesial<sup>1</sup>. Barth já havia salientado a necessidade de se colocar a doutrina Trinitária no vértice da Dogmática<sup>2</sup>. A peculiaridade de Forte é apresentar a Trindade a partir da história de amor de Deus com os seres humanos, vislumbrada no mistério pascal.<sup>3</sup> Em 1950, Durwel já havia recuperado a importância do evento pascal para a Teologia.<sup>4</sup> Forte, neste mesmo raciocínio, apresenta o mistério Pascal como revelação do Deus Trinitário e de seu amor pelo ser humano, o que é uma verdadeira redescoberta da centralidade do evento pascal na formulação da doutrina sobre Deus e no conjunto de toda a Teologia.

<sup>1</sup> Cf. RAHNER, K., *O Deus trino como fundamento originário e transcendente da história da salvação* in MS II/1, pp. 285-359.

<sup>2</sup> Cf. BARTH, K., *Dogmatica Ecclesiale*, I/1, Cap. II, par 8,1.

<sup>3</sup> Cf. CODA, P., *Trinità come storia*, In ASCIONE, A. *Una teologia come storia*, pp. 115-118.

<sup>4</sup> Cf. DURWELL, F. X., *La risurrezione di Gesù: mistero di salvezza*.

A Comissão Teológica Internacional, no ano de 1981, escreveu um documento intitulado “Teologia – Cristologia – Antropologia”, no qual se verifica claramente a necessidade da articulação entre a Cristologia e a revelação Trinitária. O documento mostra que, na encarnação do Filho e no dom do Espírito, Deus se revelou a nós como ele é; ensina que uma verdadeira doutrina da Trindade se desenvolve a partir da história do Nazareno, que nos deu o conhecimento de Deus (Mt 11,27), sendo, então, qualquer forma de revelação que fuja da história do Verbo encarnado, mera especulação. Na economia de salvação tomamos conhecimento daquilo que Deus é em si mesmo. “A ‘economia’ não só nos remete à ‘teologia’, mas é a única via legítima de acesso a ela”.<sup>5</sup> O discurso sobre Deus nasce, não de uma abstração intelectual, de um mero esforço humano, mas, antes, da oferta do próprio Deus, que se autocomunicou a nós em Jesus Cristo, o que significa que o Tratado sobre Deus se desenvolve a partir da Cristologia.

Aqui se confirma a primeira parte do axioma rahneriano “a Trindade econômica é a Trindade imanente”. Na história de Jesus – que compartilhou da existência humana, vivendo uma comunhão profunda com o Pai e o Espírito Santo, de uma forma singular, por ser o Filho – Deus se faz conhecer como Pai, Filho e Espírito Santo. Acontece aquilo que Rahner chamou de “*Selbstmitteilung*”, ou seja, “autocomunicação de Deus”.<sup>6</sup> Isto significa que, em Jesus, Deus se autocomunicou livre e gratuitamente a fim de que o ser humano pudesse saborear esta experiência na fé. Trata-se, em primeira instância, de reconhecer que a história é o lugar a partir do qual se deve discorrer sobre o mistério divino. Na história humana, na economia de salvação, Deus se revelou assim como ele é: Trindade de Amor. Nela vislumbra-se a perfeita comunhão dos Três no Amor e, ao mesmo tempo, o projeto de Deus para o ser humano. Trata-se ainda de verificar a possibilidade real de se penetrar as profundezas da vida trinitária.<sup>7</sup> Não apenas vislumbramos “as sombras” de Deus, mas fazemos a experiência de Deus em si mesmo, vindo a nós como é em si mesmo. Trata-se da novidade de Deus revelada gratuitamente por meio de Jesus Cristo, sem, contudo,

<sup>5</sup> LADARIA, L., *A Trindade: mistério de comunhão*, p. 28.

<sup>6</sup> Cf. RAHNER, K., *O Deus trino como fundamento originário e transcendente da história da salvação* in MS II/1, pp. 335-337.

<sup>7</sup> Cf. FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 17.

esgotá-la; revelação que permanece inapreensível e indominável, possibilitando perceber que nenhum discurso, por mais bem elaborado que seja, é capaz de abarcar a totalidade da realidade divina. Na encarnação, Deus se faz visível a nós, sem deixar de ser o Invisível, o Incompreensível, aquele que se coloca muito além da racionalidade humana.<sup>8</sup>

A não apreensão do mistério de Deus não impede, no entanto, de dizer algo Dele. A Teologia pode e deve dizer algo a respeito do mistério de Deus, se parte da economia de salvação e se dá, sobretudo, no mistério pascal. Este é, por excelência, manifestação trinitária. “O conteúdo da revelação, no qual se fundamenta a fé cristã, é simultânea e inseparavelmente cristológico e trinitário: o Verbo encarnado é o Filho eterno que passou a formar parte da história.”<sup>9</sup> E não somente o conteúdo da revelação é trinitário, mas também a forma da revelação pois “se o ato de se revelar é autocomunicação do Deus trinitário, cada uma das Pessoas divinas intervém nele de acordo com a sua própria especificidade.”<sup>10</sup>

Quando a reflexão sobre Deus é desvinculada do evento Jesus Cristo, perde-se em abstrações que não possuem qualquer significado ou relevância para a história. Neste sentido é que, no documento supracitado, a Comissão Teológica Internacional chama a atenção para as duas formas históricas de separação entre a Cristologia e a doutrina sobre Deus: a neoescolástica e a moderna, apresentando, em primeiro lugar, a separação neoescolástica.<sup>11</sup>

Tal separação isolou Teologia e espiritualidade, reflexão teológica e experiência mística trinitária, e, além disso, se deu no interior da própria Teologia dogmática, num desligamento do Tratado da Trindade em relação ao conjunto da Teologia. Esta última separação, segundo o documento, impossibilitou entender o mistério da encarnação e da deificação do ser humano. Iniciou-se, por exemplo, no Medievo, a discussão da possibilidade da encarnação das três pessoas

<sup>8</sup> Cf. Ibid., pp. 15-19.

<sup>9</sup> Id., *Teologia da história*, p. 39.

<sup>10</sup> Ibid., p. 40.

<sup>11</sup> “Os autores da chamada neoescolástica isolavam, às vezes, a consideração da Trindade do conjunto do mistério cristão e não a tinham suficientemente em conta para entender a encarnação ou a deificação do homem. Por vezes, não mostravam em absoluto a importância da Trindade no conjunto das verdades da fé ou na vida cristã.” COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teologia – Cristologia – Antropologia*, I C) 2.1.

divinas.<sup>12</sup> No período Patrístico – no qual a espiritualidade trinitária era unida à Teologia e esta brotava do Mistério celebrado, assumindo a perspectiva histórico-salvífica – esta questão não era colocada. Ao contrário, partia-se do acontecimento histórico da encarnação do Filho para se refletir sobre a relação de Deus para conosco e a relação de Deus em si mesmo enquanto Trindade Santa. No entanto, encontram-se nos Padres motivos para compreender a encarnação do Filho como própria da Segunda Pessoa Divina. Os Padres entendiam a encarnação do Filho como restauração da criação por meio dele criada. Assim afirmava Santo Atanásio:

Depois, ele próprio [o autor da carta aos Hebreus] dá a razão pela qual não devia ser outro quem se fez homem, senão o Filho de Deus. ‘Convinha de fato àquele para quem e por quem tudo existe, e que queria conduzir à glória uma multidão de filhos, levar à consumação, por meio de sofrimentos, o promotor da salvação deles’ (Hb 2,10). Com estas palavras, quer significar que não era próprio de outro tirar os homens da corrupção que havia surgido, mas do Verbo de Deus, mediante o qual no princípio haviam sido criados’<sup>13</sup>.

A mediação salvífica do Filho tem como pressuposto a sua mediação na criação (cf. Col 1,16).<sup>14</sup> Outros, como Genádio de Marselha<sup>15</sup>, partindo das características das pessoas divinas em sua vida imanente, buscavam apresentar a questão da encarnação como propriedade do Filho, para afirmar a unidade do Filho na divindade e humanidade, excluindo a possibilidade de haver dois filhos (um na divindade e outro na humanidade). Outros ainda, como Fulgêncio de Ruspa, colocam na questão da encarnação das outras pessoas divinas o problema de se alterar a fé professada pela comunidade eclesial, que, a partir da encarnação do Filho, confessa a fé trinitária<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Cf. LADARIA, L., *A Trindade: mistério de comunhão*, pp. 16-32.

<sup>13</sup> S. ATANASIO, A enc. 10, In S. ATANASIO. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*.

<sup>14</sup> Sobre a mediação do Filho na criação, ver MUSSNER, F., *A criação em Cristo*. In MS II/2, pp. 51-57; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teologia da Criação*, pp. 58-59; COSTA, P.C., *A determinação cristológica do ser humano*. In *Atualidade Teológica* Ano XV, nº 39, pp. 505-511.

<sup>15</sup> Cf. GENÁDIO DE MARSELHA, *De eccl. Dog. II* (PL 58, 981AB) In Neri, F., *Cur Verbum capax hominis*. Le ragioni dell’incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e contemporanea, pp. 58-59.

<sup>16</sup> Cf. FULGENCIO DE RUSPA, *De Fide ad Petrum* 7 (II.). Ed. *Critica Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis Opera, Serie Latina (CCL)*, pp. 150-177.

O problema aparece com Santo Agostinho, embora o mesmo não tenha afirmado tal questão, mas somente a possibilidade da aparição visível de qualquer uma das pessoas divinas nas teofanias do Antigo Testamento<sup>17</sup>. A partir da possibilidade da manifestação pessoal de qualquer uma das pessoas na história salvífica é que alguns irão propor a possibilidade da encarnação de qualquer uma das pessoas divinas, como é o caso de Pedro Lombardo, Santo Tomás e São Boaventura. Segundo esta concepção, a questão da encarnação do Filho era mais por conveniência (uma vez que era o Filho gerado eternamente, convinha que fosse também o Filho gerado na história). A possibilidade da encarnação das pessoas divinas se afirmava, de forma geral, pela distância de cada uma das pessoas em relação a nós e pela igualdade de poder entre as pessoas.<sup>18</sup>

A separação entre a Cristologia e a doutrina trinitária no Medievo impossibilitou a compreensão adequada da encarnação que, por sua vez, conduziu também a uma não compreensão da divinização do ser humano. Por divinização se entende a participação no mistério de Deus, possibilitada através da participação na filiação de Jesus pelo Espírito Santo (cf. Gl 4,4-6; Rm 8,14-16). Jesus, o primogênito dentre os muitos irmãos (cf. Rm 8,29; 1Cor 15,49; Ef 1,3-10), dá-nos a participação na filiação (cf. Mt 6,9; Lc 11,2) e no mistério trinitário de Deus. Sua encarnação – a entrada do Filho de Deus na nossa condição humana – possibilitou a deificação, isto é, o nosso ingresso na Trindade Santa; sua kenosis, nossa doxa.<sup>19</sup> Ao separar a Cristologia da reflexão sobre Deus, carece à Teologia o elemento fundamental para compreender a salvação do ser humano.

A Comissão Teológica Internacional alerta, ainda, para a separação moderna entre a Cristologia e a reflexão Trinitária.<sup>20</sup> Refere-se ao agnosticismo, tendência crescente em nosso século na qual se desconfia do valor da verdade presente nos discursos sobre Deus, afirmando que se Deus existe, é desconhecido ou incognoscível. Este pensamento se alia à teologia pluralista das religiões, que,

<sup>17</sup> Cf. S. AGOSTINHO, *A Trin.*, II 18,35, pp. 90-91.

<sup>18</sup> Cf. LADARIA, L., *A Trindade*, pp. 16-28.

<sup>19</sup> Cf. S. IRINEU, *Cont. as her.* III 19,1: “o Filho de Deus se fez homem para que o homem, unido ao Verbo de Deus e recebendo a adoção, se fizesse filho de Deus” In S. IRINEU DE LIÃO, *Contra as heresias*; S. ATANASIO, *A enc.* 54,3: “O Verbo de Deus se fez homem para que o homem se fizesse Deus” In S. ATANASIO, op. cit.

<sup>20</sup> Cf. LADARIA, L., *A Trindade*, pp. 32-37.

partindo de uma paridade da verdade entre os interlocutores, apresenta a possibilidade da verdade e da salvação nas diversas religiões, opondo-se à tendência exclusivista, que não concebia a possibilidade da salvação fora dos muros da Igreja Católica – mentalidade que vigorou no Catolicismo antes do Concílio Vaticano II, o qual assumiu a postura inclusivista. Na postura pluralista, a questão da salvação universal em Jesus Cristo é irrelevante, pois se acredita na possibilidade de haver outros mediadores que, assim como Jesus, manifestam igualmente o Logos Eterno do Pai, presente em toda terra.<sup>21</sup> Esta posição contraria o fundamento da fé cristã que é a salvação universal realizada pelo único Mediador Jesus Cristo, relativizando, não somente a religião cristã, mas o conteúdo central da fé. Tentando salvaguardar a salvação universal, ao perceber a enorme população que não manifesta a fé cristã, tal posição relativizou a mediação única e a religião. Diante dela, percebe-se o grande desafio dos nossos tempos: valorizar o bem presente nas culturas e formas religiosas diversas, tendo claro, porém, que a missão de anunciar que Cristo é o único Mediador entre Deus e os homens por meio do qual nós somos salvos é ainda atual.<sup>22</sup>

Deve-se proclamar o Mistério Divino, que assumiu um rosto em Jesus Cristo, revelando-se trinitariamente, e que nos salva pela mediação única Dele. Isto não significa entender que somente aqueles que se declaram cristãos são salvos, pois “não há indivíduo, nação ou cultura que fique insensível ao apelo de Jesus, que fala verdadeiramente a partir do âmago da condição humana”<sup>23</sup>. De forma

<sup>21</sup> A Congregação para a Doutrina da Fé apresenta a questão nestes termos: “Na reflexão teológica contemporânea é frequente fazer-se uma aproximação de Jesus de Nazaré, considerando-o uma figura histórica especial, finita e reveladora do divino de modo não exclusivo, mas complementar a outras presenças reveladoras e salvíficas. O Infinito, o Absoluto, o Mistério último de Deus manifestar-se-ia assim à humanidade de muitas formas e em muitas figuras históricas: Jesus de Nazaré seria uma delas. Mais concretamente, seria para alguns um dos tantos vultos que o Logos teria assumido no decorrer dos tempos para se comunicar em termos de salvação com a humanidade.” CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Iesus*, 9. In

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html) acessado em 04/02/2013.

<sup>22</sup> “Desde o primeiro instante do tempo até ao seu termo, Jesus é o único Mediador universal. Mesmo a todos aqueles que não professam explicitamente a fé n' Ele como Salvador, também lhes chega a salvação como uma graça de Jesus Cristo, através da comunicação do Espírito Santo. Acreditamos que Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, é o único Salvador, porque só Ele — o Filho — realizou o plano universal de salvação do Pai.” PAPA JOÃO PAULO II, *EA* 14.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n.14.

misteriosa, o Senhor Jesus se faz próximo de cada pessoa humana, a todos oferecendo a oportunidade da salvação que Dele provém. A todos Deus quer salvar por meio de seu Filho e de sua Igreja, veículo da salvação de Cristo na história e que “subsiste na” Igreja católica<sup>24</sup>, sacramento de salvação àqueles que nela estão plenamente incorporados, àqueles que, por razões diversas, estão unidos e ainda a todos aqueles que, de algum modo, a ela estão ordenados<sup>25</sup>. A reflexão sobre Cristo ou sobre a Igreja conduz à reflexão sobre Deus, serve de base para que se perceba que o “mistério de Jesus está inserido na estrutura da Trindade”<sup>26</sup>; em outras palavras, Cristologia e doutrina trinitária estão intimamente relacionadas. Forte mostra a necessidade de se partir da história do Nazareno para se refletir sobre o mistério trinitário:

toda hipótese abstrata sobre a Trindade em si e o seu possível agir por nós cai perante a natureza concreta do evento Cristo, daquele conhecido como o Ressuscitado, da sua vida e das suas obras testemunhadas pela fé pascal: a sua singularidade é a pedra de toque do fundamento de toda doutrina sobre Deus<sup>27</sup>.

É a partir da vida de Jesus, clarificada pelo mistério pascal, que é possível considerar uma trindade e unidade em Deus. À luz da ressurreição, os discípulos têm a clareza do significado da vida de Jesus. Neste sentido, percebe-se a relevância da teologia trinitária de Bruno Forte, uma teologia que, partindo do centro da Cristologia, que é o mistério pascal, explicita a doutrina trinitária, mostrando suas implicações no conjunto da Teologia. Forte tem a consciência de que o falar sobre Deus deve partir do evento Cristo e, precisamente, a partir da Páscoa: “o ponto de partida da fé e da reflexão cristã é a ressurreição do Crucificado. A ‘história cristã’ nasce da Páscoa”<sup>28</sup>. No Crucificado vislumbram-se os Três. Não que os três sejam crucificados ou que sejam a mesma pessoa, mas que, no evento da morte e da ressurreição de Jesus, nos são revelados, em Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo – a Trindade de amor. Entende-se que a Páscoa permite discorrer sobre a atuação dos Três no evento da Cruz, no decorrer da vida

<sup>24</sup> LG 8.

<sup>25</sup> LG 14,16.

<sup>26</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, TCA I, C), 2.1

<sup>27</sup> FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 16.

<sup>28</sup> Id., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 87.

histórica de Jesus e, ainda, em toda a história humana, desde sua origem à sua consumação.

A partir da Páscoa, os “olhos se abrem” e é possível reler toda a vida de Jesus e compreender as Escrituras (cf. Lc 24,13-35). Toda a vida histórica do Nazareno e, também, a tradição bíblica são reinterpretadas a partir da ressurreição. Com ela, é possível reler a história de trás para frente.

À luz do ‘fim’ e ao mesmo tempo do ‘novo início’ reconhecidos em Jesus Senhor, essa ‘releitura pascal’ foi feita em diversos níveis: de um lado, volta-se para a história de Jesus de Nazaré, suas palavras e obras; de outro, olha-se para Israel, a fim de captar a sua relação com a Páscoa do Senhor e toda a sua vicissitude; por fim, abraça-se a história da Igreja e do mundo até a sua realização escatológica.<sup>29</sup>

Ela não só reanima os discípulos que estavam tristes pelas estradas, mas também dá significação, abre um novo horizonte de compreensão, que muda completamente suas vidas, tornando-os portadores do anúncio pascal. De fato, o anúncio da Páscoa se faz tão importante para as primeiras comunidades que se torna o núcleo central de suas proclamações e confissões de fé, testemunhas no Novo Testamento: “Se confessares com tua boca que Jesus é o Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo” (Rm 10,9); “Toda língua proclame que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai” (Fl 2,11); “Saiba, portanto, toda a casa de Israel: Deus constituiu Senhor e Cristo, a esse Jesus que vós crucificastes” (At 2,36); “Com efeito, não pregamos a nós mesmos, mas Jesus Cristo Senhor” (2Cor 4,5). Fechar o ouvido e o coração a este anúncio é fechar-se à graça do Espírito Santo, que nos faz proclamar o senhorio de Jesus (cf. 1Cor 12,3), é viver na mentira (cf. 1Jo 2,22), da qual o diabo é o Pai (cf. Jo 8,44). Em 1Cor 1,2 verifica-se que a Igreja é definida como o lugar no qual todos invocam o nome *Kyrios*, referindo-o a Jesus Cristo. Ao todo, no Novo Testamento, o termo *Kyrios* é mencionado, com referência a Jesus, por mais de 600 vezes. Isto permite constatar a importância do termo para a primitiva comunidade cristã e, ao mesmo tempo, a necessidade de manifestar a divindade do homem de Nazaré. Na ressurreição, a condição divina de Jesus é explicitada de modo que as comunidades cristãs o reconhecem como *Kyrios*, “Senhor”, título

<sup>29</sup> Ibid., pp. 120-121.

usado para se chamar Deus no Antigo Testamento.<sup>30</sup> O evangelho do Senhorio de Jesus é o conteúdo que encheu o coração e a vida dos discípulos de Jesus (cf. 2Cor 5,14), de modo que sua existência se compreende em função deste anúncio: “Ai de mim, se eu não anunciar o evangelho!” (1Cor 9,16).

O núcleo central da fé é transmitido pelas testemunhas da Ressurreição, a fim de ser acolhido, também por elas, como elemento central: “Transmiti-vos em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi: Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras” (1Cor 15,3-4). Ser cristão, portanto, nas primeiras comunidades cristãs é, sobretudo, proclamar a fé em Jesus ressuscitado.

Bruno Forte salienta, ainda, um elemento importante: todas as fórmulas querigmáticas carregam a relação entre o Ressuscitado e o Crucificado.<sup>31</sup> Proclamar a Ressurreição do Crucificado é mais do que falar de ressurreição. O anúncio da Ressurreição sem menção ao Crucificado, ou seja, falar de Ressurreição sem afirmar que o Ressurreto é o Nazareno significa desprover a fé cristã da densidade que o anúncio cristão carrega. Afirmer que o Ressuscitado é o Crucificado representa falar de um evento ocorrido em uma pessoa concreta, é afirmar que toda a vida terrena de Jesus foi vivida na sua condição de Filho de Deus, que, pelo evento pascal, foi explicitada.<sup>32</sup> Neste sentido, oferece luz para a compreensão da densidade dos ditos e feitos de Jesus, os quais são percebidos, a partir da ressurreição, como eventos do Deus Trindade. A ressurreição manifesta que aquilo que o Nazareno disse e fez é obra de Deus. Trata-se do sim de Deus, da vida concreta de Jesus, do seu amor pelos pequenos e excluídos, da sua mensagem de salvação, de suas atitudes de amor e solidariedade.<sup>33</sup> É a confirmação das palavras e de todos os gestos amorosos de Jesus para com os pequenos. A ressurreição é ação do Pai, pelo Espírito Santo, confirmando a fidelidade de Jesus ao Pai e, assim, toda a sua vida, realizada na condição de Filho; é a confirmação daquilo que Jesus dizia abertamente de Deus e do Reino;

<sup>30</sup> Cf. ALFARO, J., As funções salvíficas de Cristo como Revelador, Senhor e Sacerdote, in *MS III/3*, pp. 83-137.

<sup>31</sup> Cf. FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, pp. 90-93.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 115-120.

<sup>33</sup> Sobre esta reflexão, consultar RUBIO, A. G., *O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para o nosso tempo*, p. 45.

mais ainda, é a confirmação do relacionamento filial de Deus, mostrando que Ele é o Filho, como afirma Paulo: “e com poder foi declarado Filho de Deus segundo o Espírito de santidade, pela ressurreição dentre os mortos – Jesus Cristo nosso Senhor” (Rm 1,4).<sup>34</sup> É a partir da ressurreição que os discípulos têm a clareza do evento Jesus como evento de salvação, no qual Deus se fez Deus-conosco (cf. Mt 1,23).

A ressurreição é a porta de entrada para a reflexão cristológica, que não é somente uma reflexão sobre o Filho de Deus, mas sobre o Filho na sua relação com o Pai e com o Espírito Santo. Deve-se recuperar a compreensão bíblica na qual a cristologia trinitária é a única possibilidade da Cristologia: Jesus é o Filho do Pai, que age com o poder do Espírito Santo. A fé cristológica é, portanto, essencialmente trinitária. Narrar a história do Filho que se fez homem é narrar a história dos Três, que, a partir da ressurreição, revelou-se perfeita comunhão entre Jesus, o Pai e o Espírito. Esta cristologia trinitária é explicitada de forma contundente na teologia de Forte, na qual o evento pascal se expõe como uma história de amor, “a história eterna de amor”<sup>35</sup> na qual a Trindade Santa é narrada. Sua inspiração provém das primeiras comunidades cristãs. Percebe-se que a “fé das origens ‘narrou’ a Trindade: proclamando o evento pascal, ela contou-o como história trinitária.”<sup>36</sup> E, com isto, Forte pauta sua teologia a partir da narração dos Três no evento pascal. O mistério pascal, em sua teologia, não diz respeito somente à pessoa do Filho, mas, antes, diz respeito a cada uma das pessoas divinas. Pai, Filho e Espírito Santo manifestam, no evento pascal, aquilo que a Teologia chama de personalidade. No mistério pascal de Cristo, cada uma das pessoas divinas se dá a conhecer na sua singularidade vivida na comunhão dos Três. A cristologia fundada a partir do mistério pascal é elaborada de forma trinitária:

Esta história de humilhação e exaltação é não só história do Filho que se humilha e ressurge para a vida, mas também história do Pai, que o entrega à morte e lhe dá a vida nova, e história do Espírito que, entregue na cruz, é derramado em plenitude

<sup>34</sup> Um estudo sobre o desenvolvimento histórico da fé na pré-existência do Filho pode ser feito a partir de SCHNACKENBURG, R., *Cristologia do Novo Testamento*, In MS III/2.

<sup>35</sup> FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 137.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 58.

na vitória pascal: quem confessa que ‘Jesus é o Senhor’ conta a história trinitária de Deus entre nós.<sup>37</sup>

Morte e ressurreição, desta forma, nos permitem adentrar no mistério divino; conhecer o amor que circula entre os Três, tornando-nos participantes deste amor. Assim, percebe-se que a teologia de Forte, à semelhança daquela presente na época apostólica e subapostólica, é uma teologia narrativa e que, ao narrar o evento da ressurreição do Crucificado, narra a Trindade Santa, Trindade de amor. Pauta-se na narratividade das primeiras comunidades cristãs, que narravam a Trindade Santa através da Páscoa, com o fim não apenas intelectual, mas existencial. Isto se verifica na celebração dos sacramentos, nos quais a Trindade é narrada de forma especial e através dos quais os fiéis acolhem a presença do amor dos Três. Os sacramentos abrem a Trindade à história e a história à Trindade de forma a integrar estas duas histórias<sup>38</sup>; permitem que Deus e o homem, ao invés de serem estranhos um ao outro, relacionem-se no amor que é derramado nos corações humanos (cf. Rm 5,5), envoltos por Cristo em Deus (cf. Col 3,3).

Os sacramentos ligam intimamente os fiéis aos mistérios celebrados, pois “quem celebra os sacramentos em espírito de ação de graças e de intercessão entra na vida do Deus Trindade de amor em união com Cristo, presente no ato litúrgico na plenitude de seu mistério pascal, por ação do Espírito Santo”.<sup>39</sup> Os fiéis percebem que suas vidas, iniciadas “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”, devem se desenrolar em Deus para que, no dia em que Deus for tudo em todos (cf. 1 Cor 15,28), possam proclamar com toda a criação: “glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”. Assim, a celebração litúrgica envolve toda a vida do crente, capacitando-o no amor. Com a vida, o fiel é chamado a fazer frutificar o mistério celebrado.<sup>40</sup> Desta forma, se percebe que a teologia trinitária, nascida da consciência trinitária pascal, suscita a profissão de Fé, a qual conduz à celebração da fé, que é chamada a se exprimir na vivência cotidiana da fé. Estas dimensões

<sup>37</sup> Ibid., p. 58.

<sup>38</sup> Cf. Id., *La parola della fede*, pp. 150-152.

<sup>39</sup> Ibid., p. 159.

<sup>40</sup> Cf. Ibid., p 160; 165-167.

da vida cristã (profissão, celebração, vivência) se intercomunicam num movimento contínuo.

A articulação que Forte faz entre Cristologia e Trindade permite ao autor exprimir que a própria Trindade é o conteúdo e a forma da revelação.<sup>41</sup> Forte explica que o conteúdo central da fé cristã é simultânea e inseparavelmente cristológico e trinitário, uma vez que o Verbo eterno veio fazer parte da história humana, revelando o ser trinitário de Deus. “É ele o resplendor da glória e expressão do seu ser” (Hb 1,3). É ele que nos revela que Deus é Pai: “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer” (Jo 1,18). E ainda, ungido pelo Espírito (cf. Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22), o dá sem medida (cf. Jo 3,34; 16,14) a fim de que sua revelação possa ser atualizada na história e acolhida por nós (cf. Jo 14,26). “A Trindade de Deus – Pai, Filho e Espírito Santo – é o objeto puro da revelação: o Deus cristão, revelando-se, manifesta e comunica a si mesmo”.<sup>42</sup> Constata-se que a revelação não é um conjunto de normas para bem viver a vida humana ou um conjunto de teoremas sobre um ser celestial, mas, antes, é a própria autocomunicação de Deus na história humana. Ele se manifesta para o ser humano dando-se a conhecer na sua circularidade de relações amorosas. Neste sentido, é possível perceber a identificação entre conteúdo e forma, pois se o conteúdo da revelação é o Deus Trino revelado em Jesus Cristo, a forma se refere ao modo como se revela trinitariamente o conteúdo. Na revelação é o próprio Deus trinitário que se autorrevela na pluralidade das pessoas divinas, cada pessoa na singularidade que lhe é própria. Isto significa afirmar que:

a revelação é história trinitária, evento que compromete, de maneira diversa e característica, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. A maneira de se situar de cada uma das Três e seu relacionamento recíproco neste evento, como também a relação que vem se estabelecer com a história dos homens mediante o ato da autocomunicação trinitária, tudo isso constitui o conjunto complexo e vivo que se pode denominar ‘forma’ ou ‘estrutura’ ou ‘dinamismo constitutivo’ da revelação.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Cf. Ibid., *A Trindade como história*, pp. 39-41.

<sup>42</sup> Ibid., p. 40.

<sup>43</sup> Ibid., p. 40.

Perceber a ação divina na história humana é perceber a ação dos Três na sua inseparável unidade. Isto não significa, contudo, que estas ações divinas sejam realizadas pelas Três pessoas da mesma maneira, pois cada pessoa participa da revelação com sua especificidade e, desta forma, se realiza uma revelação trinitária. Esta identificação entre conteúdo e forma da revelação foi mal interpretada por Hegel na sua filosofia da religião.<sup>44</sup> Forte critica Hegel pelo fato de ele não perceber, ao identificar conteúdo e forma em Deus, que esta identificação é fruto de sua liberdade e gratuidade em autocomunicar-se ao ser humano e não de uma necessidade ontológica em Deus, como ele afirmara: “a própria natureza do Espírito é manifestar-se, tornar-se objetivo; este é o seu ato e a sua vitalidade, o seu único ato, e este é o seu ato infinito”<sup>45</sup>. Verifica que Hegel leva a sério a identificação entre o ser divino e sua autocomunicação histórica, a ponto de reduzir o primeiro ao segundo. Observa, ainda, que, em Hegel, a autodistinção em Deus é fruto de sua manifestação histórica, havendo, neste sentido, uma necessidade da revelação para a autorrealização de Deus enquanto espírito. Com isto, a filosofia hegeliana concebe a revelação de Deus, não somente como uma revelação a outro, distinto de si, mas como automanifestação de Deus a si mesmo, como Espírito Absoluto, sendo Deus reduzido a uma manifestação histórica necessária à sua constituição.<sup>46</sup>

Forte apresenta Barth como aquele que reflete de forma adequada a identificação entre matéria e forma da revelação, reconhecendo a contribuição de Hegel para com a Teologia, por ele perceber que há uma autocomunicação de Deus no evento da revelação, mas não entende a mesma como uma necessidade

<sup>44</sup> Cf. Ibid., pp. 41-45.

<sup>45</sup> HEGEL, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della religione*, Bolonha, 1974. in FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 41; Id., *Trinità e rivelazione*. Un dialogo teologico con Hegel, Schelling e Barth. in *Aspreas* 37 (1990) pp. 5-26; Id., «Offenbarung» aut «re-velatio»? Dalla Scrittura alla Parola ed al Silenzio di Dio; Id., *Rivelazione: Parola, Silenzio, Incontro* in *Ho Theologos* 9 (1991) pp. 19-40.

<sup>46</sup> Forte, recuperando a filosofia de Schelling, mostra que a filosofia de Hegel contradiz a si própria. Se, como afirmou Platão, a paixão do filósofo é a admiração, então a manifestação histórica do Filho de Deus, de forma especial a sua cruz, é a filosofia por excelência, pois é o pensamento da mais alta estupefação e não um realizar-se ontológico de Deus. É a Trindade que suscita a história cristã e não o contrário. A religião cristã surge da admiração do evento trinitário que se manifestou, de forma livre e gratuita, na história humana, a partir do evento Cristo, especialmente na sua Páscoa. Porém, também está ciente de que, nos últimos anos, Schelling acaba caindo no subordinacionismo, tomando o Filho como inferior ao Pai. Cf. FORTE, B., *A Trindade como história*, pp. 45-49.

em Deus ou como um esgotar-se do Mistério.<sup>47</sup> É, então, a partir destes pressupostos que Forte aponta à estrutura trinitária da revelação.

### 3.2

#### As tríades da estrutura formal do pensamento sobre a revelação

Com as tríades Advento, Êxodo e Encontro; Silêncio, Palavra e Encontro; memória, profecia e companhia, Forte reflete sobre a ontologia do mistério e sobre a história humana na sua relação com a Trindade Santa. Na revelação, onde Deus se relaciona com o ser humano, Forte percebe uma verdadeira autocomunicação de Deus sem que, contudo, isto signifique a perda da transcendência divina, de sua alteridade, de ser o absolutamente Outro.

Crítico da *Offenbarung* hegeliana, Forte procura refletir sobre o Deus cristão, que não é limitado nas malhas da história, que não começa a existir nela nem dela necessita para sua autoconstituição, mas que nela se autocomunica, na sua liberdade e amor. Hegel identificava conteúdo e forma na revelação histórica de Deus confundindo-as. Pensava que, na revelação, Deus se manifesta totalmente como é em si; e via esta manifestação como uma necessidade em Deus.<sup>48</sup> Bruno Forte se opõe a Hegel nesta forma de pensamento, afirmando que a revelação é ato livre e soberano de Deus:

A “*Offenbarung*” não é um ato livre, mas sim um momento constitutivo do divino. Ora, se Deus é necessário ao ato de revelação, porque por força de seu ser Espírito não pode não revelar-se, a revelação não tem mais nada da gratuidade, da surpresa, da liberdade, que o testemunho bíblico reconhece. A revelação torna-se um destino da necessidade: Deus não se autodestina, mas é destinado; Deus é escravo da própria lei de seu ser, prisioneiro das exigências constitutivas de sua própria natureza.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Cf. Ibid., pp. 50-54.

<sup>48</sup> Cf. Id., *Rivelazione: Parola, Silenzio, Incontro*. In *Ho Theologos* 9 (1991), pp. 19-40; Id., «*Offenbarung*» aut «*Re-velatio*»? Dalla Scrittura alla Parola ed al Silenzio di Dio. In *Archivio di Filosofia* 60 (1992), pp. 389-402; Para aprofundamento, consultar HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*.

<sup>49</sup> FORTE, B., *À escuta do Outro*, pp. 21-22.

Forte percebe que a reflexão de Deus não se limita à reflexão da relação entre Deus e história, mas à relação de Deus consigo mesmo, enquanto comunhão de pessoas. Entre as pessoas divinas há uma alteridade que independe da história do homem e do mundo. Há uma história de amor que não é fruto do raciocínio ou da história humana, mas, antes, história absoluta que, por sua liberdade e gratuidade, possibilita a história humana. E, por isso, busca refletir sobre a revelação – a intercomunicação entre a história divina e a humana, preservando-as do perigo da confusão entre ambas –, entendendo-a como ato livre de Deus de comunicar-se a si mesmo a nós, em Jesus Cristo:

É preciso mostrar como a revelação é verdadeiramente ato do Deus vivo, da Santíssima Trindade e, ao mesmo tempo, como ela não esgota as profundezas de Deus, a transcendência do seu inesgotável mistério, no qual unicamente pode residir a absoluta liberdade da sua iniciativa de se comunicar ao homem. Em outras palavras, se o Deus trinitário se pronunciasse totalmente no ato revelador, se a Trindade econômica esgotasse totalmente a Trindade imanente, então o ‘Deus absconditus’, o Deus em si seria diluído no horizonte do ‘Deus revelatus’, do ‘Deus por nobis’, que é o mesmo horizonte do mundo dos homens.<sup>50</sup>

Crítico ao “vice-versa” do axioma rahneriano (a Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa<sup>51</sup>), o qual, segundo ele, poderia propor uma dissolução do divino no terreno, aprisionar a Trindade na história e, com isto, suprimir a transcendência divina na revelação, Forte procura salvaguardar a transcendência divina de modo que a Trindade imanente não seja reduzida à Trindade econômica.<sup>52</sup> Segundo ele, por mais que o Mistério Trinitário apresente-se como – e é – Mistério de Salvação, não pode ser reduzido a uma contingência histórica, mas, antes, deve ser percebido como Mistério insondável; fonte, no amor e na liberdade, de todo o mundo criado.

Embora se observe a pertinência da reflexão de não compreender a economia como um dizer tudo sobre o Mistério, entende-se que o “vice-versa” do axioma não traz prejuízo à fé se visto no conjunto da reflexão de Rahner, o qual está mais preocupado em enfatizar a comunicação de Deus entre os homens, do que refletir sobre o mistério da Trindade imanente, não submetendo, em momento algum, a

<sup>50</sup> Ibid., p. 55.

<sup>51</sup> RAHNER, K., *O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação*. In *MS II/1*, p. 293.

<sup>52</sup> Cf. FORTE, B., *Teologia da história*, p. 55.

imanência à economia, mas, ao contrário, afirmando que a autocomunicação se dá de forma livre e gratuita.<sup>53</sup> Rahner ainda convida a ter presente que a autocomunicação divina não se permite ser apreendida pelo ser humano como uma realidade categorial: Deus é aquele que “não permite que dele se disponha, mas é a instância infinita e muda, que dispõe de nós no momento e todas as vezes que começamos a dispor de alguma coisa”.<sup>54</sup>

No seu livro *Teologia da história*, Bruno Forte se pergunta como elaborar uma teologia da revelação que não seja uma filosofia da revelação de molde idealístico (Hegel), nem uma concepção puramente noética do ato revelativo, que o reduza a uma simples comunicação da verdade sobrenatural, não implicando diretamente uma autocomunicação divina.<sup>55</sup> Trata-se de se questionar sobre a correspondência entre matéria e forma da revelação, entre o revelado e aquele que revela e, ao mesmo tempo, perceber que este Deus que se revela o faz de modo livre e gratuito.<sup>56</sup>

Para tal, faz uso do termo “*revelatio*” o qual indica que, no encontro do mundo divino com o mundo humano, o primeiro não é reduzido no segundo, nem o segundo é dissolvido no primeiro. Afirma que o termo carrega a dialética de abertura e de escondimento, de real autocomunicação e, conjuntamente, da incomensurável grandeza do Mistério, sem deixar-se ser capturável; acrescenta que o prefixo latino “re” tem o sentido de repetição do idêntico, significando, no termo revelação, um “permanecer do véu, até mesmo um colocar do véu mediante a repetição”.<sup>57</sup> Esta afirmação provoca o questionamento sobre a correspondência entre conteúdo e forma de revelação, sobre o modo de como assegurar, de um lado, a verdadeira autocomunicação de Deus e, de outro, a transcendência do Deus que se revela. Em vista de evidenciar esta dialética de abertura e ocultamento, Forte se utiliza das tríades que serão apresentadas a seguir.

<sup>53</sup> Cf. LADARIA, L., *A Trindade: mistério de comunhão*, pp. 11-64.

<sup>54</sup> RAHNER, K., *O dogma repensado*, p. 181.

<sup>55</sup> Cf. ASCIONE, A., *Método ed ermeneutica*. In *Teologia come storia*, p. 35.

<sup>56</sup> Cf. FORTE, B., *Teologia da história*, p. 55.

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, p. 56.

### 3.2.1 Advento, Êxodo e Encontro

Advento, Êxodo e Encontro são as primeiras categorias utilizadas por Bruno Forte para manifestar a autocomunicação de Deus e, ao mesmo tempo, a sua transcendência incapturável. Forte afirma que na revelação se estabelece um “*colloquium salutis*”.<sup>58</sup> Este consiste no encontro do Advento de Deus com o êxodo humano, na relação entre a Palavra da autocomunicação divina e a acolhida do ser humano a esta autocomunicação, na obediência da fé. Encontro realizado, como destaca Ascione, por duas realidades assimétricas: a do Advento divino e a do Êxodo humano.<sup>59</sup> Na reflexão fortiana, Êxodo indica a existência humana aberta ao evento da revelação, o qual carrega em si a dimensão histórica, a experiência da dor e do sofrimento que o ser humano faz em sua vida, experiência de dor esta que abre o ser humano à pergunta sobre o Transcendente.<sup>60</sup> Forte concebe que a experiência da contingência humana com todos os seus limites põe o ser humano diante da questão de Deus, ou seja, leva-o à procura do sentido profundo de sua existência.

Esta condição de procura, de êxodo, se encontra com o Advento divino, com a vinda de Deus ao coração humano, na pessoa de Jesus Cristo – encontro dado por uma mediação, como todas as demais experiências humanas<sup>61</sup>. Jesus é o Mediador entre a humanidade e Deus: “Quem crê em mim, não crê em mim, mas naquele que me enviou” (Jo 12,44); “Quem me acolhe, acolhe aquele que me enviou” (Jo 13,20); “A palavra que ouviste não é minha, mas do Pai que me enviou” (Jo 14,24). O encontro com Cristo, por sua vez, é mediado por outra instância: a eclesial. A Igreja é a mediação, o lugar no qual o ser humano, na sua condição de êxodo, pode fazer o encontro com o Deus que vem ao seu encontro, mediante Jesus Cristo. Nela atua o Espírito Santo que conduz os crentes à Verdade (cf. Jo 16,13). O êxodo humano se encontra, assim, com o advento divino, que toca a condição humana e permite o estupor e a maravilha da adoração do Deus revelado no escondimento e escondido na revelação, de forma que

<sup>58</sup> Cf. Ibid., pp. 143-146.

<sup>59</sup> Cf. ASCIONE, A., *Metodo ed ermeneutica In Teologia come storia*, pp. 36-41.

<sup>60</sup> Cf. FORTE, B., *La parola della fede*, pp. 10-13.

<sup>61</sup> Para aprofundar sobre isto, consultar BERGER, P.; LUCKMANN, T., *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*.

“escutar o Silêncio do Advento é permanecer no santuário da adoração, deixando-se amar pelo Deus revelado e escondido e atraído a Ele através da insubstituível e necessária mediação do Verbo”.<sup>62</sup>

A noção da condição exodal do ser humano é desenvolvida por Forte a partir de dois grandes expoentes: Karl Rahner e Emmanuel Lévinas<sup>63</sup>. Rahner apresenta o ser humano como abertura ao Mistério Santo, o “ouvinte da Palavra”. Para Rahner, o ser humano é ser de abertura ao transcendente, é sujeito objetivamente estruturado em seu ser para o encontro com a transcendência: “o homem é o ente que na sua história deve aguçar os ouvidos a uma eventual revelação histórica de Deus através da palavra humana”<sup>64</sup>. Com isto, Rahner mostra o ser humano como ser de relação transcendental, que se realiza enquanto pessoa e sujeito nesta relação, que não é feita somente por uma parte sua – como foi entendido pela teologia escolástica ao tratar da alma imortal, numa compreensão dualista que, na verdade, é da Filosofia grega e não propriamente uma compreensão cristã –, mas pelo ser humano inteiro enquanto uma unidade.<sup>65</sup> Esta experiência subjetiva permite ao ser humano perceber que não é o ser em sua plenitude, pois “justamente enquanto ele se pergunta pelo ser, revela-se como não sendo simplesmente o ser, a questionabilidade implica distância e, portanto, o ente que pergunta não é o ser”<sup>66</sup>. O ser humano compreende-se como finito e que está diante de um horizonte mais amplo, sentindo-se tocado por este horizonte maior – experiência chamada por Rahner de transcendental.<sup>67</sup> No entanto, há de se ter claro que este mesmo ser humano pode esquivar-se desta experiência, seja por ingenuidade, não encontrando tempo para tal; seja por se perguntar por este transcendente, mas não permitir uma possibilidade de resposta para o mesmo; ou, ainda, por querer, de fato, ignorar a experiência transcendental. Verifica-se que a negação da experiência transcendental não é a prática de uma autêntica liberdade e responsabilidade, mas, sim, “uma possibilidade da liberdade que ao mesmo

<sup>62</sup> Cf. FORTE, B., *La Parola della Fede*, p. 24.

<sup>63</sup> Id., *Teologia da história*, pp. 69-81.

<sup>64</sup> Cf. RAHNER, K., *Uditori della parola*. Roma, p. 208.

<sup>65</sup> Cf. RAHNER, K., *Curso fundamental da fé*, pp. 39-44.

<sup>66</sup> OLIVEIRA, *Filosofia transcendental e religião* In FERNANDES, R. M., *O ser humano: local do encontro com Deus*, p. 30.

<sup>67</sup> Cf. RAHNER, K., *Curso Fundamental da fé*, pp. 33.

tempo sempre representa algo de falho, descarrilhado, malogrado, algo que, por assim dizer, é autodestrutivo e autocontraditório”.<sup>68</sup>

A experiência do “Outro” na experiência transcendental é, de fato, única e inexprimível e há que perceber sempre a diferença entre aquilo que a palavra quer expressar e a experiência em si. No entanto, necessita-se de uma palavra que venha expressar este “Outro” com quem nos relacionamos. Para isso, utiliza-se a palavra “Deus”,

o “Inefável”, o “Sem nome”, o que não aparece no mundo designado como um componente dele; o “Silencioso” que está sempre aí e sempre pode passar despercebido e não ser ouvido (...) aquele que não pode designar-se por uma palavra (...) e em consequência, só é inteligível dentro de um campo de palavras ou jogo de linguagem.<sup>69</sup>

Destarte, se percebe que a autocomunicação divina não se permite ser apreendida pelo ser humano como uma realidade categorial. Deus, na revelação, continua sendo mistério insondável, não se autocomunica por solidão ou qualquer forma de carência, mas, ao contrário, se autocomunica por ser absolutamente feliz e realizado.<sup>70</sup>

Lévinas desenvolve a “assunção do Outro” na sua reflexão sobre a dimensão transcendental do ser humano. Percebe o outro como o lugar do encontro com o Outro e não somente um caminho, uma mediação.

O outro é exatamente o lugar da verdade metafísica, indispensável para o meu relacionamento com Deus. Não possui, de fato, o papel de mediador. O outro não é a encarnação de Deus, mas é exatamente por meio da sua figura na qual ele se mostra desencarnado, a manifestação da majestade com que Deus se revela.<sup>71</sup>

Neste sentido, Lévinas permite compreender os diversos textos da Sagrada Escritura que apresentam o outro como aquele lugar no qual Deus é encontrado.<sup>72</sup> Para Forte, é esta abertura ao rosto do Outro, a percepção do outro ao meu lado, que possibilita o encontro com o Outro:

<sup>68</sup> Ibid., p. 128.

<sup>69</sup> Ibid., p. 63.

<sup>70</sup> Cf. RAHNER, K., *Curso fundamental da fé*, pp. 152-153.

<sup>71</sup> LÉVINAS, E., *Totalidade e infinito*, p. 78.

<sup>72</sup> O texto mais denso neste sentido é o de Mateus 25.

Relacionando-se com o outro sem correlação, amando o próximo por pura gratuidade, vivendo a responsabilidade pelos outros sem a preocupação com a reciprocidade, o sujeito não só está sendo diferente, mas também atinge o ‘diferente do ser’ (...) se deixa atingir pelo advento do Outro, não como objeto morto, mas como o Deus vivo<sup>73</sup>.

O outro é o lugar do possível êxodo do amor em direção ao Outro, sem espera de retribuição. É a superação da subjetividade fechada em si mesma, em direção a uma subjetividade aberta na qual o encontro seja possível. Desta forma, imbuído da contribuição destes dois autores, Forte indicará que a antropologia transcendental e a ética convergem para a experiência fundamental do ser humano – a experiência da fé. A abertura presente no ser humano ao mistério último, que é “ser para fora”<sup>74</sup>, e o encontro com o outro tornam possível o encontro com o Outro – experiência “que não deixa o homem da forma em que o encontrou: ela é transformadora, abaladora, inquietante e, justamente por isso, verdadeiramente libertadora”.<sup>75</sup> O advento divino é realizado a partir da valorização de um ponto de contato por Deus mesmo criado e colocado na criatura: a razão.<sup>76</sup> Ela é o pressuposto para a autocomunicação sobrenatural de Deus, como se discorreu no primeiro capítulo desta tese. Já o Concílio Vaticano I apresentava a possibilidade de o ser humano conhecer a Deus por meio da criação<sup>77</sup> e se por um lado, dirige uma crítica ao racionalismo, por outro, afirma o perigo do fideísmo e defende a integralidade do ser humano em todas as suas dimensões.

Com sua teologia Forte apresenta a importância de se perceber que o ser humano é vocacionado a acolher, com todo o seu ser, o Advento de Deus na história por meio da pessoa de Jesus Cristo:

É Cristo a plenitude escatológica dos tempos, o lugar puro do Advento, a única verdadeira novidade debaixo do sol da história e, por isso mesmo, a norma e medida última de acordo com a qual se deve confrontar tudo o que é penúltimo: é ele, e somente ele, o Senhor da existência pessoal e coletiva da humanidade.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, pp. 178-179.

<sup>74</sup> Id., *L’eternità nel tempo: saggio di antropologia ed etica sacramentale*, p. 31.

<sup>75</sup> Id., *Teologia da história*, p. 145.

<sup>76</sup> Cf. Ibid., p. 150.

<sup>77</sup> “A santa madre Igreja sustenta e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, a partir das coisas” Concílio Vaticano I, *De rev.* in DH 3004.

<sup>78</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, p. 31.

Cristo é o lugar do Advento de Deus, o lugar no qual Deus se tornou acessível ao ser humano, enquanto mistério a ser acolhido no coração humano. É a novidade de Deus que reporta o ser humano ao amor do Pai, pela graça do Espírito Santo. Em Cristo, o ser humano encontra o Caminho para o Pai, a possibilidade de se relacionar com o Deus vivo, em uma condição filial e amorosa, e reconfigurar a sua existência a partir deste encontro:

Sempre que o êxodo da condição humana se abrir para o Advento, cumprir-se-á o milagre da vida nova e as humildes histórias de alegria e dor, de contradição e pecado, serão transformadas em história de salvação.<sup>79</sup>

É encontro restaurador, de reconciliação do ser humano com Deus, consigo mesmo, com os outros e com todo o cosmo; oportunidade da graça da renovação interior e exterior que possibilita ao ser humano encontrar a sua felicidade. A condição humana possui a pretensão de ir além de si mesma, que a faz aberta ao Mistério.<sup>80</sup> A abertura do ser humano ao Mistério de Deus possibilita a chegada deste Advento, mediante o Encontro. O “lugar” onde o êxodo humano acolhe o Advento divino é a fé<sup>81</sup> – que não é posse ou certeza, mas luta e agonia, como se lê no profeta Jeremias: “Tu me seduziste Senhor e eu me deixei seduzir” (Jr 20,7.9) – lugar no qual se vivem as “noites escuras”, como dizem os místicos.<sup>82</sup> Refere-se à experiência de abandono vivida na atitude de confiança em meio às imperfeições da vida humana, de forma especial a morte, assumida pelo próprio Jesus na sexta-feira da Paixão:

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.<sup>83</sup>

A vida humana assumida por Deus, até a radicalidade, em Jesus de Nazaré concretiza o encontro entre o mundo divino e o humano e permite a teologia trinitária da revelação: “o que serve de base para semelhante teologia trinitária da

<sup>79</sup> Ibid., p. 31.

<sup>80</sup> Id., *Una teologia per la vita*, p. 133.

<sup>81</sup> Cf. Id., *La parola della fede*, pp. 27-28.

<sup>82</sup> De forma especial, ver JOÃO DA CRUZ, S., *Obras completas*.

<sup>83</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, p. 10.

revelação não é a força de argumentação de uma dedução conceitual, mas a novidade inquietadora e subversiva do advento divino no êxodo humano”.<sup>84</sup> O êxodo humano nos reporta ao Advento divino, que vem ao nosso encontro, subvertendo os nossos questionamentos e certezas e fazendo-nos perceber que tudo aquilo que pensamos sobre Deus não passa de uma reflexão limitada. A condição exodal permite perceber que o Advento não esgota o Mistério, que a Palavra remete ao encontro com o Silêncio, fonte de toda a vida.

### 3.2.2 Silêncio, Palavra e Encontro

Através das categorias Silêncio, Palavra e Encontro, Forte recupera a tradição bíblica e patrística no intuito de apresentar a revelação como ato da Santíssima Trindade, que se autocomunica a nós, sem esgotar, contudo, as suas profundezas. Consciente da dificuldade de comunicar a relação entre o mundo divino e o mundo humano, sem dissolver o mundo divino no mundo humano – problema do idealismo hegeliano – e, de igual forma, sem perder a autonomia do mundo, elabora uma teologia da revelação, munido de um aparato conceitual e linguístico que permite a relação entre os dois mundos, sem, contudo, confundi-los. Fundamenta sua teologia na revelação bíblica, segundo a qual Deus se apresenta uno e trino, e percebe aí uma verdadeira autocomunicação do Deus Trino na história humana, um verdadeiro encontro entre Deus e história humana. Entende que esta não é apenas uma imagem de Deus, mas o Deus mesmo que se revela como é: Trindade Santa. Tem, no entanto, a clareza de que este autocomunicar-se histórico de Deus não diz tudo sobre Deus – o *Deo absconditus* não é resolvido no *Deo revelatus*. Neste sentido é que vai apresentar um Silêncio para além da Palavra.

### SILÊNCIO

Por Silêncio divino, Bruno Forte entende a imanência do Mistério de Deus. Refere-se à “Não-palavra, a ulterioridade misteriosa e primordial da qual a Palavra provém e junto à qual a Palavra estava e ainda está na história eterna de

---

<sup>84</sup> Cf. Ibid., p. 59.

Deus”. O Silêncio de início, do qual provém a Palavra que estava com ele desde o Princípio (cf. Jo 1,1), é, no Novo Testamento, identificado com o Pai de Jesus. E Jesus, a Palavra feita carne (Jo 1,14), que nos remete ao Silêncio da origem, é o Deus visível que nos remete ao Deus invisível (cf. Cl 1,15; 2Cor 4,4; Hb 1,3), Aquele que nos remete ao Pai amoroso e nos ensina a viver em comunhão com ele. É por meio da Palavra que se fez carne que é possível o dom da fé, uma vez que a fé nasce da escuta (cf. Rm 10,17). Escutar a Palavra de Cristo é ir para além desta Palavra, é direcionar-se à profundidade do Mistério para o qual esta Palavra aponta, conforme já dizia Santo Inácio de Antioquia: “quem possui realmente a palavra de Jesus também percebe o seu silêncio, para que seja perfeito, para que opere através das coisas de que fala e seja reconhecido por meio daquelas coisas sobre as quais se cala”.<sup>85</sup> Neste lançar-se para além da Palavra, tem-se, no ato revelador, não somente um retirar o véu, mas também um colocar o véu. No ato revelador, Deus, ao mostrar-se, se retrai; no seu revelar-se, se oculta. Forte faz analogia ao pensamento de Dionísio, o Areopagita, com a tríplice via.<sup>86</sup> Na via negativa, se percebe que o Silêncio se apresenta como a Não-Palavra, a negação da Palavra. Se a Palavra é gerada no Silêncio, o Silêncio é o “Não-gerado”<sup>87</sup>. É aquele do qual o Filho recebe o nascimento e o Espírito a processão e que não tem origem em nenhum.<sup>88</sup> Santo Tomás de Aquino afirma que o que mais caracteriza a pessoa divina do Pai é a “inascibilidade”: “a pessoa do Pai não pode ser descrita pelo fato de ser proveniente de outro, mas pelo fato de que não provém de nenhum; desta forma o ponto de vista que a caracteriza é a inascibilidade”.<sup>89</sup> Esta via negativa, este modo de falar do Pai negando, está presente na primitiva liturgia: “ao Rei dos séculos, ao Deus incorruptível, invisível e único, honra e glória pelos séculos dos séculos. Amém” (1Tm 1,17).

<sup>85</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Efes.15,1-2*. In ARNS, P. E., *Cartas de Inácio de Antioquia*.

<sup>86</sup> Cf. DIONÍSIO AREOPAGITA, *De div.nom.* VII/3: PG 3,860-872 In FORTE, B., *Teologia da história*, p. 64.

<sup>87</sup> Cf. ORÍGENES, *Joan.* II 10,75: PG 14,128. In FORTE, B., *Teologia da história*, p. 63.

<sup>88</sup> Cf. Concílio de Toledo (675) In DH 525. Neste mesmo sentido, S. Basílio afirma: “Nós confessamos que o Pai não é gerado, não é criado, mas é não-gerado. De fato, ele, do qual o Filho recebe o nascimento e o Espírito a processão, não tem origem em nenhum”. Cf. *Epis.* 128,3: PG 32, 549.

<sup>89</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, S., *Suma teo.* I parte I, qu. 33, par. 4. p. 574- 577.

Nesta perspectiva, Forte afirma que o Silêncio é trevas:

Se a Palavra é ícone, porque é presença e comunicação do infinito e eterno dentro das coordenadas do espaço e do tempo, o Silêncio, por sua vez, é trevas, é o invisível mais além do visível, do qual a imagem provém e ao qual nos remete.<sup>90</sup>

Se, por um lado, a via negativa revela o Silêncio para além da Palavra, para além do que foi revelado, há outro caminho, chamado de via positiva, que consiste em avançar em direção ao Silêncio, elevando ao máximo todas as perfeições encontráveis na Palavra.<sup>91</sup> Consiste em perceber a consubstancialidade do Filho em relação ao Pai, destacando a identificação entre a Palavra e o Silêncio, ou seja, valorizar o evento da revelação como um remeter ao Silêncio do Pai, do qual a revelação é feita por meio da Palavra. E ao remeter a este mistério Forte, faz percebê-lo como Mistério de Amor: “aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor. Nisto se manifestou o amor de Deus por nós: Deus enviou o seu Filho único ao mundo para que vivamos por ele” (1Jo 4,8s). No silêncio do Pai em entregar a nós o seu Filho único, de forma especial no Silêncio da Cruz, contemplamos que Deus é amor. Amor daquele que se entrega (“Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” 1Jo 15,13) e amor daquele que o entrega (“Deus é amor” 1Jo 4,8.16). Se a via negativa leva a perceber o Silêncio como trevas, incapacidade humana de conhecer, a via positiva revela que o Silêncio é o Amor.

A via dialética revela que a Palavra provém do Silêncio e para ele retorna. Por meio da Palavra, que tem sua origem no Silêncio – origem de toda a divindade<sup>92</sup> –, se percebe que toda a criação também provém do coração do Pai e a ele retorna.<sup>93</sup> A Palavra mostra que o Silêncio primordial está na origem da vida divina e humana e que, a criação está intimamente relacionada a Cristo, a Palavra do Pai (cf. Cl 1,16).

Destarte, se percebe que a revelação sem a presença da noção de Silêncio é vazia de significado e incorre no risco de enganar-se pretendendo abarcar a

<sup>90</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, pp. 66-67.

<sup>91</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68.

<sup>92</sup> Cf. Concílio de Toledo XI (675), *De Trin. div.* In DH 525.

<sup>93</sup> Cf. FORTE, B., *Teologia da história*, p. 72.

imanência divina. Neste sentido, Forte afirma o fracasso da ontoteologia, na qual Deus não é escutado como Silêncio, como o Totalmente Outro, incapturável à razão humana.<sup>94</sup> Sem o Silêncio, a Palavra perde sua Origem, sua pátria, e sua missão de abrir-nos ao Silêncio, do qual é a única porta.<sup>95</sup> O Silêncio do ser possibilita perceber um silêncio que é dado na história, do qual Auschwitz é símbolo, pois nele escuta-se o silêncio dos campos de concentração, nos quais os judeus são feitos vítimas, vivendo a noite escura; escuta-se o silêncio dos espectadores que assistem a tudo sem nada fazer, pecando pela omissão (Lv 5,1); e, por fim, o silêncio de Deus. A Teologia, por sua vez, é conclamada a perceber o silêncio divino diante das vítimas e a dizer algo, a partir das Sagradas Escrituras, que, por sua vez, apontam ao silêncio de Deus: Deus é aquele que passa, não no furacão ou no terremoto, mas na brisa suave (1Rs 19-11-13) que se esconde (Is 45,15), ainda, daqueles que afirmam já ter visto sua face (Is 6,1).

Bruno Forte esclarece que esta experiência psicológica da ausência de Deus reporta a um “nível metafísico”, àquele da percepção da “Presença ausente”, de experimentar que os caminhos de Deus não são apenas os da palavra e da resposta, mas, também, os do silêncio e do ocultamento, que inquietam e provocam.<sup>96</sup> Tal provocação mostra que o silêncio de Deus é espaço para a liberdade do ser humano.<sup>97</sup> É no silêncio divino, e não apesar dele, que a liberdade e a dignidade humana se manifestam:

Os tempos do silêncio divino são os tempos da liberdade humana, porque, dentro da sua dolorosa ambiguidade, deixam o homem sozinho diante das suas escolhas, totalmente livre em relação ao Deus que se retrai no silêncio, mas de maneira alguma abandonado por este silencioso Senhor, que muitas vezes exatamente no silêncio vai traçando os caminhos de sua providência.<sup>98</sup>

O Deus que se revela na tradição judaico-cristã, o Deus do Silêncio é o Deus da liberdade, no qual o ser humano é chamado a esperar: “Eu confio no Senhor, que escondeu o rosto à casa de Jacó, e espero nele” (Is 8,17). Deus se retrai, fica

<sup>94</sup> Cf. Id., *La parola della fede*, pp. 29-42.

<sup>95</sup> Cf. Id., *Teologia da história*, pp. 73-74.

<sup>96</sup> Cf. Ibid., p. 89.

<sup>97</sup> Cf. Id., *Le “imperfezioni” di Dio. L’ “evangelium Crucis” e il sacro come rovescio di Dio*, in *Aspremas* 39 (1992), pp. 323-340.

<sup>98</sup> Id., *Teologia da história*, p. 91.

obsuro ao ser humano a fim de que este possa assumir a sua história com todas as decisões e consequências destas decisões. Trata-se da mais pura gratuidade, a qual suscita a vivência da gratuidade humana.

Com a categoria teológica “Silêncio”, Bruno Forte recupera a teologia bíblica. Nela se vê que o Advento de Deus é precedido de um silêncio: “quando o Cordeiro abriu o sétimo selo, houve no céu silêncio durante cerca de meia hora” (Ap 8,1); “Silêncio em sua presença, terra inteira!... Eloá vem de Temã, e o Santo do monte de Farã” (Hab 2,20b; 3,3); “Silêncio diante do Senhor Javé, pois o dia de Javé está próximo” (Sf 1,7); “Silêncio toda carne diante de Javé! Sim, ele se levanta em sua morada santa” (Zc 2,17). Ao advento de Deus se faz necessária uma atitude de escuta atenta, que indica o Silêncio divino: “o silêncio porém, é assim porque ele é eco de outro Silêncio, aquele em que o mistério ficou envolto por séculos (cf. Rm 16,25), aquele de onde a Palavra procede na eternidade e no tempo”.<sup>99</sup> O silêncio terreno apresenta-se, assim, como acolhimento e preparação ao Silêncio que se faz presente por meio da Palavra.

Esta categoria “Silêncio” é propícia para o período atual da humanidade, marcado pela crise das ideologias, fruto do falimento das pretensões totalizantes da razão absoluta. No contexto de crise das palavras mostra-se a importância de se redescobrir o Silêncio.<sup>100</sup> Ele se constitui elemento fundamental de preparação à revelação Trinitária de Deus. Escutar o Silêncio é escutar o Verbo de Deus. Daí as afirmações bíblicas: “Ninguém vem a mim, se o meu Pai, que me enviou, não o atrair” (Jo 6,44); “Quem crê em mim, não é em mim que crê, mas em quem me enviou, e quem me vê, vê aquele que me enviou” (Jo 12,44); “quem me recebe, recebe aquele que me enviou” (Jo 13,20); “a Palavra que ouvís não é minha, mas do Pai que me enviou” (Jo 14,24). O Pai nos atrai ao seu Filho, que é, por sua vez, caminho para o Pai (cf. Jo 14,6), uma vez que o evento de revelação tem o seu endereçamento à pessoa do Pai.<sup>101</sup> Jesus, a Palavra encarnada, é a porta pela qual passam as ovelhas (Jo 10,7); Luz que nos possibilita ver a Luz (Jo 1,9); e que nos dá acesso ao Pai (Jo 14,6). O acolhimento do Filho e do Pai realiza-se por

<sup>99</sup> Ibid., p. 95.

<sup>100</sup> Cf. Id., *La rivelazione della Parola e del Silenzio*. In *Studia Patavina* 44 (1997), pp. 607-608.

<sup>101</sup> Cf. Id., *Teologia da história*, p. 97.

meio do Espírito, o qual guia à verdade total e completa (cf. Jo 16,13), atualizando e levando à plenitude o conhecimento de todas as coisas: “quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à Verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras” (Jo 16,13s). Desta forma, o silêncio mostra-se como preparação à dialética trinitária do evento da revelação.

## PALAVRA

A Palavra, desde os primórdios do Cristianismo, é identificada com o Filho eterno do Pai:

No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito (...). E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto do Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade (cf. Jo 1,1-5,14).

João identifica a pessoa do Filho eterno com a Palavra que se fez carne em Jesus de Nazaré. Este “estar com Deus” e “ser Deus”, na Tradição, é entendido como a diferenciação entre as pessoas divinas e, ao mesmo tempo, a igualdade entre elas no plano do ser, como já afirmava o Concílio de Nicéia (325) sobre a “consustancialidade” do Filho em relação ao Pai.<sup>102</sup> Este afirma a igualdade de condição entre o Pai e o Filho, que se fez homem em Jesus de Nazaré. Mais tarde, o Concílio de Calcedônia (451), precisou a relação entre a divindade e a humanidade na pessoa do Filho<sup>103</sup>, expressando as duas naturezas do Verbo encarnado como também a relação de descontinuidade, de continuidade e de

<sup>102</sup> “[Cremos] em um só Senhor Jesus Cristo Filho de Deus, nascido unigênito do Pai, isso é, da substância do Pai, Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, nascido não feito, de uma só substância com o Pai (o que em grego se diz *homousion*), por meio do qual foram feitas todas as coisas que <há> no céu e as na terra”. Concílio de Niceia (325), *Sym.Nic.* In DH 125.

<sup>103</sup> “Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse um só e mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na humanidade e perfeito na divindade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, <composto> de alma racional e de corpo, consustancial ao Pai segundo a divindade e consustancial a nós segundo a humanidade, (...), um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas sem mistura nem transformação, sem confusão, sem mudança, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguarda a propriedade de cada natureza e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas o único e mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo”. CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA (451), *De duab.*, In DH 301-302.

unidade que é realizada no nível mais alto da Pessoa;<sup>104</sup> o que evidencia perceber o homem Jesus de Nazaré como encarnação do Filho eterno e, por isso, tudo o que ensinou e realizou trata-se não apenas de palavras e obras humanas, mas divinas, ou seja, verdadeira autocomunicação de Deus.

A relação de descontinuidade entre o humano e o divino em Jesus Cristo é sinalizada com as expressões “sem mistura, nem transformação”, com as quais se afirma a assimetria entre o céu e a terra. Daí Forte afirma que não há confusão entre a Palavra encarnada e a transcendentalidade de Deus: “para além da Palavra encarnada, continua existindo o silêncio do Verbo, a transcendência do Filho eterno, inacessível à captação do conhecimento humano”;<sup>105</sup> o que equivale a dizer que, na encarnação do Filho eterno, a transcendentalidade não é perdida, o “*Deus absconditus*” não é menor que o “*Deus revelatus*”, a autocomunicação não exaure o mistério.

A relação de continuidade é verificada através dos adjetivos indivisíveis e inseparáveis. Com estes, Calcedônia indica a unidade entre as duas naturezas do Verbo encarnado, a divina e a humana. Apresentando a unidade entre o céu e a terra em Jesus de Nazaré, o Concílio rebatia a concepção nestoriana e afirmava esta unidade a fim de que a salvação do ser humano pudesse ser contemplada.

Esta descontinuidade e continuidade ocorrem, segundo o mesmo Concílio, na pessoa e na única hipóstase divina<sup>106</sup>. Consiste em ressaltar a fé cristã no Filho de Deus, da mesma natureza do Pai, que, em determinado momento histórico, “assume a natureza humana unindo-a a si sem mistura com o divino ou absorção por ele, em nível de profundidade ontológica completamente irreduzível à simples convergência moral”,<sup>107</sup> afirmando assim, a unidade da pessoa em Jesus Cristo, no sentido tradicional deste conceito.<sup>108</sup> Jesus é o Filho eterno do Pai, gerado antes de todos os tempos, que vive na comunhão do Pai desde sempre, como posteriormente explicitará, de forma mais clara, o XI Concílio de Toledo (675)<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Cf. FORTE, B., *Teologia da história*, p. 107.

<sup>105</sup> Ibid., p.108.

<sup>106</sup> Cf. Concílio de Calcedônia, *De duab.*, In DH 302.

<sup>107</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, p. 114.

<sup>108</sup> Sobre a problemática moderna do conceito de pessoa, verificar RAHNER, K., *O Deus trino, fundamento transcendente da história da salvação* In MS II/1, pp. 344-352.

<sup>109</sup> “Professamos também que o Filho é nascido da substância do Pai, sem início, antes dos séculos, porém não criado, pois nem o Pai existiu jamais sem o Filho, nem o Filho sem o Pai. E, contudo, o

O ser gerado eternamente é predicado do Filho, que nasce de outro por filiação<sup>110</sup> O Filho é o Verbo nascido do Pai, é a Palavra que nasce do Silêncio. É Palavra que vem a nós a fim de que possamos acolher, por meio dela, o Pai eterno. É a possibilidade de sermos – como Ele – aqueles que acolhem a filiação do Pai. Neste sentido é que a Palavra diz que quem acolhe o Filho, acolhe o Pai: “quem me recebe, recebe aquele que me enviou” (Jo 13,20). O Filho é a mediação entre o Pai e a humanidade. É a ponte que une a extremidade do mundo divino à extremidade do mundo humano.

O Filho eterno do Pai veio ao nosso mundo, de modo que se relacionar com o Verbo encarnado é relacionar-se com o Filho eterno e, por consequência, relacionar-se com o Pai. A Palavra eterna do Pai se fez linguagem humana a fim de que Deus pudesse se autocomunicar ao ser humano. Neste sentido, Forte apresenta a diferença entre o conceito platônico de linguagem e o conceito cristão de linguagem:

A linguagem é entendida como mero e simples instrumento, numa relação apenas convencional ou no máximo imitativa para com a coisa: é o conceito platônico. A linguagem é vista como reveladora da coisa, a qual através dela se torna presente sem, porém, se diluir nela, antes perenemente a transcende: é o conceito da teologia cristã do Verbo.<sup>111</sup>

Aqui se percebe, na revelação, o problema da correspondência entre a palavra e a coisa em si.<sup>112</sup> Na concepção da linguagem como simples instrumento, a questão da coexistência real não é vislumbrada, reduzindo-se a linguagem a uma correlação meramente extrínseca. Por outro lado, na concepção da linguagem como constitutiva da coisa, o evento linguístico será concebido como evento da coisa mesma, como possibilidade de compreensão total do revelado. Entre estas duas concepções, Bruno Forte apresenta uma terceira, na qual, pela linguagem, o

---

Pai não é do Filho como o Filho é do Pai, pois o Pai não recebeu a geração do Filho, mas o Filho do Pai. O Filho é, portanto, Deus pelo Pai, o Pai ao invés é Deus, mas não pelo Filho; ele é de fato Pai do Filho, não Deus pelo Filho; este, ao contrário, é Filho do Pai e Deus pelo Pai” XI Concílio de Toledo, *De Trin. div.* In DH 526.

<sup>110</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, S., *Suma teo.* I, Parte I, qu.39, art.8. p. 639.

<sup>111</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, pp. 118-119.

<sup>112</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 119-125. Na verdade, este problema da linguagem em relação à correspondência entre a palavra e a coisa em si não é novo. Basta recordar o problema antigo do termo símbolo na teologia dos sacramentos, que, em relação à eucarística, foi objeto de muitas discussões. Cf. GIRAUDO, C., *Num só corpo*, pp. 203-270.

objeto se torna acessível ao ser humano sem, contudo, ser por ele capturado. Ele percebe que entre a palavra e o objeto, entre o *Deus revelatus* e o *Deus absconditus*, há uma verdadeira alteridade, de modo que é possível falar em autocomunicação de Deus na história humana e, igualmente, verifica que entre palavra e objeto não pode haver uma mera identificação na qual o divino pudesse ser dito na palavra humana, havendo, assim, sempre espaço para o Mistério.

Esta autocomunicação divina se dá por meio da Palavra. Bruno Forte recorda que a expressão “palavra do Senhor” caracteriza a revelação divina no Antigo Testamento, de forma que até mesmo as teofanias estão a serviço da palavra.<sup>113</sup> Deus fala ao seu povo, que é o seu interlocutor, e vai traçando com este uma relação de intimidade por meio desta palavra, que não é dada somente no sentido de “dar uma informação”, mas como um “realizar-se da palavra”. Neste sentido é que Forte salienta a dupla característica da Palavra, a noético-informativa e a dinâmico-consumadora, ao usar o termo *dabar*, que, ao mesmo tempo, indica o conhecimento da vontade de Deus e remete à realização desta palavra.<sup>114</sup> A palavra desenvolve aquilo que anuncia:

Como a chuva e a neve descem do céu e para lá não voltam sem terem regado a terra, tornando-a fecunda e fazendo-a germinar, dando semente ao semeador e pão ao que come, tal ocorre com a palavra que sai da minha boca: ela não volta a mim sem fruto; antes, ela cumpre a minha vontade e assegura o êxito da missão para a qual a enviei (Is 55,10s).

Esta história da Palavra, que se desenvolve nas iniciativas de Deus em dirigir-se ao ser humano e nas respostas dadas pelo ser humano a esta palavra, tem o seu cume na encarnação da Palavra: “Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho” (Hb 1,1s). Ele é a plenitude dos tempos (cf. Mc 1,15), o Verbo que fala as palavras de Deus (cf. Jo 3,34) e que leva a termo a palavra (cf. Jo 5,36; 17,4), realizando em si os dois significados do termo *dabar*. É Ele que cumpre a Palavra da escritura (cf. Lc 4,18-21) e por meio do qual “são oferecidos aos homens tanto o conhecimento do desígnio divino de salvação que se cumpre

<sup>113</sup> FORTE., B. Teologia da história, p. 127.

<sup>114</sup> Cf. Ibid., pp. 127-134.

na história quanto a possibilidade de realizar este desígnio em sua própria vida”.<sup>115</sup> O Verbo encarnado está, desta forma, entre o primeiro e o último Silêncio: o Silêncio proveniente de todas as coisas, Origem, Não-gerado, e o Silêncio de chegada, o Silêncio no qual a Palavra repousa e no qual irão repousar todas as coisas. A partir da Palavra feita carne é possível perceber o Silêncio de Origem e o Silêncio do repouso; a partir dela é possível afirmar que a revelação é trinitária, como já mostra o Novo Testamento:

O aprofundamento trinitário da revelação, desenvolvido já no Novo Testamento, mostra ainda que o termo último da acolhida do evento da revelação não é a Pessoa do Verbo que nela age, mas – nela e através dela – a pessoa do Pai, o Deus escondido no Silêncio, acessível na encarnação do Filho.<sup>116</sup>

Neste sentido, a Palavra não exaure o Mistério, mas faz-nos voltar a ele por meio da escuta contemplativa. Acolher a Palavra é abrir-se ao Silêncio que está além da Palavra pronunciada.<sup>117</sup> Deus, sendo transcendente, não será jamais capturável por nós, mas será sempre o Outro que nossa consciência e linguagem não dão conta. Assim,

o que serve de base para a teologia cristã da revelação não é a lógica dedutiva, mas a contemplação indutiva; um ir mais além da Palavra em obediência a essa mesma Palavra rumo às profundezas de Deus e do futuro da promessa, uma vez que elas se tornaram acessíveis ao homem por meio do Verbo encarnado.<sup>118</sup>

Percebe-se que, ao mesmo tempo em que Deus se revela, ele continua aquele que se vela, é sempre o Outro a ser encontrado, do qual a Teologia, nutrida de vida de fé, busca a face e “tendo-o encontrado, não para de buscá-lo, porque o seu ocultamento suscita o desejo de encontrá-lo e a sua imensidade, o de buscá-lo ainda mais”<sup>119</sup>. Destarte, Bruno Forte afirma que entre o Silêncio e a Palavra há, ao mesmo tempo, uma relação de continuidade e diferença. Sem a continuidade, o Silêncio seria inacessível e a Palavra, vazia. O Verbo é a Palavra do Pai; é o

<sup>115</sup> Ibid., p. 134.

<sup>116</sup> Id., *La parola della fede*, p. 22.

<sup>117</sup> Assim já afirmava São João da Cruz: “O Pai pronunciou uma Palavra, que foi seu Filho, e sempre a repete em um eterno silêncio; por isso em silêncio essa deve ser escutada pela alma.” JOÃO DA CRUZ, S., *Spunti d’amore*, n. 21. In FORTE, B., *La parola della fede*, p. 25.

<sup>118</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, p. 59.

<sup>119</sup> Ibid., p. 59.

Caminho, a Verdade do Pai (cf. Jo 14,6); Aquele que nos dá o acesso ao Silêncio. Por outro lado, sem a diferença, o Silêncio seria resolvido na Palavra e esta seria apenas um conteúdo próprio deste mundo; neste sentido, com a Palavra feita carne, o véu que cobre o Mistério não é tirado e Deus continua a ser o Outro, o Incompreensível, o Incapturável, redescobrimo a dialética já expressa por Dionísio, o Areopagita, quando apresenta a tríplice via: a *via negationis*, a *via eminentiae* e a *via causalitalis*.<sup>120</sup>

A via negativa afirma a diferença, a ausência da luz, a obscuridade da Palavra. Não se trata da afirmação do nada, mas da afirmação do não dito para além do dito, do Não-Gerado para além do Gerado. Enquanto a via negativa mostra a incapacidade do êxodo humano, que se reporta sempre às trevas para além de cada luz e ao Silêncio para além de cada palavra, a via positiva se apresenta como bondade do Amor, que gratuitamente se oferece como fonte de luz para além de cada treva e como Palavra para além de cada silêncio; como autocomunicação divina que supera o abismo entre os dois mundos, o divino e o humano. A via eminente se entende como via causal, reconhece o Silêncio para além de cada palavra e, ao mesmo tempo, reconhece a Palavra, proveniente do Silêncio, que possui a força de elevar todas as coisas ao Silêncio, de permitir a todos o acesso ao Mistério do Pai.<sup>121</sup> Desta forma, por elas é possível perceber a indissolúvel continuidade e a irredutível distinção na relação entre Silêncio e Palavra, como caminho para se chegar ao “além de todas as coisas”.<sup>122</sup>

É somente através dele – Palavra eterna feita carne – que se abrem para nós as profundezas do mistério, não para serem esgotadas e diluídas, mas para serem percorridas nos roteiros respeitosos do silêncio, ricos em escuta e em abertura para a ulterioridade da vida e do mundo.<sup>123</sup>

O Pai “se revelou mediante o seu Filho Jesus Cristo, que é o seu Verbo procedente do Silêncio”<sup>124</sup>, porém esta revelação não esgota a realidade de Deus;

<sup>120</sup> Cf. Id., *La parola della fede*, p. .

<sup>121</sup> Cf. FORTE, B., *L'universo dionisiano nel Prologo della “Mistica Teologia”* In *Medievo 4* (1978), pp. 1-57; *Nos caminhos do Uno*, pp. 11-59.

<sup>122</sup> Cf. Id., *La parola della fede*, pp. 20-22.

<sup>123</sup> Id., *Teologia da história*, p. 6.

<sup>124</sup> S. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Aos Mag.8,2*. In ARNS, P. E., *op.cit.*.

não diz tudo o que Deus é; não elimina o Silêncio de Deus, mas direciona o ser humano para este Silêncio: a Palavra possibilita o Encontro.

## ENCONTRO

Se com a categoria “Silêncio” Bruno Forte ressalta, sobretudo, a pessoa do Pai e com a categoria “Palavra” identifica a pessoa do Filho, com a categoria “Encontro” exprime a pessoa do Espírito Santo.<sup>125</sup> O Espírito é aquele que completa a economia da Palavra, recordando o mistério da mesma e atualizando-a no tempo: “Ele vos conduzirá à plena verdade, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras” (Jo 16,13). O Espírito age na economia salvífica, possibilitando que a encarnação da Palavra se torne acessível, comunicadora ao ser humano: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14,23). É o Espírito que provoca a abertura do coração ao amor de Deus.

A teologia ocidental, de forma especial com Agostinho, tendo a preocupação de salvaguardar a unidade do Deus cristão diante da mentalidade grega, que distingue a unidade da multiplicidade, elabora a teologia do Espírito como vínculo de unidade entre os diversos no seio Trinitário. Do plano da economia do Espírito, que se manifestou como comunhão (cf. 2Cor 13,13), unidade na pluralidade dos carismas eclesiais (cf. 1Cor 12,4), infusão do amor (cf. Rm 5,5), iniciou-se a perscrutar o plano da imanência, do ser do Espírito em si mesmo enquanto Deus. Percebeu-se que, também aí na imanência, é encontro, encontro entre o Pai e o Filho. É entendido como vínculo entre os distintos, intercâmbio mútuo realizado no amor. Segundo Forte, o Espírito é o Encontro entre o Pai e o Filho, encontro de comunhão amorosa entre distintos que não são estranhos entre si, mas se relacionam na gratuidade e na gratidão do amor oferecido e recebido. É no Espírito que o amor circula e se distingue entre amor doado e amor recebido de forma a haver um verdadeiro intercâmbio entre os diversos, mostrando que a verdadeira união não elimina a distinção, mas a eleva e aprofunda.<sup>126</sup>

<sup>125</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, pp. 157-168.

<sup>126</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, p. 163.

Ao caracterizar o Espírito como Encontro, poder-se-ia cair no erro de não perceber a pessoalidade do Espírito. Por este motivo, Forte afirma a pessoalidade do Encontro:

o encontro se caracteriza como “pessoal” no mais elevado grau, a tal ponto que o Espírito não é simplesmente o evento do encontrar-se eterno do Pai e do Filho, mas o Encontro em pessoa, seu amor enquanto recebido pelo Filho e doado pelo Pai<sup>127</sup>.

Descobre-se que o amor que circula entre Pai e Filho é um amor pessoal, é uma pessoa divina, a do Espírito Santo. Pautando-se na teologia agostiniana, Forte afirmará:

Este vínculo personificado, que exprime a comunhão na incansável distinção das Pessoas, pode ser apresentado mediante a categoria do encontro. Ela significa, antes de tudo, a condição para a possibilidade do intercâmbio dialogal entre a gratuidade do Gerador e a gratidão do gerado, porque sem encontro não existe comunicação profunda e real. Significa, por conseguinte, manter as distinções das Pessoas, a rejeição da confusão indiferenciada em que um simplesmente reduza o outro a si mesmo.<sup>128</sup>

Com a categoria Encontro, Forte leva a compreender que o Espírito é a comunhão como também a afirmação dos distintos, sem os quais a unidade, o encontro não se realizaria. O Encontro se distingue do Silêncio porque não é o Silêncio do qual surge a Palavra, não é a Palavra porque não é o gerado do Pai, é, antes, o dar-se recíproco de um e de outro. É neste sentido que Forte, partindo da concepção agostiniana, afirma ser o Espírito Santo também Silêncio, não de origem, mas de chegada, silêncio de comunhão e de paz entre o Silêncio de Origem e a Palavra<sup>129</sup>.

É nesta teologia da reciprocidade de amor, da inter-relação entre o Pai e o Filho, que Bruno Forte se põe a defender o Filioque, que, ao mesmo tempo, põe em evidência a mútua relação entre Pai e Filho e ressalta a centralidade de Cristo, retomando a reflexão de Barth:

<sup>127</sup> Ibid., p. 161.

<sup>128</sup> Ibid., p.161.

<sup>129</sup> “Por que silenciou ele a pessoa do Espírito Santo? Não será porque quando se faz menção de uma Pessoa unida à outra de tal modo integradas na paz que formam uma só deve-se subentender também o mesmo Vínculo de paz, embora sem dizê-lo expressamente?” S. AGOSTINHO, *A Trin.* VI,9,10, p. 228.

É no mistério eterno do ser divino que se deve buscar a razão pela qual ninguém pode vir ao Pai senão por meio do Filho; porque o Espírito mediante o qual o Pai atrai a si os homens também é desde toda a eternidade o Espírito do Filho e é por meio dele que o Pai nos faz participar da filiação divina em Cristo.<sup>130</sup>

O Espírito não é somente encontro entre o Pai e o Filho, mas entre Deus e aquilo que não é divino. É amor que não se resume ao amor doado e ao amor recebido, mas, antes, transborda estas relações, fazendo romper a possível suficiência do face a face<sup>131</sup>, manifestando que “Deus é o Aberto, é comunicação, é fonte de vida e de compartilhamento”.<sup>132</sup> O amor em Deus transborda para além de si, possibilitando existência ao diverso. Este diverso, no entanto, é criado de modo que possa se relacionar com Deus. Neste sentido, Forte se apropria dos estudos de Rahner e Lévinas<sup>133</sup>, como já tratado anteriormente, mostrando que há, no ser humano, uma abertura ao diverso dele, uma capacidade de transcender-se a si próprio, colocando-se em direção ao Outro, abertura que o possibilita sair de si e ir ao encontro do Outro, sem, no entanto, anular-se a si mesmo ou dissolver-se no Outro. Percebe-se, assim, o ser humano como ser espiritual, ou seja, ser que vive a sua vida em tensão contínua rumo ao Absoluto, na sua abertura para Deus.<sup>134</sup> Abertura que, tanto da parte de Deus quanto da parte do ser humano, é realizada na liberdade do amor.<sup>135</sup> Abertura realizada na acolhida da Palavra, que remete àquele ao qual nenhuma figura ou palavra pode comportar, por ser extremamente o Absoluto.<sup>136</sup> Desta forma, o encontro com a Palavra não anula o Silêncio, mas, ao contrário, impulsiona a pessoa em direção a este Silêncio, às profundezas do Mistério, sem, contudo, capturá-lo. Neste mesmo sentido, Lévinas afirma que o outro não é apenas um instrumento, meio para se encontrar com Deus, mas “a manifestação da majestade que se revela”, aquele pelo qual o Outro nos atinge com o seu Advento como Deus vivo e verdadeiro.<sup>137</sup>

<sup>130</sup> BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, 1/1, in FORTE, B., *Teologia da história*, p. 163.

<sup>131</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, p. 165.

<sup>132</sup> DUQUOC, C., *Un Dio diverso*, Brescia, 1987 in FORTE, B., *Teologia da história*, p. 165.

<sup>133</sup> Cf. FORTE, B., *Teologia da história*, pp. 169-181.

<sup>134</sup> Cf. RAHNER, K., *Uditori della parola*, p. 97.

<sup>135</sup> Cf. *Ibid.*, p. 145.

<sup>136</sup> Cf. RAHNER, K., *Uditori della parola*, p. 173.

<sup>137</sup> Cf. LÉVINAS, E., *Di Dio che viene all'idea*, p. 76.

É o Espírito que torna acessível o encontro com Cristo. Ele é o Espírito do Filho, o Consolador (cf. Gl 4,6), que possui tal intimidade com o Filho que se pode afirmar que “o Senhor é Espírito” (2Cor 3,17). Cristo é vivificado pelo Espírito (cf. 1Pd 3,18) e derrama sobre todos o seu Espírito (cf. Jo 1,33; 7,37-39; 14,16.26; 16,7; 20,22; Lc 24,49; At 1,8; 2,17-33) tornando-os pertencentes a ele (cf. Rm 8,9), Corpo de Cristo (cf. 1Cor 12,12s; Rm 8,15). Esta pertença a Cristo por meio do Espírito faz com que o ser humano se aproxime de Cristo e participe igualmente de sua ressurreição (cf Rm 8,11). Sobre este, vem o Espírito de Cristo (cf. Rm 8,9; Fl 1,9). Este mesmo Espírito nos torna filhos de Deus (cf. Rm 8,14.16) e nos conduz ao encontro com o Pai (cf. Gl 4,6; Rm 8,15); encontro no qual é derramado sobre nós, por meio do Espírito, o amor do Pai. (cf. Rm 5,5). O Espírito ainda nos faz abrir-nos a ele próprio. Possibilita-nos o encontro com ele, o Consolador, que concede ao ser humano a virtude da esperança (cf. Rm 15,13), dom do Pai (cf. 2Ts 2,16) que renova plenamente o ser humano (cf. Rm 8,23). O encontro com o Mistério do Deus santo é, neste sentido, proporcionado graças ao Espírito:

O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, isso Deus preparou para aqueles que o amam. A nós, porém, Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundezas de Deus (1Cor 2,9s).

É por meio do Espírito que nos é permitido o acesso ao Deus Trino e o conhecimento de sua graça (cf. 1Cor 2,12). Neste sentido, é possível afirmar que, da mesma forma que o Espírito é o encontro entre as pessoas divinas, é, também, o encontro entre Deus e o ser humano:

O Espírito, encontro divino personificado entre a Palavra e o Silêncio, realiza no tempo o encontro de comunhão e aliança da pessoa humana em sua globalidade com o mistério das Pessoas divinas, o qual se tornou acessível graças à autocomunicação histórica das mesmas que é a revelação.<sup>138</sup>

Este encontro, possível através da revelação, pode ser cada vez mais aprofundado mediante a fé, continuamente aperfeiçoada<sup>139</sup>. É a partir deste

<sup>138</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, p. 185.

<sup>139</sup> DV 5.

encontro proporcionado pelo Espírito que se pode compreendê-lo como Silêncio, como afirma Bruno Forte.<sup>140</sup> Um Silêncio diverso daquele da origem, sendo o Silêncio de futuro da Palavra, no qual ela repousa:

Ele é o Silêncio no qual, na eternidade de Deus, repousa a Palavra saída do fecundo Silêncio do Pai: é a paz entre o Amante e o Amado, o vínculo entre o Verbo e aquele que o pronuncia, o ‘nós’ do qual Silêncio e Palavra se tornam diálogo eterno.<sup>141</sup>

Bruno Forte afirma que o “futuro” da Palavra é, no Novo Testamento, chamado de Espírito Santo, utilizando-se do texto joanino para fundamentar sua afirmação:

É de vosso interesse que eu parta, pois, se eu não for, o Paráclito não virá a vós. Mas se eu for, enviá-lo-ei a vós... Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras (Jo 17,7.13).

Por Silêncio, Forte entende, assim, tanto a pessoa do Pai quanto a pessoa do Espírito Santo, cada qual com a sua peculiaridade própria: uma sendo Silêncio de proveniência, outra sendo Silêncio de retorno. A compreensão de Espírito como Silêncio poderia, a um primeiro momento, parecer sem concordância com a Tradição eclesial, que dá ênfase ao Espírito como o Comunicador.<sup>142</sup> No entanto, pode-se perceber que também o Espírito como Silêncio não está ausente da Tradição. E, neste sentido, Forte dá uma grande contribuição à Teologia ao recuperar a teologia bíblica, como visto anteriormente, e a teologia Patrística, especialmente Santo Inácio de Antioquia, na qual o Espírito é também Silêncio: Silêncio, não de Origem como o Pai, mas silêncio da paz, da caridade, do êxtase<sup>143</sup>, ocasião de experimentar o amor de Deus derramado nos corações humanos (cf. Rm 5,5), vivenciando-o no cotidiano: “filhinhos, não amemos com palavras nem com a língua, mas com ações e em verdade. Nisso reconheceremos que somos da verdade” (1Jo 3,18s). Santo Inácio afirma a importância da prática cristã, de fazer transparecer na vida aquilo que significa ser cristão

<sup>140</sup> Cf. Ibid., pp. 55-62.

<sup>141</sup> Ibid., p. 58.

<sup>142</sup> Basta ver como começa o Catecismo da Igreja Católica quando trata do Espírito Santo. (CIC 687-747). O primeiro parágrafo mostra o Espírito como aquele que conhece os segredos de Deus, os revela, e faz conhecer Cristo.

<sup>143</sup> Cf. FORTE, B., *Teologia da história*, pp. 186-187.

verdadeiramente: “Não somente basta ser chamado cristão, mas é também necessário sê-lo”<sup>144</sup>; “decidi de exortar-vos a proceder em harmonia com o pensamento de Deus”<sup>145</sup>; e, ainda, “É melhor silenciar e ser, ao invés de falar e não ser”.<sup>146</sup> A teologia de Inácio faz perceber, assim, o Silêncio que em nós repousa, que em nós faz morada, que devemos perceber e nos deixar conduzir por ele.<sup>147</sup> É na vivência do amor que o ser humano se aproxima de Deus e se relaciona com o seu Criador, que se faz presente na caridade, como se canta no antiquíssimo e belo hino litúrgico<sup>148</sup>. É na caridade que se sustenta a fé e a esperança, uma vez que o amor tudo crê, tudo espera (cf. 1Cor 13,7). Sem o amor não se pode crer, sem amor não se pode esperar e, por isso, é afirmado como a principal virtude (1Cor 13). O Espírito como silêncio aponta a nova realidade que o ser humano é chamado a vivenciar ao participar da morte de Cristo pelo batismo (cf. Rm 6,3-4), a realidade do amor:

Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi Ele quem nos amou e nos enviou o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados. Caríssimos, se Deus assim nos amou, devemos nós, também, amar-nos uns aos outros (cf. 1Jo 4,10s).

Acolher o Silêncio de Origem é viver no Silêncio do amor. A acolhida do primeiro possibilita a prática do segundo; acolher a Palavra proveniente do Silêncio é fazer também a experiência de saída de si, de dar a vida pelos outros (cf. Jo 15,13), repousar na vida divina: “Quem ama sua vida a perde e quem odeia a sua vida neste mundo guardá-la-á para a vida eterna” (Jo 12,24). As categorias Silêncio, Palavra e Encontro são, neste sentido, oportunidade de perceber a revelação como um autocomunicar-se que, longe de exaurir o mistério de Deus, abre o ser humano a este mistério:

Silêncio, Palavra e Encontro se apresentam como categorias formais em que é possível exprimir o ato da revelação em correspondência ao seu conteúdo trinitário,

<sup>144</sup> S. INÁCIO DE ANTIOQUIA, AOS Mag. 4,1. In ARNS, P. E., *op. cit.*

<sup>145</sup> S. INÁCIO DE ANTIOQUIA, AOS Efe. 3,2. In *Ibid.*

<sup>146</sup> S. INÁCIO DE ANTIOQUIA, AOS Efe. 15,1. In *Ibid.*

<sup>147</sup> Cf. S. INÁCIO DE ANTIOQUIA, AOS Efe. 15,1-3. In *Ibid.*

<sup>148</sup> “Onde há amor e há caridade Deus aí está”, Hino da apresentação dos dons na quinta-feira santa, conforme Missal Romano.

sem para isso precisarmos deduzir sua estrutura de alguma ideia abstrata a priori segundo uma lei de necessidade lógica, que aprisionaria a liberdade divina.<sup>149</sup>

A teologia desenvolvida a partir destas categorias formais deverá perceber seu sentido e missão: saberá que, a partir do Encontro com o Deus que se autocomunicou por meio da Palavra na história, deverá anunciar, no Silêncio do êxtase, o encontro definitivo com o Silêncio Original, percebendo-se, com efeito, como companhia, memória e profecia.

### 3.2.3 Companhia, memória e profecia

Companhia, memória e profecia não se referem diretamente à relação de Deus com o ser humano, como as tríades acima estudadas, mas à hermenêutica da fé, ao modo de como se fazer teologia.<sup>150</sup>

Com a categoria “companhia”, Forte introduz a reflexão sobre a relação entre a companhia de vida e a companhia da fé. Com companhia de vida se refere às inquietações, esperanças e conquistas do ser humano de hoje; com companhia de fé, à comunidade crente, da Igreja, que acolhe o Advento do Deus vivo na história humana. Desta forma, com “companhia” Bruno Forte ressalta a importância da relação entre fé e vida e, mais propriamente, de a Teologia carregar em si a vida humana. Sem o esforço de falar ao seu tempo, a Teologia apresenta-se fútil e sem sentido: “um pensamento teológico que não soubesse perceber o nexos dos mistérios com a busca do sentido último do viver e morrer humano, nada mais seria que Escolástica decadente, fórmula vazia, ossos ressequidos”.<sup>151</sup> Imbuída do presente, a Teologia pode perceber-se como “uma palavra” e não como “a palavra”; ou seja, como instrumento incompleto e inacabado que remete ao Mistério definitivo do ser humano contido em Deus.

A teologia como história procurará dar uma palavra sobre a história divina, que, na liberdade e gratuidade, se autocomunicou na história humana. Então, a Teologia pode perceber-se como uma companhia, um sentir e experimentar a presença deste Totalmente Outro que vem ao mundo humano, tornando-se

<sup>149</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, p. 59.

<sup>150</sup> Cf. Id. *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 5.

<sup>151</sup> Ibid., p. 10.

conhecido sem tornar-se exaurido, revelando-se sem deixar de ser o velado, e a respeito do qual a Teologia só poderá balbuciar palavras que remetem a Ele, sem qualquer pretensão de defini-lo ou expressá-lo em conceitos humanos e, por assim dizer, limitados. Procurará proferir uma palavra sobre o Silêncio do Crucificado, o qual mostrou sua companhia discreta, porém atrativa (Jo 12,32), compartilhando a sorte dos crucificados do mundo; ser uma teologia que narra a história da cruz, na contemplação e adoração, para buscar conhecer verdadeiramente quem é Deus.<sup>152</sup>

A categoria “memória” permite à Teologia perceber sua historicidade, que é reflexão crente que se desenrola na história. E como é próprio da história, carrega em si o passado, não com nostalgia, mas como possibilidade de interrogar-se hoje sobre o presente com perspectiva de orientar o futuro.<sup>153</sup> A teologia elaborada a partir da memória percebe que somente na Igreja o Advento divino pode revelar-se com toda a sua força. Ela é o espaço de acolhida do mistério, que, no discurso da fé, o proclama, o celebra e o vive. Assim, buscará reler como, no decorrer da história, a Igreja acolheu a Revelação do Mistério.

Em primeiro lugar, dará atenção ao texto da Escritura, onde existe uma teologia “suscitada pelo próprio revelar-se divino e caracterizada pelas diversas situações de vida em que a mensagem foi acolhida e transmitida”.<sup>154</sup> O texto Sagrado, escrito sob inspiração do Espírito e atualizado por ele mediante a Tradição da Igreja, oferece à Teologia a possibilidade de atualizar a experiência fontal que narra. Em segundo lugar, a Teologia carregará: a herança patrística, a qual, por meio de uma simbologia, expressa a entrada do Advento divino no mundo humano, esclarecendo que, em cada momento histórico, por meio dos sacramentos e da escuta da Palavra, é possível encontrar-se com o Senhor; os méritos da escolástica, especialmente a articulação entre Fé e razão e a importância da argumentação e da dialética; e, por fim, da época moderna e contemporânea, a importância da subjetividade e da história<sup>155</sup>. Através da memória, a Igreja fixa-se nas suas raízes, não fixada em um saudosismo

<sup>152</sup> Cf. Ibid., p. 41.

<sup>153</sup> Cf. Ibid., pp. 71ss.

<sup>154</sup> Ibid., p. 77.

<sup>155</sup> Cf. Ibid., pp. 87-123.

infrutífero, mas para que, enriquecida da memória do passado, possa situar-se no hoje histórico, aberta ao futuro escatológico, como comunidade peregrina que caminha rumo à Trindade Santa, percebendo que sempre haverá a necessidade de reformar-se, conforme testemunhou a teologia do Concílio Vaticano II.<sup>156</sup>

Com a categoria “profecia”, Forte salienta que a Teologia é pensamento de êxodo, que nasce da história, mas é também pensamento do Advento, no qual a história é assumida, interpretada e orientada rumo ao encontro definitivo com Deus, de modo a ser uma teologia da cruz, mas, também, uma teologia da glória, construída no horizonte da esperança.<sup>157</sup> Deste modo, a Teologia se colocará junto aos homens e às mulheres que buscam o sentido profundo da existência, percebendo que também poderá ser ajudada por eles e por suas sociedades<sup>158</sup> e procurando escutar os sinais dos tempos e identificar, no desenrolar da história, a presença do Deus vivo<sup>159</sup>.

A profecia manifesta o esforço da Teologia em pensar a história entre a autocomunicação divina e os fatos do cotidiano e, desta forma, faz com que o teólogo seja aquele, como afirma Karl Barth, que tem numa mão a Bíblia e na outra o jornal<sup>160</sup>, aquele que narra a história humana a partir da escuta da fé (cf. Rm 10,17). Ela surge da acolhida do Advento divino, realizada especialmente por meio da liturgia, que por sua vez sinaliza a possibilidade de um novo mundo.<sup>161</sup>

Companhia, memória e profecia não são caminhos diversos, mas aspectos sempre unidos do único caminho do pensamento de fé, “não teologias, mas funções da teologia”<sup>162</sup>,

escuta do tempo, recordação perigosa e orientação antecipadora do futuro são pois, os momentos, profundamente conexos e implicantes, da consciência crítica da fé eclesial, que é a teologia vivida como história, na história e pela história.<sup>163</sup>

<sup>156</sup> Cf. FORTE, B., *Ripensare il Vaticano II tra memoria e profezia*. In *Communio* n 142, pp. 69-84.

<sup>157</sup> Cf. Id., *A teologia como companhia, memória e profecia*, pp. 190-192.

<sup>158</sup> GS 40.

<sup>159</sup> “É dever de todo o povo de Deus e, sobretudo, dos pastores e teólogos, com a ajuda do Espírito Santo, saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da Palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente” GS 44.

<sup>160</sup> Cf. [www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=7849](http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=7849) acessada em 29/01/2013.

<sup>161</sup> Cf. FORTE, B., *La parola della fede*, pp. 149-191.

<sup>162</sup> Cf. Id., *Teologia como companhia, memória e profecia*, p. 193.

<sup>163</sup> Ibid., p. 132.

Assim unidas, elas permitem que a palavra dita se torne experiência ao mesmo tempo em que é dita; fazem que a reflexão seja unida à experiência de tal modo que não seja uma palavra vazia, mas uma palavra existencial, cheia de sentido e, por assim dizer, uma teologia como história: “sem memória o projeto seria utopia, sem projeto a memória seria um lamento, sem consciência responsável do momento presente memória e projeto seriam fuga”<sup>164</sup>. A teologia que nasce da experiência de fé realizada na história narra esta mesma experiência a fim de conduzir ao encontro com Deus, mediante a fé e as obras de serviço, de forma que

na teologia, de modo inteiramente singular, a vida do pensamento é pensamento da vida, que nasce do clima da escuta, do louvor e do amor vivido, para desembocar enfim no silêncio da adoração e em obras e dias gastos a serviço dos outros para a glória de Deus.<sup>165</sup>

Enfim, com seus esquemas ternários: memória, companhia e profecia; Advento, Êxodo e Encontro; e Silêncio, Palavra e Encontro, Bruno Forte expõe que toda a história humana tem sua origem, desenvolvimento e conclusão na Trindade Santa e que, embora de forma limitada, se pode dizer algo sobre o Mistério de Deus a partir do Filho que se fez carne. E evidencia que sua reflexão não tem uma finalidade meramente acadêmica, mas possui também a intenção de fazer do leitor “mais crente, esperançoso e enamorado” de Deus e que tenha “uma fé mais responsável e viva, uma esperança mais sólida, uma caridade mais iluminada e operosa no coração da Igreja e do mundo”.<sup>166</sup> As trilógicas de Forte apresentam a revelação como autocomunicação de Deus que tem como fim a acolhida amorosa do ser humano, ou seja, a comunicação de sua graça e salvação.

<sup>164</sup> Id., *La parola della fede*, p. 62.

<sup>165</sup> Id., *Teologia como companhia, memória e profecia*, p. 6.

<sup>166</sup> Ibid., p. 6.

### 3.3

#### Trindade como evento de salvação

As categorias supraelencadas possibilitam afirmar a dimensão soteriológica do evento da autocomunicação divina, realizada na liberdade e gratuidade de Deus, que se encontram com a liberdade humana, possibilitando que a história humana seja história de salvação. Já se discorreu sobre a transcendentalidade de Deus, que não é dissolvida ou diminuída no evento da revelação, continuando Deus a ser o Insondável e Totalmente Outro; no entanto, faz-se mister verificar a dimensão que este evento pode significar para a história do ser humano.

Deus, na sua imanência, torna-se acessível no plano da economia.

A condescendência divina é tanta que o invisível é veiculado através do visível, o infinito se apresenta em forma de finito e a eternidade em forma de concreta determinação e limitação do tempo, sem que por isso a transcendência se dilua na imanência, continuando, pelo contrário, tão elevado e puro o excesso de elemento oculto na revelação que os elementos divinos que se tornaram acessíveis são propostos impreterivelmente como revelados no que ficou oculto ou por assim dizer encoberto.<sup>167</sup>

Este tornar-se acessível, no entanto, não corresponde a uma redução à economia, mas, antes a perceber a revelação como única via para se chegar ao Mistério, como o caminho escolhido por Deus para se autocomunicar como graça: “A revelação, como livre iniciativa do amor divino, sem dúvida, transcende qualquer experiência humana, mas não pode ser percebida a não ser nas experiências históricas feitas pelo homem”.<sup>168</sup> Na economia de salvação, o Deus Trino se revela na sua liberdade e gratuidade ao ser humano, doando-se a ele, o que hoje se costuma conceituar de “experiência de Deus”. O conceito experiência na atualidade é fundamental. A modernidade, que, com a razão, prometia dar conta da realidade, entrou em crise e fez surgir a nova época, chamada por muitos de pós-modernidade<sup>169</sup>, que dá primazia ao conhecimento por experiência frente ao científico. Se, na modernidade, a razão era o elemento chave de compreensão

<sup>167</sup> Id., *Teologia da História*, p. 195.

<sup>168</sup> GEFRE, C., *La Rivelazione e l'esperienza storica degli uomini* In Fisichella, R., *Gesù rivelatore: teologia fondamentale*, p. 165.

<sup>169</sup> Sobre a crise da modernidade, ver CAPRA, F., *O ponto de mutação*, pp. 19-225.

da realidade, na pós-modernidade, ela deu o seu lugar à experiência.<sup>170</sup> Não que a experiência abandone a razão, pois a racionalidade se faz presente também na experiência, porém não a determina. Experiência não se refere apenas à dinâmica de uma parte do ser humano, mas ao ser humano por inteiro, com toda sua inteligência, vontade, sentimentos, imaginação e corporeidade. Neste sentido, ela envolve toda a existência do ser humano e não apenas uma dimensão deste.

O conceito experiência evidencia o exercício da saída de si a fim de ir em direção ao outro – como indica o prefixo latino “ex” –, exercício pelo qual se toma ciência do outro por meio de um “conhecimento concreto e imediato, baseado não no ‘ouvimos dizer’, mas sim, no contato pessoal, o qual abrange e envolve a totalidade do protagonista tanto no plano sensível como no intelectual” – como indica o verbo latino “perior”, que também evoca o sentido de risco, prova, imprevisibilidade e que, por isto, permite perceber que “inclui o risco e exige certa audácia, estimulando a pessoa a ser viva e ativa, e não simplesmente receptiva e passiva, diante do que acontece”.<sup>171</sup> Significa algo que o sujeito realiza em primeira pessoa, que o desestabiliza e reconfigura a sua forma de pensar e de se colocar no mundo, não atingindo somente o plano das ideias, mas a sua existência no mundo.<sup>172</sup>

A experiência cristã é compreendida, neste sentido, como um contato pessoal com o Cristo, um encontro estupendo que subverte a vida daquele que realiza tal experiência, dando a esta uma nova orientação.<sup>173</sup> A categoria “experiência” traz à Teologia um elemento fundamental, pois recorda que o ser cristão não significa um acatamento de verdades que provêm da atividade discursiva da inteligência ou ainda um acatamento da autoridade de terceiros ou da tradição histórica, mas pela percepção do sujeito que a realiza:<sup>174</sup> “Agora cremos não somente por causa do que você disse, pois nós mesmos o ouvimos e sabemos que este é realmente o Salvador do mundo” (Jo 4,42). O ser humano se defronta com este algo que lhe

<sup>170</sup> Cf. MACHADO, R. S., *Teologia e experiência: uma abordagem sobre a centralidade da experiência para a teologia*. In *Atualidade Teológica*, pp. 87-100.

<sup>171</sup> FORTE, B., *Teologia da história*, pp. 195-199.

<sup>172</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 196-197.

<sup>173</sup> Cabe aqui recordar a magnífica afirmação: “No início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” PAPA BENTO XVI, DCE 1.

<sup>174</sup> Cf. MIRANDA, M. F., *A Salvação de Jesus Cristo*, p. 180.

vem e o experimenta, validando ou não a experiência dos outros e as suas próprias anteriores. Tal encontro comporta o risco de trilhar a vida por um caminho extremamente novo, caminho belo, mas ao mesmo tempo desafiante, no qual se experimenta a liberdade (2Cor 3,17).<sup>175</sup>

Realizar uma “experiência de Deus” significa, desta forma, acolher a graça de Deus, acolher Jesus Cristo, salvação de Deus (cf. Lc 1,31-36), a graça em pessoa<sup>176</sup>. Para o Cristianismo, a graça de Deus se tornou manifesta, tem um rosto e um nome: Jesus de Nazaré. Ele é o encontro entre o mundo de Deus e o mundo dos homens, ele é a graça de Deus que vem ao nosso encontro, conforme proclama a liturgia desde a antiguidade: “A graça de nosso Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós” (2Cor 13,13). Dele, o Verbo feito carne, “cheio de graça e verdade (...) todos nós recebemos graça por graça” (Jo 1,14-16). Acolher a graça significa acolher a autoentrega do Filho, realizada na liberdade e no amor, de modo que o evento da cruz possa se concretizar como evento de salvação: “Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos os que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus” (cf. Jo 1,11-12). A salvação oferecida a todos de forma gratuita se torna uma realidade no acolhimento da pessoa de Jesus Cristo, na experiência de fé, na qual se realiza a intimidade de amor com o Deus Trino. Longe de anular as diferenças entre Deus e o ser humano, a experiência de Deus é a intercomunicação entre eles, na qual Deus entra na história e ao homem é oferecida a possibilidade de participar na vida divina.<sup>177</sup> Significa participar de um mistério que é infinitamente maior do que se possa imaginar ou experimentar,

<sup>175</sup> Pensadores questionam sobre o acesso à verdade na experiência; refletem até que ponto uma experiência traz consigo a verdade do experimentado, até que ponto ela não é proveniente do próprio sujeito, da história, de ideologias, da linguagem. Estes questionamentos não invalidam a realidade da verdade da experiência, mas permitem perceber que toda experiência humana é mediada, ou seja, se serve da história, da linguagem, de outras experiências realizadas, sempre pressupõe um “quadro de interpretação” que a determina, do horizonte apreendido pelo ser humano, a partir de suas diversas experiências anteriores, e, ainda, do horizonte maior no qual ele se apresenta inserido: o sujeito que faz a experiência, a realiza trazendo toda a sua existência, sua cultura, linguagem e outras diversas experiências realizadas por ele. Cf. MIRANDA, M. F., *Inculturação da fé*, pp. 67-68; SCHILLEBEECKX, E., *História humana*, pp. 34-44.

<sup>176</sup> Cf. FORTE, B., *L'eternità nel tempo*, p. 148.

<sup>177</sup> Cf. Id., *Pensar a Dio*, pp. 232-233.

cabendo ao ser humano, na sua condição de criatura, deixar-se “ser abraçado no mistério de Deus”.

Esta união íntima é realizada de forma especial na experiência da dor. É certo que o sofrimento por si só não é garantia de encontro com Deus, uma vez que também na dor o ser humano pode não reconhecer a proximidade de Deus e se fechar à experiência transcendental. Mas, por outro lado, o ser humano que o experimenta unido à paixão do Filho de Deus tem a possibilidade de fazer de seus sofrimentos ocasião de graça e salvação, de união íntima com o “Homem das dores”<sup>178</sup>. Neste sentido, Bruno Forte afirma: “A dor do negativo, assumida no amor e na fé do Crucificado em solidariedade com o sofrimento do mundo, torna-se possibilidade de salvação, a agonia da morte é transformada em aurora de vida”.<sup>179</sup> A dor humana não deve ser experimentada, portanto, em uma passividade infrutífera, mas, a exemplo de Jesus e em união com Ele, como oportunidade de encontrar o verdadeiro sentido da existência humana. Nas cruzes de cada dia, o ser humano tem a possibilidade de encontrar-se com o Senhor a fim de que, como Ele, possa fazer a passagem da dor para a alegria, da morte para a vida.<sup>180</sup>

Bruno Forte ensina que o encontro com Cristo é realizado através do assentimento do ser humano a este Outro ao qual ele é capaz de encontrar por ser constituído à sua imagem: “enquanto imagem de Deus, o homem é um ser pessoal posto de frente a um Deus pessoal”<sup>181</sup>. Há no ser humano uma abertura ao Mistério que provém da sua constituição ontológica, uma vez que é criado como ícone da “acolhida incriada”.<sup>182</sup> Assim como o Filho é acolhida eterna do Pai, o ser humano, criado por meio do Filho (Jo 1,3), se realiza na sua existência quando se abre ao Mistério Divino. A mediação do Filho no evento da criação, de forma especial na constituição do ser humano, possibilita que este seja um ser de abertura, de diálogo, de relação. A esta abertura Forte chama de “humano

<sup>178</sup> Id., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 275.

<sup>179</sup> Ibid., p. 290.

<sup>180</sup> Na história da Igreja não foram poucos os que, por uma vida de ascese e de sofrimentos, procuraram unir-se intimamente com o Cristo sofredor. Basta recordar S. Inácio de Antioquia em relação ao seu martírio, S. Francisco em relação à pobreza de bens, S. Rosa de Lima em relação à ascese, S. Terezinha do Menino Jesus em relação à doença, S. Padre Pio em relação aos estigmas.

<sup>181</sup> Cf. FORTE, B., *L'eternità nel tempo*, p. 131.

<sup>182</sup> Cf. Ibid., p. 127.

silêncio”, “espaço aberto” para a acolhida de um novo início e a escuta atenta deste Outro de modo a deixar-se ser fecundado pela Palavra.<sup>183</sup> Neste silêncio de escuta o ser humano acolhe a livre autocomunicação de Deus e faz a experiência de salvação, de encontro entre os dois mundos.

Para a fé cristã a salvação acontece naquela experiência humana da autocomunicação divina, que é o encontro com o Senhor vivo, que o Espírito Santo tornou possível nos inícios do movimento cristão na história e torna possível – embora de forma diferente – a qualquer momento do tempo: a experiência de Deus em Jesus Cristo.<sup>184</sup>

Esta experiência de Cristo reconfigura, naquele que realizou tal experiência, não somente o modo de perceber o mundo, mas o modo de colocar-se nele, transformando a vida pessoal e social. O cristão, conduzido pelo mesmo Espírito que conduziu Jesus, assume em sua existência os pensamentos, palavras e atitudes de Jesus, vivendo uma vida orientada ao Pai e, por assim, dizer trinitária:

A vida cristã é vida segundo o Espírito (cf. Rm 8,14), conformidade com Cristo (cf. Gl 2,20), participação na experiência filial do Filho na relação com o Pai (cf. Gl 4,6): o cristão vive da Trindade!<sup>185</sup>

Este “viver da Trindade” significa entrar na comunhão de amor existente entre as pessoas divinas e assumir uma vida de amor fraterno no cotidiano; o amor acolhido se manifesta no amor vivido com os irmãos: “Assim como o Pai me amou também eu vos amei. Permanecei em meu amor... Este é o meu preceito: amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15,12). A comunhão na graça e no amor faz com que o ser humano viva segundo novos critérios, oriundos do Alto: “a criatura nova, que é o homem justificado pela graça, manifesta no seu agir a novidade do dom divino, que alcançou e transformou o seu coração”.<sup>186</sup> Assim, percebe-se que o encontro com Cristo, longe de se reduzir a uma experiência emocional, sem, contudo, excluí-la, constitui-se numa experiência prática, manifesta no cotidiano; ou seja, a verdadeira experiência cristã é vivida na

<sup>183</sup> Cf. Id., *In ascolto del Silenzio: fede filosofica e fede rivelata: teologia e filosofia della rivelazione* In *Archivio di Filosofia* 62 (1994), p. 859.

<sup>184</sup> Id., *A experiência de Deus em Jesus Cristo*, In *Concilium* 1995, p. 230.

<sup>185</sup> Id., *A Trindade como história*, p. 53.

<sup>186</sup> Cf. Id., *L'eternità nel tempo*, p. 197.

interioridade do coração, que se deixa enamorar pelo Deus vivo e santo e, ao mesmo tempo, na exterioridade, através da qual se manifesta a glória de Deus.<sup>187</sup>

Segundo Forte, “permanecer no amor de Deus”, ser “morada” dele, é agir segundo a Trindade, ou seja, significa exprimir por um novo agir a existência redenta, que se manifesta no dinamismo da fé, esperança e caridade<sup>188</sup>. Estas virtudes são chamadas de teologais, para distinguir daquelas “morais”, próprias da condição de êxodo humano, e destacar, assim, a sua proveniência do Alto, do advento de Deus, que nos ofereceu como dom a possibilidade de viver na comunhão de seu mistério e de orientar a nossa vida de modo que esta seja realizada de modo livre e feliz. As virtudes teologais se referem ao ser humano que permite ser tocado pelo mistério trinitário e faz de sua existência uma existência trinitária:

A caridade se reporta ao Pai, ao Deus que é amor, e se exprime no ethos da gratuidade; a fé se relaciona ao Filho, e encontra na obediência crente a sua expressão mais plena; a esperança manifesta a presença do Espírito, e suscita o ethos da pobreza, vivida como abertura ao Reino vindouro de Deus.<sup>189</sup>

Tais virtudes oriundas do Alto e voltadas para ele dão sentido e orientação para a vivência no plano horizontal, ou seja, determinam qualitativamente as relações entre os seres humanos. Do Alto e orientado ao Alto, o ser humano caminha neste mundo conduzido por um *ethos* trinitário que o impele à gratuidade, à obediência do Advento e à pobreza que se abre ao futuro de Deus.<sup>190</sup> Com estes termos, Forte enfatiza a dimensão histórica do acontecimento salvífico, mostrando que é na história humana, e não apesar dela, que Deus salva o ser humano, autocomunicando-se no amor e enquanto lugar no qual este amor é vivido.

A experiência cristã da salvação apresenta então dois aspectos inseparáveis: por um lado, ela é autêntica experiência humana da autocomunicação divina; por outro, é acontecimento sacramental, fragmento de história onde o divino vem morar e comunicar-se aos homens.<sup>191</sup>

<sup>187</sup> Cf. Ibid., p. 251.

<sup>188</sup> Cf. Ibid., pp. 250-257.

<sup>189</sup> Cf. Ibid., p. 252.

<sup>190</sup> Cf. Ibid., p. 257.

<sup>191</sup> Id., *A experiência de Deus em Jesus Cristo*, In *Concilium* 1995, p. 230.

Tal reflexão sublinha a positividade da história, recuperada no Concílio Vaticano II, tido como o “Concílio da história”.<sup>192</sup> A história não é o lugar do qual o ser humano é salvo, mas o lugar no qual o ser humano é salvo, instrumento de Deus:

a ação salvífica do Deus transcendente, que se torna presente através da mediação de palavras e gestos deste mundo, os quais o Espírito transformou em instrumentos de autocomunicação divina.<sup>193</sup>

É na história humana que a Igreja está inserida, tendo a missão de propiciar a experiência com o Senhor. Retomando a teologia sacramental de Schillebeeckx<sup>194</sup>, Forte apresenta Cristo como o grande sacramento de Deus que torna visível o Pai (Jo 14,9: “quem me viu, viu o Pai”) e torna possível a nós o acesso a ele; e a Igreja como partícipe da sacramentalidade de Cristo, como “corpo de Cristo”, “templo do Espírito”, “ícone da Trindade”, comunicada a nós por meio dos eventos sacramentais específicos, eventos da autocomunicação divina.<sup>195</sup> Esta concepção, ao invés de frisar a dimensão institucional da Igreja, como se dava no período anterior ao Concílio Vaticano II, ressalta a dimensão mistérica desta enquanto comunhão, povo de Deus congregado em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo para ser no mundo o “Reino de Deus presente em mistério”<sup>196</sup>, chamada a ser sinal e instrumento da união com Deus e da união de todo o gênero humano<sup>197</sup>.

Desta forma, coloca-se em resalto a dimensão da mediação, presente em toda experiência humana, e, conseqüentemente, a importância da comunidade eclesial na qual a experiência é realizada. A Igreja, “templo santo” edificado por Cristo para ser “morada de Deus por meio do Espírito” (Ef 2,21), é o lugar no qual o ser humano entra na comunhão de amor entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo e

<sup>192</sup> Cf. Id., *Il Concilio nella coscienza e nella prassi ecclesiali* In *Asprenas* 31 (1984) pp. 223-226; *Ripensare il Vaticano II tra memoria e profezia* In *Communio* 142, luglio-agosto 1995, pp. 69-84.

<sup>193</sup> Ibid., *A Trindade como história*, p. 199. E ainda: “A história é o lugar da epifania de Deus e históricas são as formas de sua autocomunicação; de modo particular é história a palavra que ele diz sem exaurir-se, e é história juntamente com os gestos de salvação que realiza”. Tradução da edição original italiana. Cf. Id., *Salvezza e storia in Nietzsche* In *Asprenas* 41 (1994), p. 336.

<sup>194</sup> Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*.

<sup>195</sup> Cf. FORTE, B., *A Trindade como história*, pp. 199-201.

<sup>196</sup> LG 3.

<sup>197</sup> Ibid., n.1.

procura viver neste amor com Deus e com os irmãos no cotidiano. Ela é chamada a difundir a fé, que não se trata de formulações técnicas e abstratas, mas, antes, adesão ao mistério revelado na pessoa de Jesus Cristo, mistério de salvação. A salvação experimentada em Cristo deve ser anunciada por cada cristão:

Crer no mistério revelado é participar dele; é salvação: ‘Ide, pois, e fazei discípulos meus todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo...’ (Mt 28,19).<sup>198</sup>

No sentido de mediar a experiência do Deus Trino, os sacramentos são constituídos. Eles permitem que o ser humano, durante todo o percurso de sua vida, se relacione com o Deus santo que vem ao seu encontro: cada sacramento é sinal vivo do “fazer-se próximo de Cristo no Espírito Santo a uma pessoa determinada, em uma situação e em uma necessidade precisa da sua existência”.<sup>199</sup> São meios através dos quais Deus fala pessoalmente ao ser humano, assumindo gestos e palavras da história para dirigir-se ao seu coração. Através destes gestos e palavras compreensíveis ao homem, a graça de Deus atinge a interioridade da pessoa e realiza maravilhas.<sup>200</sup> Por meio deles, o ser humano faz um encontro vital com Jesus Cristo, o Crucificado-Ressuscitado, e é santificado a fim de participar na glória futura. Este encontrar-se com Cristo é abrir-se ao mistério da Trindade Santa, é encontrar-se com o Deus Trino:

o ethos sacramental é ao mesmo tempo um ethos trinitário: em união a Cristo, por ele e nele, o ser e o agir do cristão se radicam no mistério da Trindade Santa e vivem do dom da participação ao diálogo eterno das relações divinas.<sup>201</sup>

Neste sentido, os sacramentos abrem a Trindade à história, possibilitando a comunicação da graça e do amor, e, ao mesmo tempo, abrem a história à Trindade, permitindo que ela encontre no mistério Santo o seu sentido. Dentre os diversos sacramentos, destaca-se o batismo, porta de entrada para os demais sacramentos e aquele pelo qual o ser humano é acolhido no mistério de Deus:

<sup>198</sup> Id., *Pensar a Dio*, p. 229.

<sup>199</sup> Cf. Id., *L'eternità nel tempo*, p. 199.

<sup>200</sup> Cf. Ibid., p. 200.

<sup>201</sup> Cf. FORTE, B., *L'eternità nel tempo*, p. 207.

Através do batismo vem a história trinitária da Páscoa abraçar a história da existência redimida: a vida eclesial torna-se o lugar privilegiado da presença da história trinitária na história humana e o caminho de acesso do tempo dos homens ao ‘tempo’ de Deus; a existência cristã se oferece como existência pascal, e por isso como existência “trinitária”.<sup>202</sup>

Por meio da economia sacramental, o Deus vivo se faz presente na história, apresentando-se ao ser humano como possibilidade de autorrealização, na qual a existência humana encontra o seu sentido. Na estreita relação com a economia sacramental se desdobra a Teologia. Ela tem como missão manifestar, em linguagem humana, a salvação realizada por meio dos sacramentos; é, por natureza, soteriológica, devendo colocar em relevo a experiência de graça realizada na história:

A motivação mais profunda desse processo de explicitação e de defesa da ortodoxia é soteriológica: se se nega a revelação da Trindade na história, fecha-se a entrada salvífica da história na Trindade.<sup>203</sup>

Destarte, a Teologia nasce da experiência de fé, brota da vivência sacramental, se desenvolve como esforço de aduzir à inteligência tal experiência a fim de que, com o auxílio da reflexão, esta mesma fé seja mais viva e celebrada. Igualmente, toda a dogmática se desenvolve e tem o seu epílogo na vivência sacramental. Neste sentido, se percebe que a afirmação da humanidade e da divindade de Jesus, a qual tem por finalidade proclamar a comunicação entre o mundo divino e o humano, e, por assim dizer, a salvação do gênero humano, não é resultado de especulações, mas provém da fé na encarnação do Filho de Deus que tem o seu cume no evento pascal, celebrado nos sacramentos.<sup>204</sup> De igual forma, a afirmação da divindade do Espírito Santo, proclamada como possibilidade de divinização,<sup>205</sup> evidencia o caráter soteriológico dos enunciados dogmáticos celebrados na comunidade de fé.

<sup>202</sup> Id., *A Trindade como história*, p. 53.

<sup>203</sup> Ibid., p. 63.

<sup>204</sup> Na pessoa de Jesus de Nazaré, Deus e homem verdadeiro, é possível uma verdadeira reconciliação entre o mundo divino e o humano, a qual não se daria se a encarnação fosse compreendida no sentido da aparência. Cf. FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 106.

<sup>205</sup> Cf. Ibid., p. 63.

O mistério trinitário, no tempo de sua formação, não foi sentido e desenvolvido como *mysterium logicum*, mas como adorável *mysterium salutis*, o que se manifesta também no fato de a liturgia se ter, desde o início, apoderado desse mistério.<sup>206</sup>

É necessário redescobrir uma teologia trinitária que possibilite perceber “que para o cristão nada é mais vital e concreto do que a fé na Trindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, em nome e para a glória dos quais ele é chamado a ser e cumprir todas as coisas.” Isto significa redescobrir uma teologia trinitária que apresente a Trindade como uma confissão de fé soteriológica na qual toda a existência cristã é chamada a se desenrolar<sup>207</sup>. Neste sentido, nos capítulos seguintes, procurar-se-á apresentar a história de Jesus como revelação da história trinitária de Deus, como propõe Bruno Forte, a fim de que se possa percebê-la como história de salvação e de comunhão com o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

---

<sup>206</sup> SCHEFFCZYK, L., “Dichiarazioni...” , p. 237 in Ibid.,, p. 63.

<sup>207</sup> Ibid., p. 18.