

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO

VOLNEI JUNIOR VANASSI

**ÊXODO E ADVENTO:
ENCONTRO DE ALTERIDADES NA
TEOLOGIA DE BRUNO FORTE**

Prof. Dr. Leomar Antônio Brustolin

Orientador

Porto Alegre
2007

VOLNEI JUNIOR VANASSI

ÊXODO E ADVENTO:
ENCONTRO DE ALTERIDADES
NA TEOLOGIA DE BRUNO FORTE

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Leomar Antonio Brustolin

Porto Alegre
2007

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que, direta ou indiretamente, possibilitaram a realização desse trabalho. Aos professores e funcionários da Faculdade de Teologia da PUCRS, à Capes, pelos recursos fornecidos. Agradeço à Ordem dos Cônegos Regulares Lateranenses pela possibilidade concedida para a realização dos estudos; aos confrades que me auxiliaram nos momentos de necessidade. Agradeço ao Pe. Alfredo Miccinilli e à minha irmã Vanilse Vanassi, pelo auxílio nas traduções. Dirijo especial agradecimento ao Prof. Dr. Leomar Brustolin pelo incentivo e orientação dessa pesquisa. Finalizo agradecendo a Deus, desejando crescer na humilde aproximação de seu Mistério.

RESUMO

A presente dissertação demonstra como a necessidade de dar razões à vida e a história humana, torna-se pertinente e atual num tempo marcado pela crise de esperança e vazio de sentido. À luz da teologia de Bruno Forte, parte-se das categorias êxodo, advento e encontro para demonstrar como, no “humano andar” do êxodo, acolhido pelo “divino vir” do advento, o encontro entre alteridades plenifica a vida humana, abrindo-a à esperança. No encontro com o Outro, reafirma-se o compromisso cristão com o presente, alimentado pela esperança escatológica que deixa entrever, na Pátria Trinitária, o horizonte de sentido do peregrinar humano.

Palavras-chave: História; Trindade; Revelação; Escatologia; Esperança.

ABSTRACT

The present paper demonstrates how the need to give life and the human history a sense of meaning and purpose becomes relevant and updated in times marked by lack of hope and meaning. In the light of Bruno Forte`s theology, we start from the exodus, advent and discovery to show how in the “human journey” of the exodus, welcomed by the “divine coming” of the advent, an encounter within alterities fills up the human life and opens it to hope. In the encounter with the Other, Christian commitment with the present time is reassured, nourished by the eschatological hope that captures, in the Trinitarian Home, the horizon of meaning of the human journey.

Key-Words: History; Trinity; Revelation; Eschatology; Hope.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 ÊXODO E ALTERIDADE.....	15
1.1 A Identidade e a Diferença do Êxodo.....	15
1.1.1 <i>Peregrinos na Vida, Mendicantes do Céu.....</i>	17
1.1.2 <i>A Dialética do Êxodo.....</i>	21
1.1.3 <i>O Êxodo como Desafio dos Contextos.....</i>	23
1.2 O Êxodo nos “Cenários do Tempo”.....	24
1.2.1 <i>A Modernidade e os Totalitarismos: da Luz ao Declínio.....</i>	25
1.2.2 <i>Do Declínio à “Noite do Mundo”: o Êxodo carente de Advento.....</i>	28
1.2.3 <i>À Procura do Outro: da “Noite do Mundo” à Aurora.....</i>	31
1.3 “Cenários do Coração”: da Tragicidade da Existência à Esperança.....	32
1.3.1 <i>A Interrogação sobre a Dor e a Morte.....</i>	33
1.3.2 <i>Seres para a Vida.....</i>	35
1.3.3 <i>Abertos à Esperança e ao Amor.....</i>	36
1.4 O Tríplice Êxodo de Jesus e o Tríplice Êxodo do Discípulo.....	37
1.4.1 <i>“Discípulos do Único”.....</i>	40
1.4.2 <i>“Servos do Amor”.....</i>	41
1.4.3 <i>“Testemunhas do Sentido”.....</i>	42
1.5 O Êxodo para o Advento.....	44
1.6 O Êxodo como Alteridade.....	50
2 ADVENTO: A RE-VELAÇÃO DO DEUS QUE VEM.....	53
2.1 O Advento acolhe o Êxodo.....	53
2.2 A Dialética da Revelação: entre a Offenbarung e a Re-velatio.....	55

2.3 O Advento da Palavra: a Linguagem.....	60
2.4 O Silêncio Eterno: Mistério do Pai.....	63
2.5 A Palavra Encarnada.....	68
2.6 O Mistério do Espírito: o Silêncio do Encontro.....	72
2.7 O Evento Sacramental: Silêncio, Palavra, Encontro.....	74
2.8 A Palavra nas Palavras.....	78
2.8.1 O “Zimzum” e a Kenosis.....	79
2.8.2 Dabar e Logos.....	81
2.9 O Sofrimento que acolhe o Advento da Pátria.....	82
3 O ENCONTRO, ALIANÇA ENTRE ALTERIDADES.....	86
3.1 O Encontro entre Êxodo e Advento.....	86
3.1.1 O Encontro que Transforma: a Eternidade no Tempo.....	89
3.1.2 O Encontro que Liberta: Crise do Sentido e Redescoberta da Escatologia..	92
3.2 O Encontro como Esperança: entre o “já” e o “ainda não”.....	96
3.2.1 “Futuro Relativo” e “Futuro Absoluto”: a Irrupção do Novum.....	97
3.2.2 A Escatologia como “Novo Pensamento”.....	99
3.2.3 Por uma Escatologia Pascal: entre a Identidade e a Diferença.....	103
3.2.4 Para além da Morte: entrever o Sentido.....	106
3.3 A Trindade como Sentido e como Pátria.....	108
3.3.1 A Igreja, Ícone da Trindade: Antecipação da Pátria.....	112
3.3.2 O Horizonte de Sentido.....	114
3.4 A “Reserva Escatológica”.....	115
3.4.1 A Beleza Salvará o Mundo.....	116
3.4.2 Um Itinerário Cristão a partir da “Reserva Escatológica”.....	119
CONCLUSÃO.....	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	135

INTRODUÇÃO

A Questão do Sentido

“Podemos legitimamente pensar que o destino futuro da humanidade está nas mãos daqueles que souberem dar às gerações vindouras razões de viver e de esperar” (*Gaudium et Spes*, n. 31). Quais são as razões de viver e de esperar para o ser humano? A questão diz respeito aos homens e mulheres, de todos os tempos, quanto à própria existência, o transcorrer da vida e da história. Essa “razão” que fundamenta o viver e o esperar humanos, é profundamente análoga à questão do *sentido*. As indagações sobre as razões da própria existência, do viver e do morrer, sempre constituíram a grande questão da humanidade. Para os cristãos, à questão das razões e do sentido da existência associa-se também a questão da esperança cristã e do futuro da humanidade, do mundo e da história.

A intuição conciliar expressa a necessidade de uma esperança militante e ativa, mas não deixa de evidenciar a dramaticidade da questão. Nem sempre “o futuro da humanidade” esteve “nas mãos” daqueles que, legitimamente, deram razões às buscas e questionamentos do ser humano. Às indagações do ser humano foram dadas, muitas vezes, respostas presunçosamente totalitárias. As conseqüências manifestam-se na crise de esperança que vive o mundo atual. A perda do sentido e a crise da esperança ganham forma no descuido pela natureza – com a atual crise ecológica –, no descaso pelo sofrimento do outro, evidenciado nas gritantes desigualdades sociais e no individualismo exacerbado. Não é apenas a perda do sentido, mas até a perda do interesse pela própria questão do sentido. Manifesta-se o triunfo do vazio e do efêmero. “Se eu ao menos pudesse sentir alguma coisa?”¹ Esta expressão utilizada pelo filósofo francês Gilles Lipovetsky resume o sentimento crescente de homens e mulheres do novo milênio. Não é

¹ LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio*, p. 71.

possível, porém, renunciar à interrogação sobre o sentido enquanto permanece a indagação sobre o sofrimento: “Por que o sofrimento no mundo? A busca de uma resposta aceitável para essa interrogação nos mostra como ela se identifica com a questão do sentido: tem sentido o sofrimento? Tem sentido a vida? A luta cotidiana e o destino universal de morrer têm um significado que torna digna a fadiga de viver? Da ‘cruz da história’ se levanta a interrogação sobre o ‘sentido da própria história’”.²

Delimitação

Sem dúvida, o Vaticano II provocou e fomentou o diálogo da fé cristã e da própria Teologia com as questões atuais, com um mundo em transição e transformação nos mais diversos níveis. Na esteira da proposta conciliar, a obra teológica de Bruno Forte³ quer ser também dialogante com o tempo presente – carregado de indagações e em busca do sentido –, tendo como pano de fundo o

² FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 5.

³ Bruno Forte nasceu em 1949 em Napoli, Itália. Ordenado sacerdote em 1973, doutorou-se em Teologia no ano de 1974 e em Filosofia no ano de 1977. Atualmente é arcebispo de Chieti (Itália). Teólogo de renome internacional, Bruno Forte foi professor de Teologia Dogmática na Pontifícia Faculdade Teológica da Itália Meridional e membro da Pontifícia Comissão Teológica Internacional.

Em relação ao seu pensamento, destacam-se algumas influências: Em primeiro lugar, o pensamento da Itália meridional. Sendo napolitano, exerce-lhe especial influência a escola napolitana, que tem em seus pensadores uma ampla valorização da história como fio condutor de suas elaborações. A isso, soma-se a formação acadêmica realizada na Universidade de Tübingen, caracterizada, de modo geral, pelo retorno e valorização da história por meio da redescoberta do dado bíblico e patrístico. Em Tübingen, Forte recebeu a influência de uma teologia eclesial, reflexão da tradição viva da fé, bem como da exigente abertura teológica aos problemas do próprio tempo e o diálogo com as culturas. A elaboração teológica de Tübingen é marcada especialmente pela eclesialidade, cientificidade e abertura aos problemas do tempo. Foi igualmente de grande valia o diálogo de Bruno Forte com os teólogos evangélicos, especialmente J. Moltmann e E. Jüngel, que lhe deram percepção de como a forma histórica do pensar teológico não pode realizar-se à margem da emergente questão ecumênica. Bruno Forte foi também influenciado pelo contato e aproximação com a Teologia parisiense, com seus grandes precursores da renovação conciliar. O retorno às fontes bíblicas, patrísticas e litúrgicas empreendidas pela “nova teologia”, que tanto influenciaram e prepararam a renovação empreendida pelo Vaticano II, vão ter na história a expressão da atualidade de tal renovação. De fato, o pensamento de teólogos como M. D. Chenu, Y. Congar e H. de Lubac, são testemunhas de como a memória teológica pode ser inovadora. Para Bruno Forte, o encontro com este mundo significou um aprofundamento do sentido da história, já presentes no seu pensamento teológico. A teologia de Bruno Forte é evidentemente uma teologia conciliar enquanto se coloca em continuidade com a renovação da própria Teologia em seu diálogo ecumênico, bem como com o mundo plural, cada vez mais desafiador e problemático. “Napoli, Tübingen e Paris, os meus ‘itinerários’ de pensamento, que estão unidos entre si sob o sinal da fé e da história”. (Cf. FORTE, B. *Teologia Viatorum*. In: SARTORI, L. *Essere Teologi Oggi*, p. 71).

Assim, “a teologia de Bruno Forte pode ser caracterizada pelo seu forte acento histórico, na linha da grande tradição italiana marcada pelo pensamento e reflexão sobre a história, podendo aqui ser exemplificada por G. B. Vico e, propriamente na área teológica, Joaquim de Fiore, Tomás de Aquino e Afonso de Ligório”. (MONDIN, B. *Dizionario dei Teologi*, p. 244).

próprio Mistério da fé cristã. Assim, esta dissertação pesquisa respostas sobre o sentido do existir humano a partir da teologia de Bruno Forte. O itinerário do presente trabalho serve-se da reflexão teológica empreendida por Bruno Forte, partindo das seguintes indagações: As categorias êxodo, advento e encontro, desenvolvidas por Bruno Forte, são capazes de responder à questão da busca de sentido atual? Diante da indiferença e do vazio, o intento da teologia de Bruno Forte é capaz de despertar novamente o interesse pela interrogação sobre o sentido?

O título da presente pesquisa *Êxodo e Advento: Encontro de Alteridades na Teologia de Bruno Forte*, expressa o itinerário da reflexão: parte-se das categorias “êxodo” e “advento”, através das quais o teólogo italiano elabora sua teologia, articulando os dados da fé e a história. O êxodo é entendido por Bruno Forte como “o mundo da temporalidade, o humano andar que se abre ao futuro e na fé demonstra buscar uma pátria... Enquanto exodal, a condição humana é abertura que quebra o cerco da identidade absoluta, é peregrinação, que atravessa as insídias do nada em direção à pátria entrevista na promessa, mesmo que ainda não possuída na verdade”.⁴ Por sua vez, o advento é “o mundo da eternidade enquanto se volta ao homem e visita sua casa, é o livre autodestinar-se de Deus à criatura e o gratuito dom da autocomunicação divina”.⁵ O “humano andar” do ser humano em sua alteridade⁶, é acolhido pelo “divino vir” de Deus que, na sublime Alteridade e doação, acolhe o êxodo humano, dando-lhe sentido. Assim, a pesquisa procura-se articular – a partir da compreensão que dá Bruno Forte às categorias êxodo, advento e encontro – a busca humana pelo sentido (êxodo) e o encontro com a Palavra e o Silêncio da revelação (advento), que teve lugar em Jesus de Nazaré. Encontro esse que abre a vida e a história humanas para o Mistério do Deus Trino, Princípio e Fim da existência.

⁴ FORTE, B. *L'Eternità nel Tempo*, p. 29.

⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁶ A alteridade é entendida aqui como “sair de si” em direção ao outro, inter-relação, encontro. Está em correlação ao “êxodo” enquanto busca e encontro com o Outro, sem contudo esgotá-lo; e com o advento enquanto em sua *kenose*, o Verbo manifesta a divina alteridade que vem ao encontro do ser humano, assumindo sua condição.

A teologia de Bruno Forte mostra-se dinâmica e dialogante com a história e suas problemáticas. Em face de alguns estudos já realizados⁷, mostra-se relevante a abordagem dada por Forte ao tema do sentido, da complexidade da história e do mundo atual com os quais a Teologia deve dialogar e interagir. A especificidade do presente estudo está em abordar, de forma sincrônica, as categorias êxodo, advento e encontro, trabalhando os principais conceitos teológicos ligados a elas. A partir dessas categorias, procura-se identificar como essa elaboração teológica pode dialogar e responder à questão do vazio e da crise de sentido do mundo atual. Assim, entre a busca humana e sua condição exodal, a revelação é apresentada como possibilidade do encontro com Deus e com os outros, numa dinâmica que transforma a vida e a história. A fé cristã, através da reflexão escatológica, faz entrever o futuro como perene novidade que transforma desde já o mundo em vista da Pátria.

O método utilizado na presente pesquisa, parte de uma leitura sincrônica em base a alguns conceitos fundamentais da teologia de Bruno Forte. Deixa-se em aberto a questão cronológica, isto é, os diversos momentos evolutivos de seu pensamento no conjunto de sua teologia. Algumas considerações a respeito da cronologia serão feitas na conclusão. Quanto às obras⁸, privilegiar-se-á aquelas que mais se aproximam da temática do presente estudo, de modo particular as obras da *Simbólica Eclesial*, bem como as mais recentes, dentre elas, artigos publicados e estudos sobre Bruno Forte.

Estruturação

O resultado da pesquisa está articulado em três capítulos, objetivando trabalhar as três categorias de Bruno Forte: êxodo, advento e encontro. A

⁷ Por exemplo, o estudo de Jesús Martínez GORDO, intitulado *L'Armonia della Rivelazione in un Tempo Disarmonico*, em que trata a complexidade do mundo atual, a crise de sentido e o desafio da Teologia diante da pluralidade, a partir do pensamento de Bruno Forte. GORDO, Jesús Martínez. *L'Armonia della Rivelazione in un Tempo Disarmonico*. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 237-253. Também sobre os diversos aspectos da teologia de Bruno Forte, destacam-se os estudos presentes em ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998.

⁸ A obra de Bruno Forte está sistematicamente organizada em três grupos: *A Simbólica da Fé*, *a Dialógica do Amor* e *a Poética da Esperança*, correspondendo ao pensamento das três virtudes teológicas,. Evocam também três diversas formas de pensar: o argumentar narrando da simbólica, o dialogar argumentando da dialógica, e o narrar dialogando da poética. (Cf. FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 254).

grandiosidade da obra de Forte exige optar por determinadas questões teológicas em detrimento de outras, uma vez que as três categorias são “transversais” em grande parte de sua obra. Tais opções se fundam na aproximação à pergunta sobre a qual estão baseadas as demais interrogações que irão surgir no decorrer da pesquisa: diante da atual crise de sentido, é possível redescobrir o sentido do viver e do morrer humanos?

O primeiro capítulo trata do êxodo humano. Primeiramente define-se a categoria êxodo na obra de Bruno Forte. Reflete-se a perda de sentido, delineada a partir das presunções totalizantes e ideológicas da época moderna, passando pela crítica do Iluminismo e desembocando no vazio e na crise de sentido da época pós-moderna. A interrogação sobre o sofrimento e a morte leva o ser humano a sair de si, a autotranscender-se. Partindo dos “cenários do tempo” e dos “cenários do coração”, abordam-se os sinais da redescoberta do sagrado. Descreve-se como, em Jesus, o êxodo humano tem delineado o caminho e a meta pelos quais acolhe o advento da revelação. O primeiro capítulo encerra com a questão: “Onde e como o Outro se apresenta?”⁹

O segundo capítulo reflete sobre a categoria advento. Após uma aproximação entre advento e êxodo, aborda-se a revelação da Palavra e do Silêncio, em seu caráter dialético. Descreve-se a função da linguagem nesse processo dialético da revelação, ponto de partida para o entendimento da Trindade como Silêncio, Palavra e Encontro. Num mundo onde a descartabilidade da palavra é evidente, o final do segundo capítulo apresenta algumas correspondências de termos da tradição hebraico-cristã, propriamente firmada sobre a “palavra”. Essas correspondências evidenciam o valor da Palavra como fundamento da *re-revelação* do Mistério divino. Finalmente, descreve-se como, na cruz de Cristo, a cruz do mundo encontra seu sentido, entrevendo, pela ressurreição, uma esperança nova. Entre o “já” e o “ainda não” da revelação, o ser humano peregrina em direção à Pátria. O segundo capítulo remete às seguintes indagações: Como se dá o encontro entre êxodo e advento? De que forma a esperança cristã apresenta-se como resposta à questão do sentido da existência?

O terceiro capítulo trata sobre a categoria encontro. Descreve-se sobre o recíproco acolhimento entre o êxodo humano e o advento divino como “aliança entre

⁹ Cf. FORTE, B. *À Escuta do Outro*, p. 7.

alteridades”. Abordam-se implicações da redescoberta da escatologia como reafirmação da esperança e da novidade cristã. À relatividade do futuro que passa, contrapõe-se o “futuro absoluto” que faz entrever a Pátria trinitária, sentido da história, da vida e da morte do ser. Entre o “já” e o “ainda não”, descreve-se como os cristãos, de modo particular, são chamados a viver a “reserva escatológica”, fiéis ao mundo presente e ao mundo que deve vir. O terceiro capítulo remete a uma pretensa conclusão desta pesquisa. Retomando-se sinteticamente os diferentes aspectos desenvolvidos, são apresentadas algumas apreciações críticas, bem como caminhos para uma práxis de resgate do sentido e da esperança.

1 ÊXODO E ALTERIDADE

1.1 A Identidade e a Diferença do Êxodo

Para compreender o “êxodo” na teologia de Bruno Forte, é preciso entendê-lo como categoria inserida no seu método teológico. Seus escritos constituem uma teologia histórica, ou melhor, uma teologia como história.¹⁰ No desígnio de Deus, que se realiza através da “economia da salvação”, o mistério escondido em Deus alcança a humanidade na história. Esta é vislumbrada a partir da fonte eterna do mistério da Trindade e acolhida nos questionamentos do tempo, do sentir e do existir humano. A missão da sua teologia, portanto, é explicitar essa economia, esse desígnio misterioso de salvação, argumentando a partir do sentido que tem a vida do ser humano na sua condição histórica atual. O próprio Bruno Forte assim se pronuncia:

“A forma da minha teologia, toda marcada pelo pensar histórico posto a serviço da reflexão da fé, tende então a superar uma impositação especulativa, conceitual e abstrata em vista de uma proposta bíblica, existencial e dinâmica, que na concretude do tempo, apanhe e apresente na experiência fontal da igreja nascente, parte de uma linguagem narrativa e contagiosa, e seja corajosamente e serenamente aberta ao advento. A minha teologia quer ser uma teologia bíblica e eclesial, em diálogo com o meu tempo, aberta ao novo e nutrida do desejo ecumênico: disposta sempre, como o velho Simeão, a cantar o seu *nunc dimittis* frente à Luz que vem do alto”.¹¹

Para Bruno Forte, o método histórico representa a aproximação respeitosa do “já”, não prescindindo do valor do passado e da força do presente, estando ao mesmo tempo aberto ao futuro. É assim que a compreensão histórica do passado

¹⁰ Cf. FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 57.

¹¹ FORTE, B. *Teologia Viatorum*. In: SARTORI, L. *Esseri Teologi Oggi*, p. 74.

será sempre carregada de um significado existencial, interpelada pelo hoje, interpelando o agora e aberta ao que há de vir - o “ainda não”. A história, na Teologia exige, portanto, que a reflexão crítica venha a situar-se em relação ao passado fontal, na densidade do presente, para orientar o futuro. A memória conjugada à companhia da fé e da vida se faz profecia do amanhã. Entre o êxodo que é a condição humana em permanente busca e desejo pelo Mistério Absoluto e o advento, no qual a Palavra de Deus e o seu Silêncio habitaram o tempo das pessoas, a Teologia parte de dois movimentos. De um lado, o ser humano, peregrino na busca pelo sentido da existência, desejoso por encontrar a pátria, na constante luta através da vida, contra o vazio do nada e a tragicidade da vida e a morte. De outro lado, Aquele que é o Início, o pressuposto e o fundamento de tudo, que vem ao encontro do ser humano na Palavra revelada e no seu insondável Silêncio. No ato de pura gratuidade e amor, a Palavra vem dar sentido ao tempo e à existência, apontando para o horizonte último: a Pátria a ser vislumbrada.

Dessa forma, a teologia da história é compreendida por Bruno Forte como memória, companhia e profecia: “Palavra do homem a Deus na companhia da existência em êxodo; palavra de Deus ao homem na memória transformadora do advento; palavra sobre Deus e sobre o homem, de Deus com o homem e do homem com Deus na profecia da vida nova que há de vir”.¹² Remetendo-se à fonte da fé, ou seja, à revelação, a Teologia é “memória” (*docta fides*), enquanto é escuta e adesão do crente à revelação conservada e transmitida por meio da Tradição viva da Igreja. A Teologia também é “companhia” (*docta caritatis*) enquanto é chamada não só a acolher a revelação, mas também discernir os sinais dos tempos, estabelecendo relação dialogal com a atualidade histórica e cultural e procurando responder aos desafios e questionamentos de cada tempo de modo inteligível e significativo. Olhando para o futuro, a Teologia não pode descurar de sua índole escatológica. Ela é chamada a ser “profética” (*docta spes*) na dinâmica do encontro do divino que vem até o ser humano (advento) e do humano que busca a Deus (êxodo).

Nesse itinerário, sob o sinal da íntima correlação entre fé e história, Bruno Forte empreende sua elaboração teológica, utilizando-se de forma muito singular as categorias de “êxodo, advento e encontro”. Com uma linguagem renovada, o teólogo italiano vale-se dessas categorias para fazer a correlação entre natureza e graça,

¹² FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 63.

Deus e o ser humano, tempo e eternidade, Absoluto e história e tantas outras relações fundamentais da fé. Ele tem a preocupação de que o Absoluto não se “dissolva” na história, mas seja possibilidade nova do ser humano e da história abrirem-se n’Ele para o futuro.

Em seu itinerário teológico, Bruno Forte dispensa especial atenção ao diálogo, seja com as outras religiões e expressões de fé, seja com o mundo filosófico e interdisciplinar. O teólogo tem presente, de modo particular, a época atual, tentada pela sedução do nada e da falta de sentido. Dessa forma, o teólogo entende que “a estrutura que sustenta a existência humana é um movimento de êxodo, sua autotranscendência, a permanente tensão de sair de si mesmo, de superar-se, rumo ao Mistério absoluto”.¹³ Forte busca favorecer mais do que um simples “confrontar” de idéias, mas um verdadeiro encontro, de modo especial, com os indiferentes. De fato, a indiferença se apresenta hoje como a nova figura do ateísmo prático. Propondo uma vida sem Deus, o indiferente tende a esquivar-se da fé pensada, o que lhe coloca aquém da possibilidade de pôr-se a caminho, de buscar o sentido, de estar em êxodo.

1.1.1 Peregrinos na Vida, Mendicantes do Céu

Quem se aventura na reflexão da própria existência, da condição do mundo e do ser, é instigado a olhar para a história, para as buscas e os questionamentos que movem a existência em torno do *sentido*. “Falando de Filosofia e de Teologia na era da pós-modernidade, um pensar não negligente investigará então, antes de mais nada, não tanto que respostas oferecem, mas sobretudo as verdadeiras questões com que se deparam”.¹⁴ É preciso partir das inquietações do mundo de hoje: talvez seja essa a condição faltante no diálogo da Teologia com a atualidade. Talvez se tenham demasiadas “respostas prontas” para perguntas que poucos fazem. Onde a vida se faz interrogação, aí se torna possível a revelação do coração e o encontro que transforma a vida. E quais são os questionamentos do coração humano, quais as angústias e esperanças que movem o existir? O que é a vida do ser humano

¹³ FORTE, B. *Mendicante do Céu*, p. 176.

¹⁴ Idem. *À Escuta do Outro*, p. 7.

sobre a terra? É preciso escutar as perguntas e inquietações que estão no coração da humanidade, levar em conta a dramaticidade da existência que se reflete nos caminhos da própria história: são elas que abrem o ser humano ao Mistério.

Para Bruno Forte, o vazio e a debilidade da existência instalados no coração do ser humano pós-moderno, trazem à lume o fato de que há uma carência de paixão pela verdade. Em sua obra *A Palavra da Fé*, o teólogo italiano afirma que “se o homem é estruturalmente um peregrino na vida, o que constitui a verdadeira tentação paralisante é sentir-se chegado, não mais ‘em êxodo’ neste mundo, mas possuidores, dominadores de um hoje que quer parar a permanente transcendência do caminho”.¹⁵ Falta aos homens e mulheres do nosso tempo o desejo de busca, aquela inquietação manifestada por Santo Agostinho na abertura de suas *Confissões* na qual revela o desejo profundo do coração humano: “Fizeste-nos para Ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não descansar em Ti”.¹⁶ Nisso, a humanidade pós-moderna vive no exílio da apatia e da indiferença.

Para Bruno Forte, “o advento do Deus vivo nega o movimento exodal do tempo enquanto contradiz todo seu possível fechamento: a presunção do parar ou do se possuir estavelmente converte o instante em ato idolátrico”.¹⁷ Aquele que sucumbe no êxodo da existência nada mais lhe resta do que permanecer no exílio do indiferentismo: “o verdadeiro exílio não começa quando se deixa a pátria, mas quando não há mais no coração a nostalgia, o desejo pela pátria. O exílio é de quem esqueceu o destino, a meta maior, o céu do desejo e da esperança”.¹⁸ O êxodo configura-se, portanto, como o sair do exílio da apatia. Êxodo é busca, é nostalgia, é questionamento sobre a vida e seu sentido. “O homem está em êxodo enquanto é chamado permanentemente a sair de si, a interrogar-se, e estar em buscar de uma pátria”.¹⁹ Na expressão de Maritain, citada por Bruno Forte, somos “mendicantes do céu”²⁰ e, como na aurora do dia, vislumbramos as luzes do Eterno, sedentos, porém,

¹⁵ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 17.

¹⁶ SANTO AGOSTINHO. *Confissões* n.1, p. 15.

¹⁷ FORTE, B. *L'Eternità nel Tempo*, p. 30.

¹⁸ Idem. *Confessio Theologi ai Filosofi*, p. 17.

¹⁹ Ibidem, p. 18.

²⁰ “O que sou afinal?... Talvez eu seja uma espécie de rbdomante com o ouvido colado à terra, para captar o murmúrio das fontes escondidas, o imperceptível rumor das germinações invisíveis. E talvez, como qualquer cristão... sou também um mendicante do céu disfarçado de homem do nosso século, uma espécie de agente secreto do Rei dos reis nos territórios do príncipe deste mundo...” (MARITAIN, J. *Ricordi e Appunti*, Brescia, 1967, prefácio.) A expressão também se aproxima de Santo Agostinho: “O homem é um mendigo de Deus”. (SANTO AGOSTINHO, *Sermão*. 56,6,9).

do calor, e desejosos da plenitude da luz divina. Assim, carregando a força das verdadeiras perguntas e a humildade da escuta acolhedora, a reflexão teológica quer ser caminho revelador da Verdade, livre de máscaras. No Advento da Palavra Encarnada e Silenciosa estão os questionamentos do coração humano em êxodo, bem como a força transformadora das respostas. O êxodo é, assim, “o mundo da temporalidade, o humano andar que se abre ao futuro e na fé demonstra a procura de uma pátria. (...) Enquanto exodal, a condição humana é abertura que rompe a procura pela identidade absoluta, é peregrinar, que atravessa o nada em direção à pátria, vislumbrada na promessa, ainda que não possuída na realidade”.²¹

Enquanto ser-no-tempo, o ser humano traz em si a nostalgia da busca pelo sentido. Procura vencer a obscuridade última da morte, almejando dar valor e dignidade à sua obra e aos seus dias, face à tragicidade do viver e do morrer. O teólogo italiano exalta a *condição histórica* humana como lugar do “êxodo”, querendo, com ele, definir o movimento de autotranscendência que atravessa a vida e a orienta em direção ao advento. É o “*novum*” vislumbrado no Totalmente Outro²², na Pátria, à qual o ser humano encontra o horizonte de sentido. Em seu advento, Deus não está acima da história, mas na história, transformando e qualificando-a. Nisso se evidencia a relação existente entre Deus e o ser humano, de modo que o Absoluto não seja “esgotado” na história, mas seja possibilidade nova, para a história abrir-se ao que virá. O futuro é entendido, aqui, como “*novum*”, isto é, não como condição temporal passageira, e que esmorece, mas como constante esperança, vinda e renovação.

A busca pelo sentido apresenta-se como *contestação radical da vitória da morte*. A cruz do Ressuscitado, envolvida no silêncio e aberta ao encontro, alcança, acompanha e transforma a cruz da história. Manifesta-se aí o mistério absoluto da vida, o horizonte que envolve o existir e o guarda mais fortemente do silêncio do fim trágico. Inquietamente atraído por este horizonte último, o ser humano se auto-

²¹ FORTE, B. *L'Eternità nel Tempo*, p. 29.

²² A expressão “Totalmente Outro” faz referência a Deus. Sua origem próxima, como compreendem os “teólogos dialéticos”, remete à “diferença qualitativa infinita” que separa o homem e Deus, segundo Kierkegaard. No entanto, as origens da expressão são longínquas referindo-se sempre à transcendência de Deus ou do Uno como o “outro” (*thatéron* em Plotino) ou “totalmente outro” (*aliud valde* em Agostinho). Em 1917 no seu livro intitulado *O Sagrado*, o filósofo neo-kantiano R. Otto resgata a expressão que será utilizada abundantemente pela “Teologia da Crise” do jovem Barth e de seus amigos. (cf. LACOSTE, Jean-Yves. Totalmente Outro. In: Idem. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1737).

manifesta como ser aberto ao Transcendente. Diante da realidade e da existência, experimenta a própria “autotranscendência” como capacidade de pôr-se em êxodo na direção do Mistério que envolve cada coisa, no desejo e na procura daquele que é Inefável. Por sua vez, “a autotranscendência não se realiza como uma autodeterminação moral exterior: essa é a condição de possibilidade do encontro, que exige, para efetuar-se, a decisão livre de abertura e acolhimento da Transcendência”.²³

Sem o consentimento gratuito do amor, em si mesmo livre, nem Deus se abriria ao ser humano, nem o ser humano se abriria à profundidade do ser divino. Em sua obra *Teologia da História*, Forte descreve que o êxodo acontece quando o ser humano se põe diante daquele que é a inaudita novidade para o mundo: o livre e gratuito oferecimento do Eterno. Assim, “o advento do Deus vivo visita o êxodo da condição histórica e o abre na fé e na esperança a um sentido possível e sempre novo: o amor”.²⁴ Tal movimento é condicionado pela limitação humana, pelo mal e pela morte, mas não cessa de provocar no ser que vive essa condição exodal: o dinamismo da busca e da esperança. Se de um lado o ser humano se afronta com a angústia, a ausência e as interrogações da existência; por outro, é possível abrir-se Àquele sempre disponível, ao sempre esperável, Àquele que é sempre maior. O êxodo exprime, em última análise, o caráter peregrino do ser humano.

A autotranscendência do ser finito não pode acontecer senão em conexão com um lugar determinado e a um evento concreto no qual a abertura do coração humano se dá de forma excelente. Lugar do encontro com o Mistério “onde a existência como êxodo se disponha à escuta de um possível advento do Outro no horizonte do tempo”.²⁵ É assim que a abertura transcendental do ser humano encontra na Palavra da revelação o seu cumprimento possível e adequado. De fato, “na escuta da palavra, carregada de silêncio, porque invocativa da realidade que a comunica e que sempre a transcende, o homem abre-se livremente à livre autocomunicação de Deus”.²⁶

²³ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 166.

²⁴ *Ibidem*, p. 6.

²⁵ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 15.

²⁶ *Ibidem*, p. 15.

1.1.2 A Dialética do Êxodo

A categoria êxodo na obra de Bruno Forte está intimamente relacionada com as categorias advento e encontro. Particularmente, a categoria êxodo, entendida como sair de si em busca do sentido e do horizonte último da existência, está determinada pelo advento da Palavra e do Silêncio de Deus. Aqui, Forte afirma a assimetria e a dialética existente entre os dois movimentos:

“A relação que a fé afirma entre o mundo do sujeito histórico e o da Alteridade absoluta entrada na história, é igualmente assimétrica e dialética. A relação é assimétrica porque, se na concepção bíblica a identidade se manifesta como êxodo humano, a diferença apresenta-se como advento divino. Entre os dois pólos não há medida comum, nem de proporcionalidade: nenhuma proporção do finito com o infinito. O Deus que vem é incomensuravelmente Outro e soberano a respeito do homem que é e permanece criatura”.²⁷

Abrir-se ao advento é, para o ser humano, a possibilidade de encontrar o sentido e a liberdade diante da existência histórica, marcada pela angústia do sofrimento, da morte e do nada. No livre acolhimento do Eterno, o ser humano depara-se com Aquele que é a fonte, o caminho e o próprio fim da liberdade, sem o qual nem mesmo a existência seria possível, quanto mais a liberdade e o próprio peregrinar. Abrir-se ao Infinito da Palavra e do Silêncio corresponde a estar diante do escândalo da “impossível possibilidade do Eterno”²⁸ assumir e habitar a história da humanidade, vindo ao encontro de seu êxodo.

Se, biblicamente, o ser humano é compreendido como sujeito ativo da aliança com Deus, isto se dá no reconhecimento da liberdade – e aqui aparece o êxodo como caminho de liberdade. Perante Deus e com Ele, o ser humano decide pôr-se, ou não, no horizonte do tempo e da eternidade através da fé:

“O horizonte dos arquétipos e da repetição foi pela primeira vez superado pelo judeu-cristianismo, que introduziu na experiência religiosa uma nova categoria: a fé... A fé significa a emancipação

²⁷ FORTE, B. *La Eternità nel Tempo*, p. 28.

²⁸ *Ibidem*, p. 28.

absoluta de toda espécie de ‘lei’ natural e, portanto, a mais alta liberdade que o homem possa imaginar: a de poder intervir sobre o mesmo estado ontológico do universo... Somente tal liberdade é capaz de proteger o homem moderno do terror da história: liberdade que tem a sua fonte, encontra a sua garantia e o seu apoio em Deus. Toda outra liberdade moderna, por quantas satisfações possa dar a quem a possui, não justifica a história, e isso, para cada homem sincero consigo mesmo, equivale ao terror da história”.²⁹

Enquanto Palavra e Divino Silêncio que entram na história, Deus revela-se empenhado e comprometido com a humanidade. A aliança, assim, passa a ser a categoria central da fé hebraico-cristã. O Mistério da Eternidade no tempo revela o advento que se cumpre no êxodo, abrindo-se à possibilidade do encontro oferecido ao ser humano. Longe de lhe fazer concorrência, a transcendência do Deus vivo representa a possibilidade da preterida liberdade humana. Estabelece-se, dessa forma, uma relação de identidade e diferença entre êxodo e advento. Se para Bruno Forte “o êxodo é o mundo da temporalidade, o humano andar que se abre ao futuro e, na fé põe-se à procura de uma pátria”³⁰; o advento é, para ele, “o mundo da eternidade enquanto se dirige ao ser humano e visita a sua casa, é o livre autodesignar-se de Deus à criatura e o dom gratuito da autocomunicação divina”.³¹ A relação entre identidade e diferença, revelada entre êxodo humano e advento na aliança, é não só assimétrica, pela incondicionada primazia do Eterno, mas, também, dialética:

“Os dois pólos – êxodo e advento – não se anulam reciprocamente, como acontece na antropologia do triunfo da identidade ou naquela do domínio do nada, mas se possuem reciprocamente, mesmo na infinita distância e diferença, conforme um movimento de negação, de afirmação e de superação do tempo na eternidade”.³²

De um lado, o ser humano, na sua condição de êxodo, aberto à procura do sentido e do fundamento, é chamado a romper o círculo da identidade absoluta.

²⁹ ELIADE, M. *Il Mito dell'Eterno Ritorno*, p. 162.

³⁰ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 29.

³¹ *Ibidem*, p. 29.

³² FORTE, B. *L'Eternità nel Tempo*, p. 29-30.

Nisso, o êxodo torna-se peregrinação, atravessando o desafio da angústia e do nada em direção à Pátria, entrevista na promessa, “já” realizada e “ainda não” possuída na realidade, pois ainda deverá consumir-se plenamente. Aqui a assimetria entre o humano andar e o divino vir é incomensuravelmente maior e determinante. De outro lado, Bruno Forte vale-se da dialética hegeliana³³ – afirmação, negação e superação – estabelecendo a íntima relação entre o humano sair e o divino vir. Na negação de si, em direção ao Outro, o humano realiza sua vocação e encontra razões para existir, tornando-se “criatura nova”, partícipe da vida divina, superando assim a angústia e a condição finita do nada. No divino vir, a Palavra rompe o Silêncio – que permanece Silêncio – e assume verdadeiramente a vida e a história humana. Em sua *kenose*³⁴, o Verbo esvazia-se de sua condição (cf. *Fl* 2,7s), negando-se, para que toda a criatura encontre Nele a salvação, desígnio da Trindade para que “Deus seja tudo em todos” (*1Cor* 15,28).

1.1.3 O Êxodo como Desafio dos Contextos

Para o teólogo italiano, o desafio e a busca pelo sentido são marcados, de um lado, pelos contextos da história e da existência humana: “o êxodo é a existência humana (existir é ‘estar fora’)”.³⁵ Por outro lado, o êxodo deve vislumbrar e direcionar-se ao inaudito advento da revelação. O desafio da Teologia está na tentativa de fazer falar a um só tempo o êxodo e o advento, não como quem fala às margens, mas no meio da cidade, isto é, na história concreta, na dramaticidade da

³³ Assim afirma Bruno Forte: “Com decisão e coragem, Hegel quer pensar a vida, levando à palavra o movimento, a contradição, o superamento, que são o sangue quente do nosso existir na história. Nele, a verdade não é contemplação asséptica de essências imutáveis e eternas, não é um objeto: ela é devir perene que afirma, nega e completa, para novamente superar-se a si mesmo”. (FORTE, B. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 115).

³⁴ O termo *kenose*, formado pelos Padres gregos a partir do verbo *kénoó*, “esvaziar” (e, portanto, com o pronome reflexivo “esvaziar-se” de si mesmo), encontra sua origem numa expressão do hino de *Filipenses* 2,7. A designação de Jesus como Senhor (2,9) é precedida nesse contexto de uma seqüência que descreve a humilhação daquele que era “de condição divina” (2,6). Outrossim vemos também que um esquema kenótico intenso está no cerne do sistema hegeliano: a Idéia absoluta se esvazia como Verbo. Foi ele – Hegel – que fundou, em filosofia, o vocábulo *Entäußerung* que traduz *kenose* na Bíblia de Lutero. (cf. BRITO, E. *Kenose*. In: LACOSTE Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 983, 985).

³⁵ FORTE, B. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 13.

existência humana.³⁶ Nele, a Palavra vem preencher e perturbar o comodismo, o silêncio e a apatia humana. É assim que, “entre êxodo e advento, a Teologia vem a se propor como palavra não às margens, mas no meio da cidade: verdadeiramente ‘alguém se torna teólogo vivendo, ou melhor, morrendo e tomando posições’”.³⁷

O pensamento teológico, entre êxodo e advento, quer ser um interrogar-se sobre o significado que Deus e o ser humano têm um para o outro, a partir da boa-nova revelada e da concretude do tempo real. De fato, enquanto a Teologia é linguagem reflexiva sobre a fé, ela realiza seu verdadeiro sentido e missão no encontro entre o viver humano e a Palavra de Deus. De um lado, a Palavra do advento se expressa na “condescendência de Deus com relação ao homem – segundo o espírito dos Padres gregos”.³⁸ De outro, o êxodo manifesta-se na “nostalgia do Totalmente Outro que existe no coração humano”.³⁹ É assim que, entre o humano sair e o divino vir, desenvolve-se o itinerário da teologia do êxodo em direção ao advento na obra de Bruno Forte.

1.2 O Êxodo nos “Cenários do Tempo”

Bruno Forte empreende sua reflexão sobre a história recente pesquisando nela a busca pelo sentido do ser e do existir. Partir da história é partir da concretude

³⁶ Bruno Forte cita repetidas vezes o filósofo Dietrich Bonhoeffer para explicitar a dramaticidade da condição humana, do falar de Deus e com Deus: “As pessoas religiosas falam de Deus quando a consciência humana chegou ao limite (talvez por preguiça de pensar) ou quando falham as forças humanas...; mas este sistema funciona apenas até quando os homens conseguem com suas energias lançar adiante os limites e Deus se torna supérfluo como *deus ex machina*... Eu gostaria de falar de Deus não nos limites, mas no centro, não na debilidade, mas na força, não na morte e na culpa, mas na vida e na bondade do homem... A Igreja não reside onde a capacidade do homem nada mais pode, nos limites, e sim no meio da cidade”. (BONHOEFFER, D. *Resistência e Submissão*, p. 132). Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) foi teólogo luterano, oriundo da culta burguesia alemã. Em 1931, Bonhoeffer foi nomeado capelão universitário de Berlim. Nos debates provocados no seio das Igrejas protestantes pela tomada do poder por Hitler em 1933, Bonhoeffer se distanciou vigorosamente do “movimento dos cristãos alemães” e do regime social-nacionalista. Sua participação na resistência anti-hitleriana lhe trouxe a seguir novas experiências profanas, às quais deveria dar forma em uma *Ética* que ficou inacabada. Detido em abril de 1943, pôde, graças à complacência de certos guardas, manter uma correspondência teológica não censurada com seu amigo E. Bethge, que publicará suas cartas em 1951, sob o título *Resistência e Submissão*. Pouco antes do fim da guerra, foi enforcado no campo de concentração de Flossenbürg. Sua despedida foi marcada pelo pensamento: “É o fim, e para mim, é o começo de uma nova vida”. (Cf. SHARFFENOTH, Ernest-Albert. Bonhoeffer. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 320).

³⁷ FORTE, B. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 13.

³⁸ *Ibidem*, p. 12.

³⁹ *Ibidem*, p. 12.

do ser que, mesmo “às apalpadelas”, procura o sentido da própria existência. O teólogo italiano destaca dois momentos históricos, ao mesmo tempo filosóficos, que são paradigmáticos: primeiro, a modernidade e o Iluminismo, período em que o idealismo de Hegel aparece como chave de leitura; e a pós-modernidade, passando pela dialética do Iluminismo, onde F. Nietzsche e a “morte de Deus” são os símbolos. A esses “cenários do tempo”, correspondem também diferentes antropologias que assim são definidas por Bruno Forte: a “antropologia do domínio da identidade”, característica da ideologia moderna; a “antropologia da diferença irredimível”, característica do niilismo pós-moderno e a “antropologia da Eternidade no tempo”, característica de um novo humanismo cristão.⁴⁰ Outrossim, entender o ser humano e sua história corresponde a vislumbrar também para onde aponta seu horizonte de sentido.

1.2.1 A Modernidade e os Totalitarismos: da Luz ao Declínio...

No primeiro cenário, Bruno Forte denuncia o pensamento hegeliano, em sua pretensão de aprisionar e “esgotar” o Mistério de Deus nos limites do conceito. É mérito de Hegel ter reduzido totalmente o devir na mente e nas mãos do ser humano, “libertando” o sujeito histórico de toda dimensão transcendente e responsabilizando-o até o fim como único artífice do próprio destino. O totalitarismo da ideologia é, segundo Bruno Forte, o resultado final do sistema elaborado por Hegel, promovendo o triunfo do sujeito e do ato da razão em todas as frentes. Com a pretensão de dar sentido a tudo, os totalitarismos históricos acabaram aprisionando a reflexão e sufocando as diferenças. A racionalidade ideológica fez o mundo mergulhar num contexto onde “a realidade deve se dobrar diante do poder onipresente do conceito”⁴¹, engendrado pelas ideologias totalitaristas. A metáfora da luz revela o princípio inspirador da modernidade que tem na razão emancipada a ambiciosa pretensão de compreender e dominar tudo.

⁴⁰ Cf. FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?* p. 99s.

⁴¹ *Ibidem*, p. 14.

“A emancipação é uma espécie de palavra-chave, capaz de identificar toda a época que está sob o signo do Iluminismo: ela exprime o projeto característico da razão moderna de tornar o homem finalmente adulto, livre de hipotecas ultramundanas, capaz de querer e ser sujeito da própria história. Como tal, ela significa o processo de auto-libertação e de auto-afirmação do homem, quer considerado individualmente numa espécie de triunfo da subjetividade, quer entendido coletivamente como dinamismos históricos de mudança revolucionária. A emancipação é projeto de fundo, a ânsia e a meta cobiçada da modernidade”.⁴²

O projeto emancipatório do ser humano é a base do Iluminismo em todas as suas expressões. É o que Bruno Forte define como “antropologia do domínio da identidade”.⁴³ Seu objetivo não é senão compreender o mundo e suas relações de forma racional, concedendo ao ser humano a plena liberdade, tornando-o senhor e protagonista do próprio futuro e alheio a qualquer possível dependência.⁴⁴ A razão adulta e emancipada de todo condicionamento é, ao mesmo tempo, protagonista e meta do modernismo. Ela é, em poucas palavras, o horizonte de sentido a ser alcançado. Desde Descartes, na exaltação e primazia do sujeito que pensa, passando pelo chamado “século das Luzes”, até o desencadear da Revolução Francesa e da ousada sistematização especulativa do sistema hegeliano, a razão tende a abraçar toda a realidade da história e do mundo. Tudo deve ser reduzido às normas e medidas da razão, de tal forma que tudo que se opõe à emancipação, ou não seja iluminado à clara luz da compreensão racional, seja rejeitado. Somente assim, pode tomar corpo o projeto prático de fazer do ser humano o único sujeito do evoluir histórico.

A pretensão de encontrar em si mesmo o sentido do ser e da história, acabou por desviar o ser humano de seu caminho, fazendo-o refém do próprio desejo libertador. Por querer abraçar e compreender toda a realidade, a razão moderna postula a sede de totalidade que a torna conseqüentemente violenta. Essa antropologia da identidade absoluta, em sua pretensão de tudo explicar e mudar o mundo através da razão totalizante, acaba desencadeando um verdadeiro reverso

⁴² FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?* p. 81.

⁴³ *Ibidem*, p. 99.

⁴⁴ “Desde que houve o sol no firmamento e os planetas começaram a girar ao redor, jamais se havia visto que o homem se punha ereto e de cabeça erguida, ou seja, sobre o pensamento e construía a realidade segundo este último... Somente agora o homem foi capaz de compreender que o pensamento deve reger toda a realidade do espírito. E esta é uma aurora preciosa”. (HEGEL, F. *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, p. 204).

ético. É assim que a modernidade, tempo do sonho emancipatório, torna-se também o tempo das visões totais do mundo. As ideologias surgem como tentativa de impor a luz da razão à realidade inteira, até o ponto de estabelecer a equação entre o ideal e o real. A pretensão de abarcar o entendimento da realidade, da história e do ser humano através dessas visões totais, não tardará em converter-se nos totalitarismos. Por sua vez, esses totalitarismos passam a fazer da história uma realidade dura e violenta. De fato, o sonho da emancipação esbarra na inaudita violência que a época da emancipação produziu. Os sinais mais evidentes podem ser vistos nas guerras, nas limpezas étnicas, nos tantos genocídios do século passado e deste século também, do terrorismo, até o drama das gritantes desigualdades e a própria fome que cada dia extermina milhares de vidas no mundo.

O desenvolvimento da modernidade ocidental é constitutivamente ambíguo. De um lado, ela abraça os sonhos e os projetos de emancipação que visam tornar o ser humano sujeito e não objeto da própria história. Nesse sentido, delineiam-se importantes iniciativas pela emancipação dos povos explorados, passando pela libertação e valorização das minorias étnicas, das classes e raças oprimidas até a emancipação da mulher. A modernidade iluminada produziu conquistas decisivas e representou expectativas de grande valia. Porém, o período a partir do Iluminismo é também marcado pela violência ideológica praticada pelos diversos totalitarismos históricos. Se o projeto de emancipação demonstrou ser positivo em muitos aspectos, no entanto produziu também efeitos devastadores:

“O sonho de totalidade se faz inexoravelmente totalitário: a totalidade – assim como é compreendida pela razão – produz totalitarismo. Não por acaso, nem por um simples acidente de percurso, todas as aventuras da ideologia moderna, tanto de direita como de esquerda, desde a ideologia burguesa como a revolucionária, vão desembocar em formas totalitárias e violentas. E é precisamente a experiência histórica da violência dos totalitarismos ideológicos que produz a crise e o ocaso das pretensões da razão moderna”.⁴⁵

A parábola das ideologias modernas, com todas as suas presunções, evidenciará uma assustadora cadeia de conseqüências desastrosas, tanto em

⁴⁵ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 15.

termos humanos como sociais e ecológicos. A dialética do Iluminismo surge, então, como reação às presunções totalizantes da razão, como denúncia dos limites e das pretensões da razão emancipante.

1.2.2 Do Declínio à “Noite do Mundo”: o Êxodo carente de Advento

A dialética do Iluminismo e a conseqüente crise da razão iluminada – que na Europa se manifestou com a falência dos vários totalitarismos ideológicos – dá lugar, nas culturas do Ocidente, à chamada pós-modernidade.⁴⁶ Diante das certezas das ideologias, ela aparece como reação à violência totalizadora da idéia e das presunções absolutistas. Afinal, onde estão os novos céus e a nova terra que os relatos ideológicos tinham prometido? O drama com o qual se encerra o século XX é um drama moral, uma crise de sentido, um vazio de esperança. Se para a razão moderna e as pretensões ideológicas tudo tinha sentido, para o pensamento fraco da condição pós-moderna nada mais parece ter sentido: é tempo de naufrágio e de queda; a indiferença substitui a paixão ideológica. A crise de sentido torna-se a característica peculiar da inquietude pós-moderna. Neste tempo, o que triunfa é a indiferença, a perda do gosto em procurar as razões últimas do viver e do morrer. Perfila-se, deste modo, o extremo rosto do século que chega ao fim. Corresponde a uma antropologia que Bruno Forte define como “da diferença irredimível”⁴⁷: é o rosto do niilismo.

⁴⁶ Após algumas ocorrências esporádicas, a história do termo “pós-modernidade” começa com a “nova crítica” americana, que o tomou de empréstimo a Arnold Toynbee (1889-1975), no final dos anos 1960 (S. Maier 1989). Tinha, então, um sentido pejorativo e designava o abandono do agir próprio à verdadeira modernidade. Mas, seduzidos pela fusão da modernidade e do veio popular que encontravam em certas obras literárias, Leslie A. Fiedler e Susan Sontag lhe deram logo um sentido positivo. Hassan (1980) aplicou o termo para a cultura em geral: para ele, as idéias que foram de vanguarda são hoje recuperadas por uma sociedade em que reinam a publicidade e os *mass media*, e em que o equívoco e a transgressão se tornam, assim, de uso corrente. Para Lyotard (1979), na época pós-moderna a verdade dos diferentes jogos de linguagem, adquire um estatuto plural. A pós-modernidade é niilista, onde não existe verdade objetiva tanto quanto não existe unidade do sujeito. Apesar de sua ambigüidade, o termo pós-modernidade pode designar três fenômenos recentes. O primeiro é a passagem, no domínio estético, da abstração e da evocação da verdade subjetiva ao uso irônico de modos mais antigos de narração e de representação. O segundo é a combinação de procedimentos de vanguarda e de manipulação comercial das imagens. O terceiro é a passagem, no domínio filosófico, de uma teoria do conhecimento “que supõe que haja um sujeito e um objeto reconhecíveis” a uma filosofia do “evento”, em que se mesclam aspectos objetivos e subjetivos. (Cf. MILBANK, John. Pós Modernidade. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1412).

⁴⁷ FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?* p. 101.

O niilismo não é o abandono dos valores ou a renúncia a viver alguma coisa pela qual valha a pena, mas um processo mais sutil. Ele priva o ser humano do gosto de se empenhar por uma razão mais alta, despojando-o daquelas motivações fortes que a ideologia ainda parecia oferecer. Segundo Forte, a doença que hoje mais se alastra é a falta de paixão pela verdade. Cresce o imediatamente desfrutável e calculável, o interesse pelo consumo imediato. É o triunfo da máscara, em detrimento da verdade. Até os próprios valores são, muitas vezes, reduzidos à mera roupagem que se exhibe para esconder a ausência de sentido. Órfão das ideologias, o ser humano corre o risco de tornar-se mais frágil e sujeito à tentação de fechar-se na solidão do próprio egoísmo. Isso corresponde à ausência daquela vontade e do desejo de procurar o sentido da vida e da morte. As sociedades pós-modernas estão se tornando sempre mais “multidões solitárias”, onde cada um cuida de seu próprio interesse, segundo uma lógica exclusivamente egoísta e instrumental. Diante do vazio do sentido último, a pessoa se agarra ao interesse penúltimo, à conquista da posse imediata.

“No clima da decadência, tudo conspira a levar os homens a não pensar mais, a fugir da fadiga e da paixão do verdadeiro, para abandonar-se ao imediatamente fluível, calculável, só com o interesse do consumo imediato. É o triunfo da máscara em prejuízo da verdade: é o niilismo da renúncia a amar, onde os homens fogem da dor infinita da evidência do nada, fabricando-se máscaras, atrás das quais se dá a tragicidade do vazio”.⁴⁸

O niilismo é uma espécie de êxodo sem advento. É essa a razão do triunfo do consumismo escancarado, do hedonismo e do imediatamente desfrutável; também este é o motivo do emergir e do afirmar-se das lógicas sectárias, étnicas e nacionalistas que se difundiram no fim do milênio. Quando alguém não tem horizontes grandiosos de verdade, facilmente se afoga na solidão egoísta daquilo que lhe é particular e penúltimo. Justamente esse processo mostra a necessidade de um “pai-mãe comum” que liberte da prisão da solidão, que ofereça um horizonte pelo qual se possa esperar e amar. Não se trata de um horizonte violento como o da ideologia, mas um horizonte libertador para todos.

⁴⁸ FORTE, B. La Riconciliazione, dono di Dio e sorgente di vita nuova. *Presenza Pastorale*, v. 67, p. 20, 1997/5.

Se na ideologia tudo fazia sentido, no pensamento fraco da condição pós-moderna nada mais parece ter sentido. Vivemos uma verdadeira “era do vazio”⁴⁹, onde esmorece a paixão pela verdade. As motivações fortes e coletivas da humanidade, que ilusoriamente as ideologias pareciam oferecer, cederam lugar ao imediatamente útil e conveniente às particularidades subjetivas e difusas. À antropologia da presunção das ideologias opõe-se, agora, uma antropologia da contaminação com ausência de valor. O todo, abarcado pela razão ideológica, cai agora no domínio absoluto do nada. À violência induzida pelo totalitarismo, corresponde a trágica solidão do ser humano, incapaz de comunicar-se e de amar de modo verdadeiro e autêntico. Para o teólogo italiano, a pós-modernidade revela o extremo rosto da crise: o rosto da decadência.⁵⁰ A decadência priva a pessoa da paixão pela verdade, despoja-a da busca pelo sentido último, afirma única e exclusivamente a fragilidade e a imediatez do penúltimo:

“É o triunfo da máscara em detrimento da verdade, a cujo serviço e com tanta frequência trabalham os ‘persuasores ocultos’ da civilização da multimídia que foi se impondo com impressionante aceleração nos últimos decênios do século. A ‘cultura forte’, expressão da ideologia, deu origem às ‘culturas fracas’, às ‘multidão das solidões’ em que a penúria de esperanças ‘amplas’ dobra cada um no curto horizonte do ‘pormenor’. As razões de viver e de viver juntos são substituídas pela reivindicação do imediatamente útil e conveniente: os conflitos étnicos e a emergência de particularismos muitas vezes absurdos e caprichosos neste fim de século são uma difusa prova disso”.⁵¹

⁴⁹ É sugestivo o título, bem como a obra de LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*. Relógio D’Água: Lisboa, 1983.

⁵⁰ Bruno Forte põe-se em continuidade com a reflexão de Bonhoeffer que assim escreve, refletindo sobre o drama da consciência pós-moderna: “Não havendo nada durável, enfraquece o fundamento da vida histórica, ou seja, a confiança, em todas as suas formas. E por não haver confiança na verdade ela é substituída pelos sofismas da propaganda. Faltando a confiança na justiça, declara-se justo o que convém... É essa a situação de nosso tempo, que é um tempo de autêntica decadência”. (BONHOEFFER, D. *Ética*, p. 64).

⁵¹ FORTE, B. La Trinità, Fonte di ispirazione per la Comunità dei Popoli Europei. *Il Nuovo Areopago*, v.18, p. 27, 1999/3.

1.2.3 À Procura do Outro: da “Noite do Mundo” à Aurora

Perfilam-se alguns sinais de expectativa e de esperança. Há uma nostalgia que se deixa reconhecer nas inquietações do presente, como uma espécie de procura pelo sentido perdido. Não se trata, porém, de um saudosismo simples e imediato. Trata-se do esforço em resgatar o sentido para além do naufrágio, a fim de reconhecer o horizonte último em vista do qual se possa avaliar o caminho, o que é penúltimo, fundamentando assim, eticamente, a práxis. A essa esperança Bruno Forte define como a aurora de uma antropologia da Eternidade no tempo⁵². Ela corresponde à redescoberta do sentido do senhorio de Deus sobre a história e da sua absoluta transcendência, opondo-se a toda absolutização indevida das possibilidades do ser humano. Essa concepção contrapõe-se ao advento do ateísmo. É assim que o mundo fechado da razão totalizadora abre-se às surpresas do Totalmente Outro que advêm, e arma sua tenda entre os seres humanos. Graças ao dom da revelação, que se realiza através de eventos e palavras intimamente ligadas, o advento vem habitar no tempo do êxodo e o manifesta como capaz de uma aliança. A verdadeira consistência da criatura está na sua existência, isto é, no estar fora, no abrir-se ao Outro e em hospedá-lo em si. É a realização do êxodo humano.

De um lado, Deus parece uma idéia insensata diante do humano feito adulto e emancipado: vive-se em um mundo “sem Deus”, o que nem sempre corresponde à “negação de Deus” ou oposição contra Deus, mas um gradual processo de indiferença. De outro lado, aflora no coração humano a nostalgia do “Totalmente Outro”. Evidentemente, tanto esse processo de emancipação, quanto a própria “volta ao sagrado”, mostraram e ainda mostram suas ambigüidades. Não obstante à indiferença, a busca religiosa muitas vezes se faz “ao gosto do mercado”. Pseudo-religiões pregam uma espiritualidade difusa e subjetivista, que satisfaz as necessidades do imediato egoísmo, vazio de sentido.⁵³ Mas há uma saudade do

⁵² Cf. FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?* p. 103.

⁵³ “No momento em que o crescimento econômico se esgota, o desenvolvimento psíquico reveza-o; no momento em que a informação se substitui à produção, o consumo da consciência se torna uma nova bulimia: ioga, psicanálise, expressão corporal, zen, terapia piramidal, dinâmica de grupo, meditação transcendental... Canalizando as paixões no sentido do Eu, promovido assim à categoria de umbigo do mundo, a terapia psi, ainda que colorida de corporeidade e de filosofia oriental, gera uma figura inédita de Narciso”. (LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio*, p. 52).

amor e da beleza, um desejo de esperança e de justiça a se realizar: “o homem secular não encontra Deus nas experiências limitadas, mas no limite de toda experiência, quando percebe a prisão do imanente, do semelhante, do interesse penúltimo, e começa a ter sede de uma palavra que rompe o silêncio da morte, e sustente, na esperança, a luta de hoje”.⁵⁴

A indiferença ao Mistério divino, a afirmação absoluta do finito e do dado imediato não conseguiram abafar a nostalgia do Infinito inscrita no coração humano. Podemos dizer, então, que a experiência da ausência de Deus, fruto do desejo emancipador do ser humano, pode ser caminho para uma redescoberta da própria dignidade, de novos ideais e sentido para a própria existência. Se o “cenário do tempo” contempla um estado de frustração e descrédito, de perda do rumo e direção do caminho a percorrer, o “cenário do coração”, no vazio do individualismo e da falta de sentido, é também lugar da “escuta do divino”, da busca e do retorno ao sagrado como horizonte unificador da vida e da existência humana. É preciso oferecer às consciências caminhos para que a vida e a história possam redescobrir seu sentido.

Para negar a frustração, será preciso optar pela verdade. As verdadeiras perguntas do coração humano encontram-se no rosto escondido e revelado Daquele que é o “pai-mãe” no amor, sentido da vida e da esperança do mundo. Na pergunta que cada pessoa se faz, no mais profundo do coração, toma consistência a nostalgia da imagem do pai-mãe no amor. Para o teólogo italiano, essa imagem metafórica diz respeito à necessidade de cada pessoa confiar sem reservas, de ter um porto seguro onde possa fazer repousar o cansaço e o sofrer, na certeza de não ser lançada no abismo do nada. Delineiam-se, assim, os cenários do coração humano.

1.3 “Cenários do Coração”: da Tragicidade da Existência à Esperança

O ser humano é essencialmente inquieto na busca pelo sentido do ser e do existir, do fazer e do não-fazer, do viver e do morrer. A própria história também parece estar sob os enalços da dor, manifestada nos conflitos, guerras entre povos, raças e classes. A dor é verdadeiramente a categoria universal do ser humano, quer seja a dor física da doença, da fome, da violência, a dor moral da falta de amor, do

⁵⁴ FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 16.

abandono, ou mesmo, a dor social da exclusão que aliena milhões de pessoas das dignas condições de sobrevivência. Frente à dor e à morte como aparente caminhar e finitude trágicos da vida humana, a existência caracterizada pelo êxodo, revela que “o homem é nostalgia de plenitude; enquanto é um ‘ser para o mistério’ (K. Rahner), o seu coração permanece insatisfeito diante de toda oferta parcial”.⁵⁵ Em tudo isso, a pergunta sobre a dor e a morte é caminho que propicia a abertura da vida como êxodo em direção ao sentido Último do ser e do existir.

1.3.1 A Interrogação sobre a Dor e a Morte

Basta um olhar sobre a vida humana e logo se revela a precariedade do existir, donde nasce a angústia e a certeza. A morte é o grande limite do ser e do existir da pessoa. De fato, a vida não está senão misturada à dor e à angústia da condição finita da existência. Nisso a grande pergunta, sobre a qual recai a verdade de cada interrogação, é a questão da dor:

“Se não houvesse a morte, não haveria tampouco o pensamento, tudo seria uma monótona eternidade, ao menos para nossa limitada capacidade de pensar: neste sentido, viver é também aprender a morrer, educar-se para conviver com o silencioso, resistente e persistente desafio da morte”.⁵⁶

A vida humana parece, de fato, estar lançada no abismo da angústia, condenada à tragicidade do nada. “Por que tudo isso? Por que a dor? E, sobretudo, por que a dor inocente? É o ‘problema de Jó’, a eterna questão que desde o peso da morte eleva-se para a ansiada plenitude da vida”.⁵⁷ A interrogação sobre o sofrimento tem uma inevitável e quase certa direção: Se Deus existe, por que o sofrimento? O que significa sua ausência e silêncio diante do sofrimento do mundo e especialmente do sofrimento inocente?

⁵⁵ FORTE, B. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 38.

⁵⁶ Idem. *À Escuta do Outro*, p. 7.

⁵⁷ Idem. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 38.

“Além da espada e da fome, existe uma tragédia maior, aquela do silêncio de Deus, que não se revela mais e parece estar fechado em seu céu, como que desgostoso do agir da humanidade. As perguntas a ele dirigidas tornam-se tensas (...). Se o povo se converter e retornar ao Senhor, também Deus mostrar-se-á disposto a ir ao seu encontro para abraçá-lo”.⁵⁸

Diante das grandes barbáries humanas, de ontem e de hoje, nem as falsas esperanças ideológicas da modernidade, nem mesmo o vazio trágico do niilismo pós-moderno que, como num êxodo sem advento, renuncia ao próprio desejo de perguntar entregando-se a superficialidade do imediato, podem dar sentido ou mesmo respostas sobre a dor. Se, de um lado, a voz atéia diante do sofrimento parece proclamar o fim da esperança derradeira, de outro, isso não significa senão “a morte de um Deus sem coração, do Deus dos piedosos e dos justos seguros de seus próprios direitos perante ele convencidos da justiça da dor no mundo”.⁵⁹ Ao lado do inocente que morre, junta-se a cruz de Cristo. O Deus da cruz faz-se compassivo com as dores humanas, não como quem é longínquo e estranho. É o Deus que, segundo Forte, fez sua a dor do mundo para dar-lhe sentido e consolo.

“O evangelho da cruz não esvazia o valor da condição de êxodo em que se acha o homem: entrando na vida dos homens, o Filho faz sua a saída deles da morte, até o último e doloroso êxodo da paixão. Igualmente, o evangelho da cruz não enfraquece o sentido do advento: Deus continua Deus, até ‘sujando as mãos’ na história do vencidos e dos sem Deus, que ele faz sua e a redime, a fim de que os que estão longe se tornem vizinhos e seja anunciada a boa-nova aos prisioneiros”.⁶⁰

Bruno Forte não pretende solucionar o mistério do mal e da morte. A própria existência humana, vivida como êxodo e advento, é capaz de transformar a pergunta sobre a morte em inaudita certeza de que a proximidade divina aos sofredores, através da companhia do Crucificado, pode transformar a dor em amor, o desespero em esperança, a renúncia em empenho, a história do sofrimento em história de amor

⁵⁸ JOÃO PAULO II, *Audiência Geral, quarta-feira, 11 de dezembro de 2002*. Apud FORTE, B. *Guerra e Silêncio de Deus*, p. 5.

⁵⁹ FORTE, B. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 40.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 41.

para o mundo. Nisso, a razão e o sentido do existir não são renúncia nem “atalho”, mas companhia de Deus no caminho da existência.

1.3.2 Seres para a Vida

Para o nosso teólogo, “a pergunta que habita no fundo de nosso coração, aquela que nos torna inquietos e pensativos, é a interpelação da infinita dor do mundo, a pergunta inevitável sobre a morte e sobre o fim de tudo”.⁶¹ A provisoriedade e a fragilidade do ser que sofre e que morre, suscita no homem a pergunta, desperta a sede de busca, abre o desejo de sentido. Através do flagelo da dor, revela-se não só a precariedade e a debilidade da vida, mas também, a vida que supera a própria morte. O ser humano é instigado a tomar consciência de não ser simplesmente lançado na morte e na finitude vazia, mas chamado à vida. É assim que da morte move-se o pensar peregrino em direção à vida:

“A luta contra a morte se perfila nas questões que nascem dentro do coração como feridas lancinantes, muitas vezes de improviso ou inesperadas: O que será de mim? Que sentido tem a minha vida? Para onde vou com a bagagem dos meus sofrimentos, das consolações e alegrias? E quando houver, enfim, conquistado o alvo dos meus desejos, o que ainda poderei desejar senão a última vitória, a vitória sobre a morte? Justamente o fato de que a morte nos faz pensativos e de que sentimos a necessidade de dar sentido às obras e aos dias, é o sinal de que, no mais fundo do coração, os peregrinos da morte são, na realidade, chamados à vida”.⁶²

O itinerário do pensar humano se desloca “da morte à vida” como pensar peregrino, existência em êxodo. As falsas esperanças e o niilismo trágico constituem, em si, o exílio humano na dor e na tragicidade de uma vida sem meta e sem sentido. Colocar-se em êxodo é a perene afirmação de que a morte não tem a

⁶¹ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 22.

⁶² *Ibidem*, p. 24.

última palavra. De que o ser humano é destinado à vida; vida que, no encontro com o advento, adquire significado radicalmente novo.⁶³

De fato, a vida humana enquanto está em êxodo, revela-se aberta ao futuro. Para Forte, o futuro constitui a “qualidade do ser”, nas palavras de Ernst Bloch.⁶⁴ Isto quer dizer que “somente o qualitativamente novo rompe o cerco do eterno retorno; somente o não-evolutivo, o não-programado e o não-programável quebra o encanto mortal do não obstante sedutor ‘enlevo da realização’”.⁶⁵ Se o Crucificado é companhia divina nos sofrimentos do mundo, o Ressuscitado é esperança qualitativamente nova do ser humano em direção à vida em plenitude: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham a abundância” (*Jo 10,10*).

1.3.3 Abertos à Esperança e ao Amor

O ser humano, no êxodo de si, anseia pela Pátria. No aparente triunfo da morte e da dor, permanentemente é provocado, interrogado e atraído ao horizonte último do sentido. Contra a renúncia niilista e o negativismo da dialética iluminista, renasce o sentimento e a busca pelo Totalmente Outro através da redescoberta do sagrado. É o despertar e a consciência da necessidade de um horizonte último e de uma pátria. De formas mais diversas, perfila-se um “retorno ao Pai”, embora nem sempre desprovido de ambigüidades e até de saudosismo ideológico. Na realidade, se a crise da modernidade representou o fim das pretensões absolutistas da razão, os sinais dessa superação apontam para a redescoberta do Outro, capaz de oferecer razões para a vida e para a esperança.

A morte suscita o pensamento. Faz refletir sobre a vida e suas possibilidades, sobre suas razões e seu fim, sobre seu sentido derradeiro: “viver é também aprender a morrer, a conviver com o desafio silencioso, resistente, perseverante da morte”.⁶⁶ Mesmo num mundo marcado pelo sofrimento, mesmo mergulhados na angústia da evidência da morte, “no mais fundo do coração toma vulto uma indestrutível

⁶³ Assim expressa Santo Agostinho: “Quando eu estiver inteiramente em Vós, nunca mais haverá dor e provação; repleta de Vós por inteiro, minha vida será verdadeira.” (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, p. 27).

⁶⁴ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 28.

⁶⁵ FORTE, B. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 43.

⁶⁶ Idem. Deus Pai no Amor quer todos salvos em Cristo, o Filho Amado. *Teocomunicação*, v. 33, n. 142, dez. 2003, p. 719.

nostalgia da face de Alguém que possa acolher a nossa dor e as nossas lágrimas, que resgate a infinita dor do tempo”.⁶⁷ Se do fundo do coração humano brotam questões sobre a vida e a morte, sobre as razões da existência e seu fim, brota também o desejo de, na aparente vitória da morte, na aparente desilusão em face aos sofrimentos, sentir a proteção e o consolo que superem o aparente abandono do nada. Bruno Forte trabalha a metáfora do “pai-mãe” para expressar o desejo humano de proteção e consolo. Essa característica tipicamente italiana revela que, diante da angústia, do desafio da morte e do sofrimento, a figura paterno-materna representa o descanso do coração humano, o sentido do êxodo para a pátria desejada. No êxodo, como saída de si, o ser humano é peregrino em direção ao Totalmente Outro. Não obstante, são dois os possíveis caminhos: “a vida, ou é peregrinação ou antecipação da morte... ou a vida é paixão, procura e, por isso, inquietação, ou é deixar-se morrer cada dia um pouco...”⁶⁸ Voltar a ser peregrinos, pôr-se a caminho ao encontro do Pai: este é o desafio de um mundo “feito adulto”, extraviado e distante da casa paterna, porém sedento de sua paz.

1.4 O Tríplice Êxodo de Jesus e o Tríplice Êxodo do Discípulo

Com a categoria “êxodo”, Bruno Forte exprime a busca e o caminho em direção ao horizonte último, no qual o ser humano possa repousar e encontrar o fundamento do próprio existir. A Teologia deve, assim, dar conta do caminho do ser humano, peregrino rumo à Pátria definitiva que é, ao mesmo tempo, a origem e o fundamento de sua condição exodal. Para a fé cristã, esse horizonte último, ao qual anseia o coração humano, é o Cristo. Diante do abandono do sentido totalizante e do emergir de uma nova nostalgia de sentido frente ao vazio da pós-modernidade, tendo presente as angústias e perguntas do existir frente à morte e à finitude humana, a fé cristã encontra em Jesus Cristo não só o sentido, mas também o caminho de sua condição exodal. Em suas recentes obras, o teólogo italiano traça o tríplice êxodo que caracteriza a vida do Verbo feito carne:

⁶⁷ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 24.

⁶⁸ Idem. Deus Pai no Amor quer todos salvos em Cristo, o Filho Amado. *Teocomunicação*, v. 33, n. 142, dez. 2003, p. 724.

“O êxodo do Pai (*'exitus a Deo'*); o êxodo de si mesmo (*'exitus a se'*); e o êxodo para o Pai (*'reditus ad Deum'*)”. É esse tríplice êxodo que vem quebrar o círculo fechado da razão ideológica ou do pessimismo niilista e, de modo geral, a prisão de um mundo sem Deus: e é à luz desse êxodo que se pode compreender, em toda sua profundidade, a revelação que Jesus faz do Pai e do Espírito Consolador e, portanto, a boa-nova do Deus Trindade, história eterna do amor que se oferece também às outras religiões como plena autocomunicação da vida divina”.⁶⁹

O tríplice êxodo de Jesus é o fundamento da busca empreendida pelo ser humano. No tríplice êxodo de Jesus, o êxodo humano encontra o advento de Deus que se revela. Ao utilizar o termo “êxodo”, o teólogo italiano adota uma linguagem que se identifica intimamente com o termo “advento”; categoria que abordaremos no segundo capítulo deste trabalho. Aqui é importante ter presente que para Bruno Forte, assim como o desejo não é propriamente o fundamento da realidade, o êxodo humano não é propriamente a razão do advento. É o advento que, pela sua misteriosa alteridade, fundamenta, constitui e provoca o êxodo humano com a nostalgia pelo sentido e pelo descanso que inunda sua existência e seu ser. É assim que o Deus Trino, revelado na história por meio do Verbo Encarnado Jesus Cristo, é a resposta absoluta à nostalgia de Infinito que se manifesta no ser humano. É graças ao advento que a autotranscendência exodal encontra-se com a autocomunicação divina. Portanto, o advento é o início, uma vez que a iniciativa do encontro é sempre divina, e fim, enquanto horizonte último. “O Deus de todo testemunho bíblico é um Deus em êxodo de si mesmo, um Deus que encontrou tempo para o ser humano e, vindo à história, estabeleceu uma aliança com ele”.⁷⁰

⁶⁹ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 47.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 49.

Se Jesus é o caminho e ao mesmo tempo o fim das aspirações humanas, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem⁷¹, o tríplice êxodo de Jesus apresenta-se como itinerário e como meta do êxodo humano. De fato “o mesmo Verbo de Deus, por Quem todas as coisas foram feitas e se encarnou e habitou na terra dos homens (cf. *Jo* 1, 3 e 14), entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a em Si mesmo e em Si recapitulando todas as coisas” (*Gaudium et Spes*, n. 38). Jesus é caminho, enquanto é Homem, “já” revelado; é fim, enquanto é Deus. Ele é um na Trindade, que com o Pai e o Espírito Santo constituem a Pátria “ainda não” alcançada, somente vislumbrada. “O conteúdo profundo da verdade seja a respeito de Deus seja da salvação do homem se nos manifesta por meio dessa revelação em Cristo que é ao mesmo tempo mediador e plenitude de toda revelação” (*Dei Verbum*, n. 2). De fato, mostra-se assim que Jesus é eficaz e eficiente, meio e fim. Ele é “Caminho” que aponta para a “Verdade”, já realizada n’Ele mesmo. É Vida ainda não plenamente consumada, mas já n’Ele realizada. O “meio” já antecipa o “fim”, mas não o esgota. O fim já plenifica o caminho dando-lhe sentido.

Segundo o tríplice êxodo de Jesus – êxodo do Pai, de si e para o Pai – o discípulo é instigado a viver, na própria existência, um tríplice êxodo ao encontro do sentido da própria existência. Nos passos de Cristo, com Cristo e em Cristo, na força do Espírito Santo, deve pôr-se, então, a caminho da Pátria.

⁷¹ Partindo do Prólogo de *João* (*Jo* 1,1-5.14), Bruno Forte assim se expressa: “Os dois pólos dessa relação paradoxal são o Verbo (*ho logos*) e a carne (*sarx*): o primeiro é a Palavra, que no princípio estava *com* Deus e era Deus (...). Em virtude desta co-eternidade na distinção – que será caracterizada pelo Concílio de Nicéia (325) como ‘consustancialidade’ do Filho com o Pai (*homoúision to patri*) – o Verbo é mediador indispensável do ato criador e o lugar da vida, que brilha como luz para os homens. O outro pólo da relação, a ‘carne’, nos indica, em sentido oposto, o horizonte concreto deste mundo: aquilo que é humano, com sua condição de debilidade e finitude, com sua corporeidade determinada, sujeita aos condicionamentos do espaço e do tempo e, portanto, com suas potencialidades limitadas e, não obstante, acentuadamente dramáticas, porque capazes de escolher ou rejeitar o Espírito, único que vivifica. A carne é simultaneamente, a humanidade concreta do homem, o mundo com sua característica ‘terrena’ determinada e finita; numa palavra, o ser histórico com toda a riqueza das relações que o condicionam e diante das quais é capaz de se situar graças à sua origem. Se, por um lado, o Verbo indica o sujeito divino do evento da encarnação, com toda a riqueza da sua divindade consustancial ao Pai e com toda sua específica distinção pessoal em relação a ele, carne, por sua vez, nos evoca o horizonte encorpado da história, enquanto determina o homem e é produzido pelo homem”. (FORTE, B. *Teologia da História*, p. 105-106).

1.4.1 “Discípulos do Único”

No tríplice êxodo do discípulo, a expressão “discípulos do Único” é usada por Bruno Forte para caracterizar o discípulo em êxodo para a Pátria. É preciso ler a dor do tempo com todas as suas crises e escutar as angústias do coração humano. Diante da perda do sentido e da renúncia a questionar-se sobre o vazio, os cristãos são chamados a encontrar em Cristo o sentido de suas vidas. Apaixonados pela verdade, os cristãos tornam-se “discípulos do Único”, do Deus vivo que liberta e salva, o Deus revelado em Jesus Cristo. A Palavra que se fez carne e que é acolhida na fé, faz do discípulo uma pessoa que tudo recebe de Deus, que tem a Deus como primazia, que tem no encontro com o Outro o horizonte de sentido. Para Bruno Forte “essas razões não estão em nós mesmos ou no horizonte exclusivo deste mundo, mas fora de nós, no Outro que vem a nós, naquele último horizonte que a fé reconhece como revelado e dado em Cristo”.⁷² Assim, o primado da fé revela-se em Bruno Forte como o primeiro passo no tríplice êxodo do discípulo, no modelo do tríplice êxodo de Jesus. Viver a união com Deus por Cristo, na força do Espírito Santo, é viver a *memória* poderosa do Deus-conosco, é abandonar-se à sua verdade e ao seu amor, no seguimento do próprio Jesus que, em seu êxodo de Deus, revela-se verdadeiramente como “o autor e o consumidor da fé” (*Hb* 12,2).

“A fé é a posse antecipada do que se espera, meio de demonstrar as realidades que não se vêem (*Hb* 11,1). Enquanto tal, ela exige completo sair de si para ir ao Outro, êxodo sem arrependimento e sem retorno rumo ao Estrangeiro que convida, e também aceitação do que ele propõe, assentimento às palavras de sua verdade. Crer em Deus é o movimento do êxodo do coração, entrega de si; crer tudo o que se revela é *profissão de fé*, acolhimento expresso e reflexo do mundo que vem do alto nas obras e nos dias dos homens”.⁷³

A existência da fé, portanto, é um contínuo receber a vida das mãos do Pai e, ao mesmo tempo, uma entrega e um abandono à sua verdade. Jesus, “saindo de Deus”, jamais cessou de viver no Pai. Portanto, compreende-se que o êxodo da fé

⁷² FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 109.

⁷³ Idem. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 54.

nos faz livres das seduções da posse e da busca obsessiva das seguranças humanas.

1.4.2 “Servos do Amor”

Como “servos do Amor”, a caridade é o segundo passo do êxodo do discípulo. Jesus, no êxodo de si, entrega-se totalmente na Cruz. Ele entrega a própria vida por amor. Portanto, fazer-se “servos por amor” é o grande passo a ser dado pelos cristãos. Isto se torna ainda mais evidente na nossa época pós-moderna, época de solidões e renúncia de amar, reflexo do niilismo e da decadência. Nenhum discípulo pode furtar-se a, como Cristo, também assumir as cruzes da humanidade, “vivendo o êxodo de si mesmos sem retorno, seguindo o exemplo Dele, solidários especialmente com os mais fracos e os mais pobres dos seus companheiros de caminhada, dos quais Ele se fez próximo”.⁷⁴

De fato, a miséria e a alienação, especialmente concentradas no chamado Terceiro Mundo e nas periferias dos países ricos, constituem uma nova crescente categoria de homens e mulheres: o chamado “mundo das não-pessoas”.⁷⁵ É também desse contexto que emerge uma provocação nova, aflora a interrogação sobre o sentido e o fundamento.

Bruno Forte vê na emergente questão do pobre e do excluído, da miséria social e econômica, o grande empecilho para a plena realização do ser humano. Tal situação é uma ofensa às pessoas e ao próprio Deus. Diante disso, pode ter “algum sentido a palavra da Cruz e da Ressurreição para a libertação dos oprimidos desse mundo?”⁷⁶

Contra a tentação de reduzir a história a uma simples ordem estática, o compromisso cristão não pode ignorar a situação dos sofredores, daqueles que estão às margens da sociedade capitalista e tecnicista atual. O próprio Jesus anuncia sua missão nesses termos: “evangelizar os pobres, proclamar a libertação aos presos, aos cegos a recuperação da vista e para restituir a liberdade aos oprimidos” (cf. *Lc 4,18*). “Anunciar” e “denunciar” são os desafios do cristão chamado

⁷⁴ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 112.

⁷⁵ A expressão é de R. McAfee BROWN em seu relatório à V Assembléia do Conselho Mundial das Igrejas. *Apud* FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 18.

⁷⁶ FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 20.

a realizar a práxis da libertação.⁷⁷ O ser humano, renovado pelo Espírito do Ressuscitado, tem como marca a liberdade, especialmente diante das ideologias e das pretensões absolutistas de ordem econômica, cultural e social. Nisso, “o cristão poderá encontrar-se lado a lado com os homens das mais diversas esperanças na concretização das opções histórico-políticas. Mas deverá ser vigilante com relação a todas, conservando perante elas a consciência crítica em nome de sua ‘reserva escatológica’”.⁷⁸ Dessa forma, o cristão, sendo fiel ao mundo presente – e não alheio a ele – faz-se também fiel ao mundo que há de vir, manifestado na esperança do Cristo Jesus Ressuscitado. É assim que o cristão poderá colaborar de forma criativa e nova para a libertação dos sistemas opressores dando rumo e sentido para as cruzes da própria história.⁷⁹

Deus revelou-se como Amor através do êxodo de si de Jesus. No abandono da Cruz, Deus quer também revelar-se no discípulo que vive na liberdade esse dom supremo de amor. De fato, a experiência que nasce da participação no êxodo de Jesus é, dessa forma, aquela da liberdade no amor, e por isso, da gratuidade. O mundo saído do naufrágio dos totalitarismos ideológicos tem hoje, mais do que nunca, a necessidade da caridade concreta, discreta e solidária. É no serviço ao próximo, então, que se vive a *companhia* do Deus conosco. Assim, mesmo na tentação das fáceis receitas ideológicas e no vazio do fechar-se no próprio egoísmo, é o amor ao pobre o distintivo do cristão para reconhecer-se, n’Ele, envolto e protegido no amor do Pai.

1.4.3 “Testemunhas do Sentido”

Com essa expressão, Bruno Forte define o terceiro passo do tríplice êxodo do discípulo, no êxodo de Jesus para o Pai. Estar no mundo e viver a existência como

⁷⁷ FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 21.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁷⁹ No que diz respeito aos pobres e sofredores, Bruno Forte empreende, em sua obra, uma notável exposição e valorização da Teologia que se elabora na América Latina. A Teologia feita a partir das “cruzes da história”, levando em conta uma análise sócio-política e socioeconômica está em continuidade com sua preocupação em partir da concretude da história e do sofrimento humano. É na condição concreta do ser, do viver e do morrer que se dá o movimento exodal na busca do sentido. É nessa condição que a palavra do Crucificado ressoa próxima e familiar fazendo-se palavra de esperança e vida. Por outro lado, de forma nenhuma essa esperança pode esgotar-se ou reduzir-se a uma leitura sociológica e política da realidade, como o fazem as ideologias, que acabam por reduzir tudo ao horizonte do penúltimo.

“testemunhas do sentido”: Assim, o cristão é chamado a dar testemunho, ser *profeta* do sentido da vida e da história, partindo daquele que viveu o êxodo de si até entregar-se à morte na Cruz. Diante da falta de paixão pela verdade e de esperança, marcas do mundo pós-ideológico e do vazio da pós-modernidade, faz-se necessário reencontrar a paixão pela verdade. É preciso estar disposto a pagar o preço por ela no cotidiano, no penúltimo da história imediata. Só assim os cristãos serão testemunhas proféticas da esperança para o mundo. Bruno Forte compreende que “a fé e a caridade – vividas respectivamente em união com o êxodo de Jesus do Pai e com o êxodo de Jesus de si mesmo – se unem deste modo à esperança, marca no discípulo do êxodo de Jesus para o Pai, ao qual está unido na força no Espírito”.⁸⁰ A esperança do cristão não é a simples atitude de espera em que se projetam os desejos do coração. Ela é dom do alto, antecipação, “*novum*” operando já, aqui e agora, no coração da história. A meta revelada no êxodo de Jesus para o Pai, enquanto faz dos cristãos estrangeiros e peregrinos neste mundo, não é sonho que aliena e afasta do real, mas força estimulante do compromisso pela justiça, pela paz, pelo empenho solidário, o cuidado ecológico e tantas outras urgências do mundo atual.

Delineiam-se assim, segundo Bruno Forte, as características do êxodo humano. Graças ao dom da Revelação que se cumpre em eventos e palavras intimamente conexas, o êxodo encontra sua realização e cumprimento no advento que vem abraçar e habitar no êxodo. Não obstante, o ser humano torna-se capaz de uma aliança e da infinita dignidade de hospedar o Eterno. De fato, o sentido escondido e revelado do ser finito é o Eterno que está no tempo. O que o Eterno afirma do êxodo é, portanto, a sua temporalidade entendida como acolhida do sempre novo acontecer do dom de existir, e por isso também a radical abertura e autotranscendência do ser humano em direção ao Mistério Absoluto.

“Se o Deus bíblico se dirige ao homem e o chama à aliança consigo, é porque evidentemente o tornou originariamente capaz desse pacto, livremente destinando-o desde toda a eternidade à comunhão consigo. A verdadeira consistência da criatura está, então, na sua

⁸⁰ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 116.

‘existência’ na sua capacidade de ‘estar fora’ (*ex-sistere*), e ‘ir para’, de abrir-se ao Outro e de hospedá-lo em si”.⁸¹

A raiz dessa vocação de existir-para-os-outros é para o ser humano o seu vir de Deus e ser feito para a comunhão de vida com ele na gratuidade da aliança.

Para além de todo pressuposto e de toda espera humana, o dom gratuito da autocomunicação de Deus é o mistério da eternidade no tempo. Isto não só diz respeito à vitória sobre a resistência da negatividade e do pecado, mas também a conseqüente liberdade da criatura, feita partícipe da condição filial: Feitos “filhos no Filho”, a humanidade participa do surgir e da criatividade da vida nova no Espírito e a antecipação em Cristo da Pátria “já” realizada e “ainda não” consumada. No encontro entre êxodo e advento, celebrado na aliança, a eternidade entra no tempo onde o ser humano já “experimenta” e vive os frutos da eternidade.

1.5 O Êxodo para o Advento

As categorias êxodo, advento e encontro estão intimamente relacionadas no desenvolvimento teológico da obra de Bruno Forte. Em se tratando de sua compreensão da categoria êxodo – bem como de advento e encontro, que serão trabalhadas nos próximos capítulos – é relevante o diálogo que estabelece com dois pensadores⁸²: K. Rahner e E. Levinas.

Quanto ao primeiro, Bruno Forte dialoga especialmente sobre o conceito de autotranscendência, que é de fundamental importância para compreender suas categorias, de modo especial o êxodo. O teólogo italiano assume o entendimento de Rahner quanto à compreensão da autotranscendência. Alguns acenos importantes já foram feitos no início deste capítulo a respeito da relação entre autotranscendência e a categoria êxodo, mas três pontos são significativos a destacar.

⁸¹ FORTE, B. *L'Eternità nel Tempo*, p. 31.

⁸² Por exemplo, em Idem. *Teologia della Storia*, p. 164-174; *À Escuta do Outro*, p. 69s; 112s.

Primeiro, para Rahner “a transcendência do ser em geral, é necessariamente tematizada e constitui essencialmente o homem enquanto espírito”.⁸³ Isso significa que “o homem é espiritual, isto é, vive sua vida em uma contínua tensão para o Absoluto, em uma abertura para Deus”.⁸⁴ É, em suma, o que Bruno Forte entende como primeiro movimento do êxodo do ser em direção ao Absoluto, ao horizonte de sentido. Para Forte o êxodo está também intimamente determinado pelo movimento do “advento”. Afinal, o êxodo humano não pode acontecer senão como dom da livre iniciativa divina por um lado; e como livre resposta do ser humano, por outro. De fato “a categoria ‘transcendental’ é aquela que exprime a fusão de dois horizontes”.⁸⁵ Rahner compreende que “o lugar originário onde fazemos a experiência da condição de criaturas não é a cadeia dos fenômenos ocorrendo em temporalidade vazia, mas a experiência transcendental onde o sujeito experimenta a si e seu próprio tempo como sendo portados pelo fundamento incompreensível”.⁸⁶ Se a estrutura fundante da existência humana é o seu permanente movimento exodal, ou seja, sua autotranscendência, esse movimento de sair de si, em direção ao Mistério absoluto, só pode acontecer pela iniciativa divina, ou seja, pela autocomunicação de Deus que alcança o ser humano e o provoca com seu advento.

Por outro lado, a autotranscendência humana não se realiza na forma de pura e simples necessidade, como que um processo dialético que exclua a possibilidade de rejeitar o consenso. Portanto, no segundo aspecto a destacar, “o homem é o ente que, amando livremente, encontra-se diante do Deus de uma possível revelação. O homem está à escuta da Palavra e do Silêncio de Deus à medida que, amando livremente, se abre a essa mensagem da palavra ou do silêncio do Deus da revelação”.⁸⁷ Dessa forma, “a idéia de uma revelação reduzida a uma espiritualização progressiva do homem segundo a sua ‘natural’ lei interna é simplesmente rejeitada, porque abandona o homem na sua solidão, prisioneiro de si, forçado pela necessidade já toda disponível da repetição do idêntico”.⁸⁸ A autotranscendência não se realiza, portanto, fora de uma escolha. “O homem pode muito bem sacudir os ombros e ignorar essa experiência de transcendência. Pode

⁸³ RAHNER, K. *Uditori della Parola*, p. 98.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁸⁵ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 164.

⁸⁶ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, p. 101.

⁸⁷ *Idem*. *Uditori della Parola*, p. 145.

⁸⁸ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 14.

passar a se dedicar por inteiro ao seu mundo concreto, ao seu trabalho, à sua ocupação categorial no espaço e no tempo, ao serviço de seu sistema, acionando comandos e interruptores de sua realidade”.⁸⁹ Por isso, o êxodo da condição humana é sempre caminho de encontro e de liberdade. Mais do que isso, por sua livre decisão, o ser humano realiza plenamente seu caráter de autotranscendência, colocando-se em frente ao evento concreto da revelação, onde a transcendência do Mistério o alcança. Aqui se apresenta o terceiro aspecto; para Rahner, “o homem é o ente que em sua história, deve prestar atenção a uma eventual revelação histórica de Deus por meio da palavra humana”.⁹⁰ Assim, a existência como êxodo é disposição à escuta Daquele que na sua autocomunicação advém no horizonte do tempo. “Esta abertura transcendental encontra o seu verdadeiro cumprimento na cristologia: em Jesus, o Cristo, absoluto portador da salvação é oferta ao homem da possibilidade suprema de transcender-se em direção ao Transcendente que vem a ele, e por isso de realizar na forma mais alta o próprio ser da transcendência”.⁹¹

Bruno Forte busca em Levinas outro aspecto significativo para a elaboração de suas categorias. No que diz respeito ao êxodo, a reflexão que Levinas elabora sobre “o Outro”, faz nosso autor entrever o “êxodo de si sem retorno por amor responsável para com o outro”⁹², onde “o sujeito se deixa habitar pelo Outro e este vem nele habitar”.⁹³ Na reflexão de Levinas, a metafísica é assumida e também superada pela reflexão ética. Graças à responsabilidade pelo outro, o ser humano pode sair de si, libertar-se do próprio egoísmo, de seu mundo particular e muitas vezes absoluto, para “perder-se” pelo outro. A via ética é o caminho para que se realize o encontro com o Deus vivo da história e na história. Para Levinas “não pode haver algum conhecimento de Deus que prescindia da relação com os homens. O outro é exatamente o lugar da verdade metafísica, indispensável para o relacionamento com Deus”.⁹⁴ Nesta linha, Bruno Forte afirma que a responsabilidade pelo outro permite ao ser humano sair de si, num êxodo de si sem retorno.

⁸⁹ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, p. 47.

⁹⁰ Idem. *Uditori della Parola*, p. 208.

⁹¹ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 165.

⁹² Ibidem, p. 174.

⁹³ Ibidem, p. 172.

⁹⁴ Ibidem, p. 172.

“A ética é ‘filosofia primeira’ porque, ela é o caminho ao longo do qual se abre a origem última do significado, aquela experiência da exterioridade radical – significada pelo semblante dos outros – na qual a verdade se mostra em sua originalidade”.⁹⁵

Assim, diante do caráter transcendente do ser humano – em diálogo com a antropologia transcendental de Rahner – e do caráter ético – em diálogo com Levinas – entende-se que essas duas passagens constituem as disposições fundamentais para o Encontro, que é, ao mesmo tempo, a meta do êxodo, a razão do advento e o horizonte de sentido da própria existência humana.

Fazendo uma síntese entre os dois autores, o teólogo italiano assim se expressa:

“Doando-se para o outro até tornar-se refém, o eu realiza também a abertura mais profunda de si, a qual é originalmente chamado. É perdendo-se pelo outro que o homem se encontra; é ganhando o mundo inteiro que o homem se perde. (...) O rosto do outro não expulsa o eu, mas o evoca e o provoca à sua verdade mais profunda: autotranscender-se para existir para os outros num encontro que é gratuidade e doação, é o reencontrar autêntico de si mesmo”.⁹⁶

No entanto, ainda que o ser humano seja intrinsecamente um ser de autotranscendência, ainda que seja um ser ético, responsável pelo outro, essas são apenas disposições para que o êxodo aconteça. Para Bruno Forte, o horizonte de sentido somente toma forma no acolhimento da fé da revelação dada no Cristo Jesus. “A Palavra que vem do eterno silêncio de Deus alcança o homem na sua condição exodal: no permanente sair de si da criatura, que luta com a morte no caminhar pela vida, se faz o encontro com Deus do advento”.⁹⁷

Então, podemos dizer que somente no advento a existência assume seu caráter de êxodo? Sim. Em dois sentidos. Primeiro, na medida em que, como vimos, não há simetria entre êxodo e advento. O início absoluto é da revelação, a qual determina o êxodo humano. Desse modo, a Teologia como história é para Bruno Forte “pensamento do êxodo enquanto *determinado* pelo advento, e ao mesmo

⁹⁵ FORTE, B. *Um pelo Outro*, p. 149.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 174.

⁹⁷ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 27.

tempo pensamento do advento enquanto mediatizado pelas palavras e nos eventos do êxodo humano”.⁹⁸

Em segundo lugar, o encontro entre revelação e existência humana não pode acontecer senão na atitude de escuta da revelação e, portanto, da decisão por Deus, não obstante a abertura transcendental da existência ao Mistério. Ainda que o ser humano seja capaz de Deus, ainda que sua existência seja marcada pela transcendência, o êxodo não se cumpre senão no acolhimento da revelação de Jesus de Nazaré.

“A abertura transcendental do ser humano encontra na Palavra da revelação seu cumprimento possível e adequado. Um cumprimento que, todavia, remete à profundidade do Verbo e requer a permanente tensão da fé, chamada a abrir-se sempre mais ao Mistério divino, que, na Palavra, está ao mesmo tempo revelado e escondido”.⁹⁹

O verdadeiro encontro entre advento e êxodo não acontece de modo claro e evidente, até que se cumpra na escuta da Palavra e na decisão da fé em Cristo. “O homem é um ser que, amando livremente, encontra-se frente a Deus de uma possível revelação. O homem está à escuta da Palavra e do Silêncio de Deus na medida em que se abre, amando livremente esta mensagem da Palavra e do Silêncio do Deus da revelação”.¹⁰⁰

O Encontro das Religiões

A abertura transcendental do ser humano, bem como sua dimensão ética, encontra na Palavra da Revelação o seu cumprimento possível e adequado. Esse cumprimento se dá no Verbo Encarnado que, revelado e escondido ao mesmo tempo, provoca, pela fé, o ser humano a um contínuo e renovado abrir-se ao Mistério divino. A dialética entre o “já” e o “ainda não”, de uma parte, afirma a singularidade de Cristo e do próprio Cristianismo como religião da revelação histórica do Deus vivo. De outra parte, aponta para a necessidade de interpretar

⁹⁸ FORTE, B. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 54.

⁹⁹ Idem. *La Parola della Fede*, p. 16.

¹⁰⁰ RAHNER, K. *Uditori della Parola*, p. 145.

corretamente as religiões que igualmente afirmam-se reveladas. Para Bruno Forte, as religiões não-cristãs também podem ser possíveis expressões autênticas do êxodo humano, enquanto autotranscendência do ser em direção ao Mistério.

“A conjugação da ‘pretensão’ cristã e do respeito e discernimento do valor e dos valores das religiões não cristãs não é fácil comprometimento ou redução, mas obediência à transcendência do Mistério, que – por comunicar-se na mais alta plenitude historicamente possível na palavra e no silêncio da revelação trinitária – permanece ‘absoluto’, e porque livre de dispor de si segundo economias diversas que não fazem concorrência com o Evangelho cristão, mas antes, segundo sua autenticidade, se prestam a encontrar-se com este, manifestando na verdade libertadora deste encontro, a sua mais profunda riqueza e, ao mesmo tempo, o desejo ainda não totalmente cumprido”.¹⁰¹

A confissão da singularidade de Jesus não exclui o reconhecimento da permanente transcendência de Deus. As religiões não-cristãs contêm elementos autênticos da autocomunicação divina, cujo discernimento é possível para os cristãos somente à luz da revelação dada em Jesus Cristo. Para Bruno Forte a

“atitude de respeito e de atenção para com as diferentes religiões não justifica nenhuma indébita confusão entre a plenitude da revelação divina que se realizou em Cristo e as eventuais luzes presentes nas outras tradições religiosas e nos seus textos sagrados em virtude do único plano salvífico universal do Pai, da única e irrepetível mediação do Cristo e da ação do Espírito operando inclusive além dos limites visíveis da comunidade de salvação, a Igreja”.¹⁰²

No que diz respeito ao êxodo, as diversas experiências religiosas não devem renunciar em “pôr-se a caminho”, pretendendo-se porventura completas ou acabadas – tentação inclusive dos cristãos. O diálogo na verdade e na recíproca acolhida de valores é tanto urgente quanto necessário para a aproximação dos crentes, em favor da causa da unidade de todo gênero humano. Isso não deve

¹⁰¹ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 16.

¹⁰² Idem. *A Essência do Cristianismo*, p. 42.

significar a renúncia à verdade a que se crê. Da parte dos cristãos, faz-se necessário pôr-se à escuta e em diálogo, procurando discernir os caminhos do Espírito e mesmo as sementes do Verbo, onde quer que estejam presentes, não renunciando a proclamar a singularidade da graça e do escândalo da boa-nova do Verbo Encarnado. Assim, “a plenitude da humanidade e a autenticidade religiosa só poderão ser alcançadas entre as religiões à medida que cada um pôr-se em êxodo, chamado a sair de si em busca de uma pátria”.¹⁰³

1.6 O Êxodo como Alteridade

Compreender o êxodo como peregrinação, corresponde também compreender que o êxodo humano realiza-se no encontro com aquele que lhe é Outro, isto é, no encontro com a alteridade. “Se o protagonista da modernidade é o ‘eu’, o mundo da identidade tanto em seu aspecto subjetivo, como em seu aspecto absoluto, a questão da emergente e inquieta pós-modernidade é o outro. Diante da noite do eu, que pode ser interpretada como naufrágio e abandono e, seja como for, como questão em aberto, resta indagar: onde e como o Outro se apresenta?”¹⁰⁴ Para Forte, o êxodo humano é o peregrinar sedento que se volta para o advento, sem o qual nem mesmo o próprio êxodo existiria ou teria sentido. A questão levantada pelo teólogo revela esse caminho que o ser humano, em sua alteridade, deve empenhar para encontrar-se com aquele que é o Totalmente Outro.¹⁰⁵ Em continuidade com o pensamento de Levinas, Bruno Forte afirma a via ética como caminho de encontro com o outro: “Exatamente realizando esse abandono destinado aos outros como empenho e responsabilidade vivenciada, o indivíduo humano rende glória ao Infinito por quem foi feito, do qual, antes, foi originalmente estruturado em

¹⁰³ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 18.

¹⁰⁴ Idem. *À Escuta do Outro*, p. 7.

¹⁰⁵ Assim se pronuncia Levinas: “Não pode haver nenhum ‘conhecimento’ de Deus que prescindia da relação com os homens. O outro é justamente o lugar da verdade metafísica, indispensável à minha relação com Deus... O outro não é a encarnação de Deus, mas precisamente por seu rosto, no qual está desencarnado, a manifestação da majestade em que Deus se revela”. (LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

seu ser um-pelo-outro”.¹⁰⁶ Esse êxodo de si que encontra o outro, comprometendo-se com ele, é, pois, sinal do encontro com o Outro que vem.

A dialética entre o humano sair e o divino vir se estabelece numa aliança, além de toda a idéia e medida, entre êxodo e advento. O encontro entre a identidade e a Transcendência não acontece no “mundo fechado do indivíduo, nem no inatingível mundo do Outro, mas a sua relação, em razão da qual o indivíduo é inquietado e lançado para fora de si sem retorno, e o Outro se mostra a ele em seu possível, impossível advento, no ato de afirmar-se calando, desvelar-se, velando”.¹⁰⁷ A linguagem da revelação constitui, pois o “lugar” do encontro com o Outro. No “encontro entre alteridades”, o Outro não é esgotado ou apreendido, mas “reverenciado”. Longe de encerrar o Infinito no finito, é possível o “impossível”, a “admirável fusão” do Infinito, pelo qual o “mais” oferece-se para habitar no “menos”, o finito no Infinito:¹⁰⁸

“Deve, então, existir um caminho pelo qual as palavras possam evocar o Dizer original sem esgotar-se no conteúdo do Dito: é o caminho seguido pelos mestres talmúdicos, que substitui a lógica violenta das deduções necessárias pela das consonâncias, das contaminações simbólicas, das evocações numéricas, onde a interpretação encontra o seu sentido original de porta, que se abre para o infinito sem encerrá-lo no finito. É o caminho de uma ininterrupta ‘transgressão simbólica’ que supera continuamente a fronteira da linguagem, reunindo tanto a finitude da palavra e da idéia, quanto a origem silenciosa donde brotam sem parar, que sempre as excede e para onde reenviam incessantemente. O ‘símbolo’ não aprisiona: por isso a transgressão do umbral, para o qual abre a língua sempre de novo buscada, jamais é prisão, ‘infinidade maligna’ que queira trair o Infinito exprimindo-o”.¹⁰⁹

Sem pretender solucionar a compreensão do Outro, Levinas afirma o movimento contínuo entre a identidade e a diferença, entre a linguagem da definição e a língua da transgressão, sempre no umbral incerto entre uma e outra.¹¹⁰

¹⁰⁶ FORTE, B. *Um pelo Outro*, p. 158.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 148.

¹⁰⁸ Cf. LEVINAS, E. *L’Aldilà del Versetto: Letture e Discordi Talmudici*, p. 45.

¹⁰⁹ FORTE, B. *Um pelo Outro*, p. 147.

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 148.

Assim, procurando identificar as grandes indagações do existir humano e da história, Bruno Forte entende a categoria êxodo como a busca inquietante pelo sentido. A autotranscendência leva o ser humano a peregrinar, a encontrar-se com os outros, como ser de alteridade. O êxodo humano encontra sua realização no advento da Palavra e do Silêncio. A Alteridade divina abraça o humano caminhando-lhe razões e concedendo-lhe renovada esperança. Diante da pretensão do sentido totalizante e do emergir de uma nova nostalgia de sentido, bem como frente ao vazio da pós-modernidade, a fé cristã encontra em Jesus Cristo o sentido e o caminho de sua condição exodal. É assim que a abertura transcendental do ser humano encontra na Palavra da Revelação o seu cumprimento possível e adequado. No tríplice êxodo de Jesus, os cristãos são instigados a viver seu próprio êxodo em direção à Pátria, como “discípulos do único”, “servos do amor” e “testemunhas do sentido”. De fato, a autotranscendência e a alteridade são marcas do êxodo que se cumpre no encontro com o Outro.

Assim se dá o êxodo humano: O Outro advém na história e na vida humana pela *re-revelação*. Delineiam-se, assim, os caminhos do advento a partir do êxodo: *Onde e como o Outro se apresenta?* Na revelação da Palavra e o Silêncio, o Outro *re-revela-se* como o horizonte de sentido e o lugar do encontro do êxodo humano com o advento divino.

2 ADVENTO: A RE-VELAÇÃO DO DEUS QUE VEM

2.1 O Advento acolhe o Êxodo

O ser humano é um ser em êxodo. Esta é a condição da existência humana na busca pelo sentido, em direção à Pátria Trinitária.¹¹¹ Em meio às dores e questionamentos da história e do coração humano, na angustiante possibilidade do nada e do trágico fim, eis que irrompe a novidade: “Deus vem!” Aflora a esperança, ganha forma a nostalgia fazendo novas todas as coisas. “Enquanto vem na história, O Eterno da Bíblia se revela como o Deus vivo, o Deus empenhado com o homem e por ele”.¹¹² É assim que “o Deus da fé hebraico-cristã é o Deus do advento, o Eterno que tem tempo para o homem. Entrando na história, Ele abre o caminho, acende o desejo, oferece uma promessa sempre maior do cumprimento realizado”.¹¹³ O advento de Deus é *revelação*. “Já estou chegando e batendo à porta. Quem ouvir minha voz e abrir a porta, eu entro em sua casa e janto com ele, e ele comigo” (Ap 3, 20). No espaço da escuta, completa-se o milagre do advento divino: Deus fala. A Palavra revelada vem dar sentido à existência e à história humanas. O advento encontra o êxodo humano dando-lhe sentido. Se o êxodo pode ser caracterizado, em poucas palavras, como o peregrinar humano em direção a Deus, como busca pelo sentido do próprio existir; o advento, por sua vez, “é o mundo da eternidade enquanto se volta ao homem e visita sua casa, é o livre autodesignar-se de Deus à criatura e o gratuito dom da autocomunicação divina”.¹¹⁴

¹¹¹ Bruno Forte assim se pronuncia: “A Trindade não é uma fórmula que se deixa transpor por uma simples dedução analógica: ela é muito mais um horizonte transcendente, um lugar no qual situar-se sempre novamente, uma história de amor na qual inserir-se através de escolhas de justiça e de liberdade, manifestadas através das obras e nos dias dos homens. Num mundo no qual a pergunta mais forte parece ser aquela do sentido, a ‘pátria trinitária’ se oferece como a boa notícia, a meta do nosso andar que dá luz à estrada, companhia do presente, força para o caminho, memória das origens radicadas e fundadas no amor (cf. Ef 3,17)”. (FORTE, B. La Trinità, Fonte di ispirazione per la Comunità dei Popoli Europei. *Il Nuovo Areopago*, v.18, 1999/4, p. 34).

¹¹² FORTE, B. *L’Eternità nel Tempo*, p. 29.

¹¹³ Idem. *La Parola della Fede*, p. 18.

¹¹⁴ Idem. *L’Eternità nel Tempo*, p. 28.

Advento e êxodo estão intimamente ligados e auto-implicados. Tanto teológica como filosoficamente, constata-se que a existência é constituída por um movimento exodal autotranscendente. É assim que Bruno Forte empreende procurar a consistência fontal dessa aspiração e desejo: tal inquietude se funda sobre si mesma, ou é eco de um advento que provoca e suscita o êxodo humano? Essa inquietude constitui somente uma pergunta – como não obstante pode sustentar um niilista –; ou é já uma resposta, mesmo que limitada e histórica, pobre e frágil, mas que justamente por não satisfazer, convida a perguntar e a prosseguir a busca por uma resposta mais sólida e estável?¹¹⁵

Para o teólogo, a última palavra sobre o sofrer humano, sobretudo do inocente, não é a morte. “É no abandono de Jesus na cruz, que sempre constituiu uma pedra de escândalo na interpretação da Sexta-feira Santa e está no centro da ‘teologia do sofrimento de Deus’, que se procura, em um mais profundo conhecimento do Crucificado, o sentido último da paixão do mundo”.¹¹⁶ Trata-se, portanto, de contemplar um mistério que ultrapassa a capacidade racional da pessoa. Escapando das malhas do conceito, esse Mistério se oferece e se revela como o sentido último e primeiro, como a “morte da própria morte”.

Todavia, abrir a porta ao sentido que se funda no Mistério do Deus Crucificado e encontrar espaço de refúgio para a condição exodal da criatura, não significa renunciar à novidade própria do advento. A posição do teólogo italiano é clara: ao avaliar os inegáveis erros e injustiças cometidas em nome de Deus, torna-se evidente que o desejo não funda a realidade, nem o êxodo é a razão do advento. Ocorre, de outra forma, que o advento e a sua misteriosa alteridade é o que funda e constitui o êxodo humano. E graças ao advento, a autotranscendência exodal encontra-se com a autocomunicação divina. “A aliança – categoria central da fé hebraico-cristã – apresenta-se, então, como o mistério da eternidade no tempo, do advento que se cumpre no êxodo, e do êxodo que se abre às insondáveis possibilidades oferecidas ao protagonista humano da história por parte Daquele que é o Senhor da história”.¹¹⁷ Assim, portanto, o Deus revelado na história é a resposta

¹¹⁵ Cf. FORTE, B. *La Trinità, Fonte di ispirazione per la Comunità dei Popoli Europei. // Nuovo Areopago*, v.18, 1999/4, p. 37.

¹¹⁶ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 121.

¹¹⁷ Idem. *L’Eternità nel Tempo*, p. 29.

absoluta à nostalgia do Infinito que se manifesta no ser humano. É o fim e a origem do êxodo humano.

“Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio de seu Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos” (*Hb 1,1-2*). O texto da Carta aos Hebreus põe em evidência a singularidade da revelação: Em Cristo, o Verbo feito carne, ressoa a Palavra Eterna. Assim, Bruno Forte entende que “entre o primeiro e o último Silêncio se situa o evento da Palavra, coeterna na eternidade, ainda que gerada e determinada temporalmente na história do Seu advento entre os homens”.¹¹⁸

Mas, como se apresenta o advento? De modo particular, poderíamos dizer que neste ponto está a intuição mais importante do teólogo italiano no que se refere à categoria advento que se apresenta “como uma luminosidade obscura ou como a Obscuridade ultraluminosa”.¹¹⁹ A revelação entendida como *revelatio*, superando a concepção da revelação como *offenbarung*, constitui como que o axioma da Teologia Fundamental de Bruno Forte.

2.2 A Dialética da Revelação: entre a *Offenbarung* e a *Re-velatio*

Particularmente na modernidade, marcada pelas pretensões do racionalismo mais audacioso, a autocomunicação divina foi concebida na lógica da manifestação total, daquele puro e simples vir, ao aberto, do oculto. Essa compreensão ignorou uma estrutura trinitária da revelação, descaracterizando o próprio advento. Bruno Forte empreende esclarecer a distinção entre os conceitos *offenbarung* e *revelatio*, no que diz respeito à manifestação do Deus vivo do advento. *Offenbarung* é a palavra alemã para dizer revelação. A palavra que escolhe Lutero em seus trabalhos teológicos e que, para Bruno Forte, percorre a filosofia dos últimos séculos. Compreendendo o Cristianismo como a religião da *offenbarung*, Hegel é ícone desse entendimento. Por sua vez, a filosofia, para Hegel, é o lugar da explicitação dessa “revelação”. Mas o que significa *offenbarung*? O que se entende por esse

¹¹⁸ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 22.

¹¹⁹ Idem. *Teologia della Storia*, p. 63.

conceito? Significa especificamente *abertura total, manifestação total*. Assim, na filosofia hegeliana, Deus se diz totalmente, se manifesta, se comunica sem reservas. “O Cristianismo na interpretação hegeliana, torna-se a total comunicação do Absoluto na história, o puramente desvelar-se do eterno no tempo”.¹²⁰

A idéia que guia Hegel em sua abordagem do conceito de *offenbarung* é a da perfeita correspondência entre o conteúdo e a forma da manifestação histórica de Deus: o que Deus é, e o que Deus mostra ser em seu revelar-se, identificam-se totalmente. Essa identificação absoluta é para Hegel peculiar e característica da religião cristã. Essa é, por excelência, a religião da *offenbarung*: “A religião cristã é a religião da revelação. Nela manifesta-se o que Deus é, a fim de que seja conhecido como é: não historicamente, ou de outra maneira, como em outras religiões, mas a manifestação evidente é sua determinação, ser para a consciência e realmente para a consciência; ela mesma é espírito, isto é, a consciência que é para a consciência”.¹²¹ No Cristianismo manifesta-se abertamente o que Deus é. A *offenbarung* cristã realiza, para Hegel, na forma mais elevada, essa abertura do ser, disponível à total expressão daquilo que reconhecemos como já revelado. A manifestação do divino é a sua determinação e conteúdo. Para Hegel, na revelação cristã não é dado algo de Deus, mas Deus é determinado. Diz-se o que Deus é. A *offenbarung* é, assim, a manifestação evidente de Deus. Não há resíduos, restos ou resistências. O Cristianismo é a manifestação do Outro, o puro desvelar-se Dele. A *revelatio* resolve-se totalmente na *offenbarung*: removido o véu, o que estava atrás dele exhibe-se em sua pureza, oferece-se à apreensão. A idéia abraça o divino, o conhecimento abre-se acolhedor à plena manifestação de Deus.

Esse estado de coisas é, para Hegel, consequência lógica da idéia de Deus como Espírito. Deus manifesta-se totalmente porque o Espírito é exatamente o que se manifesta e não pode não manifestar-se. “A natureza mesma do Espírito é manifestar-se, tornar-se objetivo. Esse é seu ato e sua vitalidade, seu único ato, e esse é seu ato infinito”.¹²²

¹²⁰ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 53.

¹²¹ HEGEL, F. *Lezioni sulla Filosofia della Religione*, p. 247.

¹²² *Ibidem*, p. 248.

“Se a religião cristã é a religião do manifestar-se de Deus, e Deus é aquele que se manifesta, Deus é Espírito por excelência, porque o Espírito é o manifestar-se, o tornar-se objetivo. Onde não há um manifestar-se, onde não se atinge o dia luminoso da presencialidade da consciência, não há Espírito, mas só o duro cepo da matéria. Aonde chega o Espírito, aí chega a manifestação: a *offenbarung* atinge a si mesma”.¹²³

Por isso, para Hegel, na revelação cristã Deus não é revelado em uma parte, segundo um aspecto, mas manifesta-se como é: “Portanto, Deus é *revelado* aqui como *ele é*: *ele é aí* do mesmo modo como *é em si*; *é aí* como espírito. Deus só é acessível no puro saber especulativo, e é somente nesse saber, e só é esse saber mesmo, porque é o Espírito; e esse saber especulativo é a religião revelada”.¹²⁴

Essa concepção constitui o problema de fundo para Bruno Forte no que diz respeito à revelação e ao advento, uma vez que na tradição cristã não há essa compreensão. O Cristianismo é propriamente a religião da *apocalipsis*, palavra grega que no latim se traduz como *revelatio*, revelação, que significa duas coisas: “*revelação*” é um tirar o véu que cobre, mas também um novamente velar, um novo escondimento; um mostra-se no recolher-se que atrai. A esta dialética de abertura e escondimento, contida no termo “revelação”, o prefixo “*re*” (como em grego “*apo*”) tem tanto o sentido de repetição da mesma coisa, quanto o sentido de passagem à condição oposta. É a revelação de Deus que vem tirar o véu que esconde, mas também um mais forte escondimento; é comunicação de si mesmo, mas, ao mesmo tempo, se oferece como um novo esconder.

“Embora se comunique nas palavras e nos acontecimentos da história da salvação, (o Deus do advento) está sempre além de qualquer domínio humano... Essa dialética de abertura e de ocultamento atinge seu ponto culminante na autocomunicação pessoal de Deus no Filho Encarnado: a Palavra que se diz nas palavras remete ao abissal Silêncio de onde procede”.¹²⁵

¹²³ FORTE, B. *À Escuta do Outro*, p. 15.

¹²⁴ HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 190.

¹²⁵ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 49.

Para Bruno Forte, especialmente na modernidade – marcada pelo pensamento racional e totalizante – a autocomunicação divina foi comumente concebida na lógica da manifestação total, do simples e puro vir do escondimento à luz. Esta concepção foi deduzida do termo que, em alemão, traduz *revelatio*: *Offenbarung* (etimologicamente: gestação e abertura para o aberto. De “*offen*”, aberto, e “*bären*”, que em alemão medieval significa “trazer no útero”, “estar grávida”).¹²⁶ Assim, o advento de Deus foi equivocadamente pensado como manifestação sem reservas. O Mistério absoluto ter-se-ia entregue ao alcance do mundo. Ele se fez história, tanto que o ingresso do Eterno no tempo teria feito da história o “*curriculum vitae Dei*”, a peregrinação de Deus para tornar a si mesmo. Nessa concepção, Deus se disse e entregou-se em nossas mãos. Para Bruno Forte, é desse modo que Hegel liga o conceito da *offenbarung* à própria ideologia moderna e suas concepções totalizantes. Recuperar o sentido da revelação significa libertar sua compreensão da própria ideologia. O advento não é uma visão total de Deus, mas é a Palavra que nos abre às profundezas do Silêncio.

“Revelando-se, Deus não somente se disse, mas também mais profundamente calou-se. Revelando-se, Ele se vela. Comunicando-se, se esconde. Deus é aquele que, dando-se de si mesmo, ao mesmo tempo se esconde ao olhar. Deus é aquele que tomando o coração humano, chamando a entregar-se a Ele, parece sempre novo e longínquo. O Deus revelado e escondido, escondido na revelação – revelado no escondimento! – este é o Deus do advento”.¹²⁷

Se o advento é revelação, Bruno Forte empreende elaborar uma Teologia da revelação que não seja nem uma Filosofia da revelação marcadamente idealista nos

¹²⁶ O conceito de *offenbarung* e a sua oposição à *re-velatio* não é questão fechada. É certo que a crítica ao conceito de *offenbarung* em Hegel é justa. No entanto, se *offenbarung* significa gestação, fazer nascer; em alemão medieval, “trazer no útero”, “estar grávida”, pode-se entender que *offenbarung* também significa o surgimento de um “mistério”, carregando consigo o apelo e a potencialidade do encontro. Dessa forma, *offenbarung* também pode ser entendido como o surgimento de uma nova alteridade e, como tal, manifestada, mas não esgotável. Tal compreensão aproxima *offenbarung* daquilo que Bruno Forte compreende como *re-velatio*, isto é, o “mostrar velando”, em outras palavras, a manifestação da suprema Alteridade que não se esgota, mas remete à ulterioridade Silenciosa do Ser. De fato, não parece que a teologia alemã tenha concebido equivocadamente a revelação pelo termo *offenbarung*. Equivocada, sim, foi a compreensão hegeliana que reduziu e esgotou o conceito de revelação à imediatividade da concepção histórica e racional.

¹²⁷ FORTE, B. *Confessio Theologi ai Filosofi*, p. 26-27.

moldes hegelianos, nem uma compreensão que reduza a revelação a uma simples transmissão e comunicação de verdades sobrenaturais. De fato, a correspondência entre o conteúdo e a forma da revelação, isto é, entre o revelado e aquele que revela, bem como a transcendência do Deus que se revela em sua condição gratuita e livre de manifestar-se, constituem o pano de fundo da teologia do advento de Bruno Forte. “Se o Deus Trinitário se pronunciasse totalmente no ato revelador, se a Trindade econômica esgotasse totalmente a Trindade imanente, então o *‘Deus abscontitus’*, o Deus em si seria diluído no horizonte do *‘Deus revelatus’*, do Deus *‘pro nobis’*, que é o mesmo horizonte do mundo dos homens”.¹²⁸

Para que a revelação possa ser concebida como ato da autocomunicação livre de Deus, na qual se apresenta como Pai, Filho e Espírito Santo, sem ser aprisionado nas malhas da limitada compreensão humana, deve-se manter a transcendência do Deus oculto em relação à sua revelação: Deus é e continua sendo maior que o horizonte deste mundo, também quando, por ato gratuito da sua liberdade e, portanto, por amor, Ele se autocomunica ao coração humano, passando a fazer parte da história. Assim, no evento da revelação é indispensável conservar a dialética de transcendência e imanência: somente assim Deus não será diluído no mundo, nem o mundo será aniquilado em Deus. Se Deus se manifestasse totalmente na sua revelação histórica, se a Palavra em que ele se expressa o traduzisse perfeitamente, verificar-se-ia uma de duas possibilidades: ou o mundo divino se reduziria às medidas do mundo humano ao qual ele se comunica, ou o mundo humano simplesmente seria engolido pela luz deslumbrante e ofuscante do Absoluto.¹²⁹

A revelação não tira a diferença entre os dois mundos: Deus continua sendo Deus e o mundo continua sendo mundo, mesmo que Deus passe a fazer parte da história e seja oferecida ao homem a possibilidade de participar da vida divina. Isso significa então que, se na revelação Deus se manifesta através da Palavra, existe e continua existindo o Silêncio divino, mais além desta Palavra. Este Silêncio divino é, antes de tudo, a não-palavra, a ulterioridade misteriosa e primordial da qual a Palavra provém e junto à qual a Palavra estava e ainda está na história eterna de Deus:

¹²⁸ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 54.

¹²⁹ Cf. Idem. *Fede e Ragione, tra Parola e Silenzio. Humanitas*, v. 54, 1999/3, p. 393.

“No princípio era a Palavra e a Palavra estava em Deus e a Palavra era Deus’ (*Jo* 1,1). O texto grego deste versículo sublinha com o artigo definido as duas vezes que ocorre nele a palavra Deus: a Palavra estava ‘com Deus’ – a Palavra era ‘o Deus’. Este sublinhar com o artigo indica a mútua pertença da Palavra e Daquele que é Deus, a comunhão de ambos no ser da divindade. E, ao mesmo tempo, a distinção entre Deus, com o qual a Palavra estava, e a própria Palavra, também de condição divina. A Não-palavra, o Silêncio do Princípio é, portanto, Deus, aquele que no Novo Testamento é identificado como Pai de Jesus, enquanto a Palavra, o Verbo, é aquele que – existindo desde todo sempre com o Pai, como Deus – se fez carne, ressoando na história (cf. *Jo* 1,14)”.¹³⁰

A Palavra da revelação nos remete ao Silêncio da origem, às profundezas Daquele do qual eternamente provém e com o qual eternamente está: o Deus que se tornou visível nos remete para o Deus invisível, do qual é a imagem fiel. Da mesma forma com que, no plano dos conteúdos da mensagem revelada, se diz que o Filho procede do Pai e é por ele enviado a este mundo, assim também, do ponto de vista da forma da revelação, pode-se dizer que a Palavra procede eternamente do Silêncio divino e dele sai para ser enviada aos homens, tendo em vista sua salvação. E, como o Filho é um só com o Pai, embora sendo distinto dele, assim o Verbo é um só com o Silêncio divino, embora sendo distinto do Silêncio: se não fosse uma só coisa com o Silêncio da origem, a Palavra não seria autocomunicação de Deus; mas por outro lado, se não fosse distinta do Silêncio eterno como Palavra dita na eternidade e encarnada na história, a sua Origem divina e a sua destinação terrena chegariam a se confundir. Partindo da revelação do Filho chegamos ao Pai; partindo do fato de que esta revelação é a Palavra eterna proferida na história, chega-se ao divino Silêncio, do qual ela provém e unifica-se e distingue-se.¹³¹

2.3 O Advento da Palavra: a Linguagem

O evento pelo qual se aproxima o Silêncio da compreensão e da comunicação dos seres humanos é a linguagem. Por ela se dá o entendimento da coisa, a comunicação entre os interlocutores. Pela linguagem é possível

¹³⁰ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 57.

¹³¹ Cf. *Ibidem*, p. 57-58.

compreender e entender. A linguagem é o meio através do qual o “eu” e o mundo se encontram e se unem, manifestando sua pertença recíproca, bem como sua distinção, acontecendo assim, o compreender.

Esse meio especulativo da linguagem apresenta-se como evento, não estático e fixo, mas sempre novo. De fato, se o ser é compreendido pela linguagem, o que não pode ser compreendido é silêncio. Este silêncio não é a negação da linguagem, mas sua origem, remetendo a um total mais amplo do que a soma de tudo que pode ser dito. “Em virtude do jogo entre silêncio e linguagem, que é o jogo entre retrair-se e o mostrar-se do ser, no evento da compreensão, pode-se afirmar que nós conhecemos graças às coisas que jamais conheceremos...”¹³² É dessa forma que, para Bruno Forte, o ser, acontecendo na linguagem, torna possível o próprio conhecimento.

É pelo conceito cristão do Verbo, Palavra que procede do Eterno e se encarna na história do mundo, que constitui-se a verdadeira contribuição renovadora para a compreensão da linguagem, a revelação não apenas daquilo que é distinto e anterior em relação ao mundo, mas também revelação da linguagem para si mesma”.¹³³

Para o teólogo italiano, essa linguagem depara-se com um problema no que diz respeito ao modo de interpretar a relação que se estabelece entre palavra e coisa. De fato, a forma da interpretação não somente diversifica os conceitos da linguagem, mas torna-se decisiva também para o modo de entender a relação entre a palavra e a coisa no evento da revelação.

Procurando dar uma resposta ao problema da relação entre palavra e coisa, Bruno Forte remete-se a três compreensões e conceitos de linguagem na linha proposta por H. G. Gadamer em sua obra *Verità e Metodo*¹³⁴:

Primeira compreensão: a *linguagem instrumental*, entendida como mero e simples instrumento, numa relação apenas convencional ou imitativa da coisa. O conceito platônico de linguagem a tem como instrumento do pensamento e da comunicação, como simples convenção, completamente extrínseca à coisa, fruto do

¹³² FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 113.

¹³³ Ibidem, p. 114.

¹³⁴ A tese continuamente repetida nesta obra fundamental é: “o ser que pode ser compreendido é linguagem”. (Cf. GADAMER, H. G. *Verità e Metodo*, p. 542.)

acordo entre os interlocutores ou mesmo como imitação mental ligada à palavra. A separação introduzida entre a palavra e a coisa, revela duplo perigo: por um lado, o de reduzir o mundo da linguagem e da comunicação à aparência, vazia de consistência real, e por outro, reduzir o conhecimento a sistema de sinais e a mero jogo lógico. Segunda: a *linguagem reveladora* que evidencia o caráter revelador da linguagem, visão introduzida pela doutrina cristã na encarnação do Verbo. A Palavra que se torna presente na história está com Deus desde toda a eternidade. O Verbo encarnado é aquele que eternamente procede do eterno Silêncio e, ao mesmo tempo, é aquele que, pela sua natureza humana, pertence a este mundo. A Palavra feita carne é revelação e presença do Eterno na precisão e unicidade do evento deste mundo. No evento da revelação não se manifesta apenas a distinção entre o Verbo e o Pai, entre Palavra eterna e Divino Silêncio, mas também a que existe entre a Palavra divina e o evento humano das palavras, por meio das quais ela é proferida. Por isso, na revelação histórica, a Palavra se apresenta como a insuprimível característica de silêncio: ela é proferida, escondendo-se, ela se revela ocultando-se. Terceira compreensão: a *linguagem constitutiva* que é a linguagem como experiência do mundo, como dimensão total da compreensão, não simplesmente reveladora, mas constitutiva do ser enquanto é compreendido. O mundo compreendido como mundo, constitui-se através da linguagem: a experiência hermenêutica caracteriza-se constitutivamente pela linguagem. Esta não é mero instrumento, mas meio, dimensão imprescindível da própria coisa enquanto chega ao nosso pensamento.¹³⁵

Bruno Forte destaca a novidade do conceito de linguagem reveladora, própria da teologia cristã do Verbo, enquanto permite verdadeira identidade na diversidade, para além da “identidade sem folgas entre palavra e a coisa, exposta aos perigos do idealismo – em que o real se dilui no ideal – e do niilismo, em que desaparece a diferença ontológica entre o ser e os entes”.¹³⁶

“Somente se a linguagem proferir a coisa sem esgotá-la é que o Verbo Eterno poderá se proferir na carne sem se reduzir a ela. Por outro lado, o fato de que o Verbo, procedente do Eterno Silêncio,

¹³⁵ Cf. GADAMER, H. G. *Verità e Metodo*. p. 465s. De modo especial a terceira parte da obra intitulada: “O Conceito de ‘Linguagem’ na História do Pensamento Ocidental”.

¹³⁶ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 120.

tenha se proferido através das palavras humanas sem com isso ter se diluído numa palavra meramente humana, é a prova mais sublime do conceito de linguagem que reúne Palavra e Silêncio. Neste conceito, a coisa se profere na palavra, mas continua no silêncio recolhido da origem, e a palavra comunica a coisa, sempre, porém, remetendo à ulterioridade da mesma”¹³⁷.

2.4 O Silêncio Eterno: Mistério do Pai

A Palavra tem primazia no conhecimento da fé revelada: crer é dizer sim ao Verbo saído do Eterno Silêncio. De fato, a fé nasce da escuta (cf. *Rm* 10,17). Entretanto, a escuta só é possível graças ao inaudito acontecimento histórico da revelação: o evento da Palavra que é o Cristo. Para Bruno Forte, a obediência da fé não é outra coisa senão a escuta atenta: (*oboedientia*, de *ob-audio*, *up-akoé*), isto é, palavra imediatamente ouvida. Só se acolhe verdadeiramente a Palavra-evento quando a escutamos atentamente. Mas, mais do que um simples escutar imediato, faz-se necessário “superar” essa Palavra. Segundo Forte, obedecemos a Palavra quando escutamos o que está mais além, por trás e mais no fundo dela. Por isso, o acolhimento da Palavra é dinâmico, e deve continuamente transcender-se.

“Acolhe verdadeiramente a Palavra pronunciada na carne, somente aquele que escuta o Silêncio, do qual ela provém e pelo qual ela se revela. A autêntica ‘escuta’ do Verbo é escutar o Silêncio para além da Palavra; o Pai do qual o Filho é revelação no mistério de sua incondicionada obediência. (...) A Palavra da revelação requer ser transcendida, não no sentido que possa ser eliminada ou colocada entre parêntesis, mas no sentido de que ela é verdade e vida propriamente enquanto é caminho (cf. *Jo* 14,6). Acolhe-se, portanto, verdadeiramente a Palavra somente quando se a ‘supera’, se lhe obedece ‘transgredindo-a’, escutando, portanto, aquilo que lhe é mais profundo”¹³⁸.

Se, de fato, a Palavra é escuta do Silêncio, do qual ela procede, no qual repousa e para o qual nos remete, então, à insondável profundidade desse divino

¹³⁷ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 120.

¹³⁸ Idem. La Riconciliazione, dono di Dio e sorgente di vita nuova. *Presenza Pastorale*, v. 67, 1997/5, p. 22.

Silêncio motiva aquela busca que, por meio do Verbo, tende a ir além do Verbo. É neste caminho que o Espírito guia os que crêem para a verdade plena (cf. *Jo* 16,13), atualizando a recordação de Cristo e ensinando todas as coisas. Dessa forma, “o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que eu vos disse” (*Jo* 14,26).

Bruno Forte define esse “mais além” da Palavra com o nome de Silêncio, afirmando que o verdadeiro acolhimento da Palavra de Cristo é a escuta do Silêncio que a supera e dela provêm. “Desta forma o *primum et novissimum* do conhecimento vem se manifestar como *secundum*: o Filho nos remete ao Pai; a Palavra, ao Silêncio; o Revelado no ocultamento, ao Oculto na revelação”.¹³⁹ O duplo significado de *re-velatio* vem aqui à tona com toda a sua riqueza: no tirar o véu há um colocar o véu; no mostrar-se, um retrair-se; no velar-se, um ocultar-se. A escuta daquele que crê encontra o Revelado para, graças a Ele e através d’Ele, caminhar para o Oculto: a *upakoé*, a obediência de fé, tende para aquilo que está por trás, sob a Palavra (*upó*, isto é, debaixo, mais além, por trás); a *oboedientia* é escuta voltada inteiramente para outra parte, para mais além do que foi dito (*ob*, quer dizer “para”, indicando movimento rumo a outro lugar, além de apontar para o objetivo, a destinação).

“A Palavra é a mediação, o Silêncio é a outra margem, as profundezas ocultas do que foi dito, a meta e a pátria da obediência da fé no Verbo. Sem a Palavra não haveria acesso ao Silêncio; por outro lado, sem o Silêncio a Palavra seria apenas o ‘aberto’ deste mundo, uma *offenbarung* (manifestação) que não nos remeteria a outro mundo e a outra pátria, porque no ‘aberto’ não há mais nada oculto, tudo está diluído na manifestação plenamente realizada. Remetendo-nos para o Silêncio, a Palavra exige a obediência da fé; Comunicando-se mediante a Palavra, o ‘mais além do dito’ se torna acessível e provoca a resposta da decisão intencional daquele que crê, como abertura do coração do homem para as insondáveis profundezas de Deus”.¹⁴⁰

O lugar e a origem da Palavra é o Silêncio. Este Silêncio é expresso na linguagem do Novo Testamento como “Pai”. O Pai gera a Palavra: o Filho. A Palavra

¹³⁹ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 63.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 64.

acolhida será, para o ser humano, a porta e a via. Ao ser escutada, deve ser transcendida para o Silêncio da Origem e do Fim. Obedece verdadeiramente a Palavra aquele que não pára na letra, mas “ruminando-a”, empreende penetrar nas veredas do Silêncio. Por isso, nunca se deve pronunciar a Palavra sem antes ter longamente caminhado nas veredas do Silêncio. Isto nos diz a revelação cristã: Deus é Palavra, Deus é Silêncio. A Palavra é e permanece o único acesso ao Silêncio da divindade. A Palavra só poderá ser amada e escutada verdadeiramente quando for transcendida rumo às profundidades do Silêncio. A *Lectio Divina*, presente na grande Tradição mística da Igreja, nada mais é do que a ruminação do Verbo. São caminhos para aprender a escutar, na Palavra, o Silêncio da qual ela provém:

“O Silêncio é o seio fecundo do advento, o cenário em que ressoa a Palavra, o espaço do último dia. No silêncio da revelação ressoa o eco de um outro Silêncio, no qual o mistério foi envolvido por séculos (cf. *Rm 16,25*). Dele procede a Palavra na eternidade e no tempo. Ao Silêncio divino corresponde um silêncio humano: enquanto, porém o primeiro é a Nascente pura do Verbo, a Origem sem origem e o Princípio sem princípio da divindade, silencioso início de tudo o que existe na absoluta gratuidade do ato criador, o silêncio mundano é preparação, destinatário, acolhida, espaço aberto para o surpreendente novo início, escuta e espera fecunda da Palavra”.¹⁴¹

Para Bruno Forte, o silêncio da criatura é marca do Outro, ou seja, do divino Silêncio. Em sua humilde receptividade, o silêncio da criatura é início do êxodo, disponibilidade e acolhimento na inquietação da existência. O silêncio da criatura é morada feita para ser habitada pelo Outro, isto é, pelo Filho Eterno procedente do Silêncio. “O silêncio terreno é apenas preparação, destinatário, acolhimento, espaço aberto para o surpreendente novo início”.¹⁴²

¹⁴¹ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 18.

¹⁴² Idem. *Teologia della Storia*, p. 93.

A analogia¹⁴³ do Silêncio une o mundo de Deus e dos seres humanos mesmo na dessemelhança entre eles, e revela não só a condição *ontológica* da criatura – o silêncio do ser –, mas também uma sua condição *histórica* e a sua *vocação*.

“A vocação última do homem, enquanto ser da transcendência, é a de alcançar o Silêncio da Origem reconhecendo aí a figura da Pátria: tudo o que vem do silencioso Princípio sem princípio tende a voltar à sua morada e ao seu repouso. O divino Silêncio, do qual é criado o mundo, é também a Pátria da sua identidade, o lugar do cumprimento final, quando ‘Deus será tudo em todos’ (1Cor 15,28) e cada criatura será final e plenamente si mesma N'Ele”.¹⁴⁴

Por essa Pátria desejam o silêncio do ser e o silêncio da espera: o Deus silencioso e recolhido é a vocação do mundo, a nostalgia inscrita no ser silêncio da criatura. “Do Silêncio ao Silêncio: nessa fórmula, poder-se-ia evocar a Origem e a Pátria, o Início e a Plenitude dos seres que tendem àquele do qual provêm”.¹⁴⁵ No entretempo dos Silêncios da Origem e da Pátria, situa-se o evento da Palavra, coeterna na eternidade, embora gerada e determinada temporalmente na história de seu advento entre os homens. “Precisamente, porém, por estar ‘inscrita’ no Silêncio, a Palavra é mediação sua, remissão às profundidades silenciosas, que constituem a proveniência de sua vinda, no tempo e na eternidade”.¹⁴⁶ A autêntica escuta do

¹⁴³ Sobre a analogia, assim se expressa B. Forte: “Em relação à necessidade que o pensamento não negligente e a fé que indaga, tem de levar a palavra ao Mistério, seja mesmo somente evocando-o, perfila-se a urgência de precisar as condições de possibilidade da linguagem acerca de Deus e o estatuto do conhecimento atingível do Transcendente. Para responder a essa urgência, foi elaborada na história do pensamento da fé, a doutrina da analogia: essa não nasce de uma abstrata curiosidade intelectual, mas faz precisa referência ao desejo de oferecer uma justificação refletida do uso teológico da linguagem humana. É porque a fé fala de Deus em obediência à revelação, é porque a Palavra eterna se disse nas palavras do tempo, é porque o êxodo da autotranscendência humana direcionado ao horizonte último não pode não investir a linguagem, que se adverte da exigência de dar razão das afirmações que se fazem em volta do Mistério: o problema é precisamente o como, falando de Deus, possa dar-se a continuidade do sentido na diferença incompletável do significado... A analogia une os diversos, guardando-os na sua diversidade e mostrando a proximidade dos afastamentos”. (FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 29-30). Também, “na Teologia, analogia designa a distância entre o conhecimento que o homem tem de Deus e o próprio Deus. Exprime duas exigências: respeitar a transcendência absoluta de Deus, inefável e incognoscível, e, ao mesmo tempo, conservar no discurso da fé um mínimo de pertinência inteligível”. (BOULNOIS, Olivier. Analogia. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 120).

¹⁴⁴ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 19.

¹⁴⁵ Idem. *A Essência do Cristianismo*, p. 50.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 51.

Verbo é ouvir o Silêncio para além da Palavra, ou seja, o Pai de quem o Filho é revelação no mistério de sua obediência incondicional.

“Revelando-se, o Eterno não só se pronunciou, mas também e com mais força calou-se: é Deus revelado e escondido. O Deus do advento é o Deus da promessa, do êxodo e do Reino. Por isso, sua revelação não é visão total, mas Verbo que vem do Silêncio e para o Silêncio se abre. ‘Inscrita’ no Silêncio, a Palavra lhe é mediação, permanecendo nas profundezas silenciosas que envolvem sua vinda no tempo e na eternidade”.¹⁴⁷

Como conceber o Silêncio, que está nas profundezas do Eterno além do tempo? Como entender o escondido além do revelado? A forma de pensar a relação da Palavra pronunciada no tempo e o Silêncio além dela, deve considerar a continuidade e, ao mesmo tempo, a diferença entre as duas “margens”. Caso não se afirmasse a continuidade, o Silêncio ficaria inacessível e a palavra vazia. Onde não se considerasse a diferença, o Silêncio seria resolvido e esgotado na Palavra, e esta se revelaria como conteúdo de parâmetro unicamente humano. Portanto, o modo de pensar a relação deve negar e afirmar ao mesmo tempo: negue e afirme a negação e a afirmação a um mais alto nível. Bruno Forte percorre o tríplice itinerário que, segundo ele, tornou-se clássico a partir de Dionísio, o Areopagita. É o que define como a via de negação, a via de eminência e a via de causalidade¹⁴⁸. A primeira via, através da negação, pretende afirmar a diferença. A segunda via, através da afirmação, busca evidenciar a continuidade. A terceira via representa uma superação das duas primeiras, porque liga os pólos na indissolúvel continuidade e na irreduzível distinção da relação de causalidade.

“Dionísio propõe a tríplice via de elevação para o ‘além de todas as coisas’: o todo, além do qual ir, é o horizonte deste mundo, visitado e aclarado pela revelação que faz ressoar a Palavra eterna nas palavras do tempo. A via negativa conduz à treva entendida como simples ausência de luz, ao Silêncio percebido como puro retrair-se da Palavra. Este negar não é afirmação do nada: o não dito, além do dito, é Não-gerado, além do Gerado, o Pai do Filho. A negação afirma a distinção entre os pólos a partir daquilo que se tornou acessível a nós:

¹⁴⁷ FORTE, B. *O Mendicante do Céu: a oração de um teólogo*, p. 183.

¹⁴⁸ Cf. *De Divinis Niminibus*, VII/3.

com isso ela não esvazia a consistência do Outro, mas se aproxima dele com a cautela e a modéstia de uma superação da Palavra vivida em obediência à Palavra mesma. O negar aparece assim como um mais alto afirmar: a via negativa se revela totalmente complementar àquela positiva da eminência. O Silêncio da Não-Palavra não corresponde ao mudismo do não dizer, mas ao calar eloqüente do celebrar, ao estar abertos para a Transcendência”.¹⁴⁹

Se, de um lado, a via negativa conduz ao Silêncio como penumbra, como que a noite do conhecer e do pensar, por outro, o caminho positivo leva, pela Palavra do Amado, ao Silêncio do Amante: a fonte da plenitude que se irradia pela límpida força da sua gratuidade. Mesmo aqui a treva não é dissipada: ela, porém, se oferece não mais na forma negativa da nossa incapacidade de transcender e conhecer, mas na forma positiva da divina condescendência que desce à noite do mundo.

“A ‘*via eminentiae*’ vem assim ligar-se à ‘*via causalitatis*’: esta recapitula e supera as outras duas porque reconhece no Silêncio além do Verbo a potência originária, o Primeiro Princípio dos seres, o Mistério fontal da eternidade e do tempo, do qual tem início cada coisa no céu e na terra, visível e invisível. Na Palavra, o Deus do Silêncio se oferece como o Mistério do mundo, o seio obscuro que envolve tudo e a todas as coisas dá existência e energia”.¹⁵⁰

É deste Silêncio divino que o Verbo se oferece como a luz que vem nas trevas, revelação do amor fontal, atuante na entrega de si até o fim. O Filho é o caminho e o acesso ao Mistério do Pai. Por sua vez, o Pai é a Origem e a Fonte, Princípio sem princípio do Filho e do Espírito na eternidade divina, e de toda coisa no tempo. Pela via dialética da causalidade, os dois “pólos”, o Silêncio e a Palavra, estão intimamente unidos, mostrando-se, porém, distintos.

2.5 A Palavra Encarnada

Em sua obra *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, Bruno Forte apresenta o programa de sua Cristologia, desenvolvendo uma reflexão “que vá

¹⁴⁹ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 20-21.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 21.

direto ao coração do Mistério cristão, ao centro vivo da ‘palavra da fé’: É Ele (Jesus Cristo) que, de fato, nós anunciamos”.¹⁵¹ Forte articula essa reflexão em três partes a partir de três perguntas: Que sentido tem falar de Jesus Cristo hoje? Como esperaram, encontraram e testemunharam a Cristo aqueles que nos precederam? Como o Crucificado-Ressuscitado pode dar sentido, esperança e força aos homens de hoje, cuja cruz muitas vezes parece insuportável?¹⁵² De fato, uma teologia que não fale e não seja compreensível às pessoas de hoje, torna-se muda, da mesma forma que se torna também vazia uma teologia que não se constrói sobre uma rigorosa fidelidade aos dados da fé. Não se pode falar de êxodo como condição humana em constante autotranscendência, sem falar de advento, isto é, do advir do Deus da revelação. A teologia como história, de fato, não é senão pensamento do êxodo e do advento no mútuo encontro.

“Pensamento da vida no tempo, a teologia como história é pensamento do Eterno entrado no tempo, e, sobretudo, é pensamento do encontro entre o humano andar e o divino vir. Ela nasce da história, mas não se resolve nela: assumindo-a, a interpreta e a orienta graças ao encontro transformador com a Palavra saída do Silêncio, que vem habitar as palavras dos homens e iluminar os silêncios do ser e as interrupções dos acontecimentos históricos... Nessa perspectiva, a história é percebida como o lugar do encontro com a verdade”.¹⁵³

Pensar o êxodo é pensar a história, as angústias, a busca humana pelo sentido, rumo à Pátria. Pensar o advento é pensar a revelação como dom da Palavra encarnada e silenciosa. O “já” e o “ainda não” da via dialética fazem entrever a realização da plenitude no hoje da Palavra que é o Cristo. Ele remete ao pleno cumprimento escatológico no Silêncio da Pátria.

Em se tratando da categoria advento, a unidade entre o humano e o divino em Jesus Cristo é alicerçada, segundo o Concílio de Calcedônia (451), sobre a unidade da pessoa divina, “concorrendo (cada natureza) para uma única pessoa

¹⁵¹ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 66.

¹⁵² Cf. Idem. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 6.

¹⁵³ FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 58.

(*prósopon*) e para uma única hipóstase (*hipóstasis*)¹⁵⁴: a do único Filho Unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo. O Concílio não deu explicação conceitual dos termos empregados, mas do contexto e da intenção anti-herética (contra o monofisismo de Eutiques e as posições atribuídas a Nestório), se deduz claramente que eles indicam a unidade do sujeito divino. Consubstancial ao Pai e, portanto, de natureza divina, o Verbo Divino assume a natureza humana unindo-a em si, conforme a fórmula calcedoniana: “reconhecido em duas naturezas, sem mistura nem transformação, sem divisão nem separação”.¹⁵⁵ Jesus é o Filho de Deus, e é igualmente o homem conhecido e testemunhado pelos apóstolos, o profeta galileu, morto no lenho da cruz e ressuscitado pelo Pai no terceiro dia. Jesus de Nazaré é a Palavra, a autocomunicação divina, é o Filho que procede do Pai no seio da divindade.

“Nós confessamos também o Filho, nascido sem início antes dos séculos, da substância do Pai, e, entretanto, não criado, porque jamais nem o Pai existiu sem o Filho nem o Filho sem o Pai. Todavia, o Pai não provém do Filho como o Filho provém do Pai, pois não foi o Pai que recebeu a geração do Filho, mas do Pai (a recebeu) o Filho. Portanto, o Filho é Deus pelo Pai; o Pai é Deus, mas não pelo Filho. Ele é o Pai do Filho, não Deus pelo Filho; este, pelo contrário, é Filho do Pai e Deus pelo Pai”.¹⁵⁶

Neste sentido, então, a revelação é autêntica autocomunicação divina. A Palavra que se fez homem é Deus, e quem a acolhe, acolhe a Deus, o Filho e, nele, o Pai que o enviou: “Quem me acolhe, acolhe aquele me enviou” (*Jo* 13,20). O Filho não é o Pai, porque é gerado como Filho. Ele é a Palavra, distinta e, ao mesmo tempo, coeterna com Silêncio divino do Pai; um só Deus com ele em união com o Espírito Santo.

Jesus revelou que Deus é “Pai” num sentido inaudito. Não somente enquanto Criador, mas é eternamente Pai em relação a seu Filho único, que só é eternamente Filho em relação a seu Pai. “Ninguém conhece o Pai a não ser o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar” (*Mt* 11,27). É por isso que os apóstolos confessaram

¹⁵⁴ Cf. DENZINGER, Henrich e HÜNERMANN, Peter. *Enchiridion Symbolorum definitionem et declarationem de rebus fidei et morum*. Bologna: Dehoniane, 1995. (*DH*), 302.

¹⁵⁵ Cf. *DH*, 301-302.

¹⁵⁶ *DH*, 526.

Jesus como o Verbo, que no início estava junto de Deus e que é Deus (cf. *Jo* 1,1). Ele é também a “imagem do Deus invisível” (*C1* 1,15), o resplendor de sua glória e expressão do seu ser (cf. *Hb* 1,3).

Antes da sua Páscoa, Jesus anuncia o envio do Espírito. Ele é, assim, revelado como outra pessoa divina em relação ao Filho e ao Pai. Seu envio, após a glorificação de Jesus, revela em plenitude o Mistério da Trindade. O Espírito é mediação eterna do Amor, o vínculo entre o Amado no qual o Amante se compraz. Essa mediação, da qual não fala o credo Niceno-Constantinopolitano na sua forma original grega, é explicitada, na tradição latina, mediante o *Filioque*. A expressão define como, para a tradição teológica do Ocidente, o Espírito procede do diálogo entre o Pai e o Filho, entre o Amado e o Amante, como que um “nós” divino de ambos. Deste modo, o Espírito é o vínculo eterno entre o Pai e o Filho. Ele é o Silêncio do encontro que procede do Silêncio da Origem e da Palavra incriada, em forma do amor entre ambos.

A mediação eterna da Palavra – que dentro da perspectiva oriental poderia ser expressa com a fórmula *per Filium* – torna-se presente na história através do evento da encarnação. A Palavra da revelação é Palavra de Deus enquanto forma temporal da Palavra eterna, autocomunicação divina através da mediação espaço-temporal. Na revelação, o manifestar-se do Eterno também é retrair-se pela própria limitação da mediação terrena. Revela, velando e manifesta ocultando. A Palavra encarnada revela-se com a mediação exclusiva, o caminho único e singular pelo qual se tornou possível o acesso às profundezas inesgotáveis do Altíssimo.

“Afirmar que a pessoa divina do Verbo se apropriou da natureza humana, equivale a afirmar que ela se apropriou da capacidade de expressão identificada com o próprio ser do homem. O Verbo se fez carne significa que a palavra divina se fez palavra humana: o Filho se apropriou da capacidade de auto-revelação implantada na espiritualidade-corporeidade humana e revelou desta forma aos homens, por meio de sinais humanos, o seu mistério, isto é, o mistério pessoal intradivino”.¹⁵⁷

¹⁵⁷ ALFARO, J. *Rivelazione Cristiana, Fede e Teologia*, p. 80.

2.6 O Mistério do Espírito: o Silêncio do Encontro

Entre o advento da Palavra e o êxodo do ser humano, rumo à consumação da história em Deus, está a missão do Espírito. De fato, ela consoma e atualiza na história a missão do Filho. O Espírito não é a Palavra, mas torna possível e vivificante o encontro com ela. O Espírito é tampouco o Silêncio; mas torna possível e acessível a escuta da Palavra e do Silêncio.

“A Palavra sai do Silêncio e vem ressoar no Silêncio: da mesma forma que a Palavra provém da silenciosa Origem, assim também a Palavra tem destino, seu ‘futuro’, como lugar do seu advento. Esse ‘futuro’ da Palavra é denominado no Novo Testamento como o Espírito Santo, o Espírito da verdade: (*Jo* 16, 7.13). Também o Espírito é em certo sentido, Silêncio: ele segue à Palavra, assim como a Palavra segue ao primeiro Silêncio. Mas o Espírito não é o silêncio da Origem, o Silêncio da saída; ele é o Silêncio no qual, na eternidade de Deus repousa a Palavra saída do fecundo silêncio saído do Pai: é a paz entre o Amante e o Amado, o vínculo entre o Verbo e aquele que o pronuncia, o ‘nós’ no qual o Silêncio e a Palavra se tornam diálogo eterno”.¹⁵⁸

O Silêncio do Espírito pode ser denominado silêncio do Encontro: nele se encontram, doando-se reciprocamente, a Palavra e o Silêncio na eternidade divina. Nele se encontram o Deus criador e o mundo criado. Nele a Palavra encarnada encontra o coração humano que crê, com todas suas vicissitudes, porque ele é a testemunha de Cristo, a recordação viva e atualização da Palavra (cf. *Jo* 14,26; 15,26). “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”.¹⁵⁹

Portanto, partindo da Palavra da revelação, a contemplação do Mistério é incitada, por um lado, pelo Silêncio da Origem e, por outro, pelo Silêncio do êxtase e do encontro. O Filho encarnado revela o Pai, do qual ele procede e envia o Espírito, com o qual é ungido. Silêncio, Palavra e Encontro se apresentam como categorias formais em que é possível exprimir o ato da revelação em correspondências ao seu

¹⁵⁸ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 57.

¹⁵⁹ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ad Eph.* 15, 1-2.

conteúdo trinitário. Com isso, não é preciso deduzir sua estrutura de alguma idéia abstrata *a priori*, segundo uma lei de necessidade lógica, que aprisionaria a liberdade divina. A fundamentação do raciocínio é o fato histórico da Palavra, o evento concreto da encarnação do Verbo com toda a sua indedutível novidade. Pela própria Palavra o ser humano é remetido para a ulterioridade da Origem e para o futuro do Encontro. O Filho é testemunha do Pai, como o Espírito é a testemunha do Filho. A Palavra procede do Silêncio e ressoa no cálido silêncio do Encontro. O que serve de base para semelhante teologia trinitária da revelação não é a força da argumentação de uma dedução conceitual, mas a novidade inquietante e subversiva do advento divino no êxodo humano. Na revelação, o princípio histórico é a Palavra, embora o princípio teológico para o qual a própria Palavra nos remete seja o Silêncio. Por conseguinte, embora na economia da salvação a Palavra seja aquilo que é primeiro e inicial, exatamente em obediência a ela, precisamos reconhecer que a prioridade pertence ao Silêncio. A providência está no Silêncio, como a vinda está na Palavra e o futuro está no Encontro. É um ir mais além da Palavra, em obediência a ela mesma, rumo às profundezas de Deus e do futuro de sua promessa, acessíveis pelo Verbo encarnado.

“A Palavra está, portanto, entre o Silêncio da origem e o Silêncio do êxtase nupcial, no eterno evento do diálogo divino. De modo correspondente, na economia da revelação – graças à qual o evento sem tempo se torna advento no tempo –, a Palavra está entre a silenciosa Origem e o silêncio da Pátria, repousando e doando-se no silêncio do Encontro”.¹⁶⁰

A Palavra eterna, ressoando na história, permite discernir os caminhos da preparação e espera na própria estrutura do ser criado e no desenrolar das vicissitudes humanas. A partir da experiência da salvação escatológica, consumada com o ressuscitado dos mortos, a fé pascal na Palavra remete para os tempos da origem e para os tempos do fim (cf. *C/ 1,16; 1,15*). No final, tudo será sintetizado no Verbo, o qual entregará todas as coisas ao Pai (cf. *1Cor 15,28*).

¹⁶⁰ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 60.

2.7 O Evento Sacramental: Silêncio, Palavra, Encontro

O lugar por excelência em que a autocomunicação divina se torna próxima e sensível para a experiência humana é o evento sacramental. Nele, a forma do advento se apresenta do modo mais conveniente para a vida e para o ouvido, para o tato e o gosto dos sentidos humanos. O “sacramento” – termo equivalente ao termo bíblico-paulino “mistério” – é a ação salvífica do Deus transcendente. Esta ação salvífica torna-se presente através da mediação de palavras e gestos sensíveis, os quais o Espírito transformou em instrumentos da autocomunicação divina. É a Glória que vem ocultar-se e, ao mesmo tempo, irradiar-se sob os sinais da história. Sob essa luz, o grande sacramento de Deus é Cristo, a Palavra que se fez carne, o Verbo que saiu do Silêncio para armar sua tenda no meio de nós. Palavra *visível* – “Sim, esta é a vontade de meu Pai: quem vê o Filho e nele crê tem a vida eterna” (Jo 6, 40) –, *audível* – “Quem escuta a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna” (Jo 5,24) –, *palpável* – “Põe teu dedo aqui e vê minhas mãos! Estende tua mão e põe-na no meu lado e não sejas incrédulo, mas crê!” (Jo 20,27) –, *degustável* – “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna” (Jo 6,54), Jesus Cristo é a suprema autocomunicação de Deus, o Filho eterno que veio habitar no meio de nós, o “Deus conosco”.

“É participando da sacramentalidade de Cristo, com ele originada, que a própria Igreja se situa no tempo como sacramento de salvação, forma concreta, historicamente determinada de participação da vida divina no tempo dos homens, ‘Corpo de Cristo’, ‘Templo do Espírito Santo’, ‘Ícone da Trindade’”.¹⁶¹

Para Bruno Forte, a Igreja é a mediação histórica e viva da revelação. É o tornar-se presente da Palavra e do Silêncio para a existência humana, pela força do Espírito. Ela é o mistério do encontro em sua forma comunitária e social, é o povo criado pela Palavra para adorar o Silêncio e reconduzir à Origem os filhos dispersos de Deus pelo poder do Consolador. Neste sentido, a Igreja é o “lugar hermenêutico” da revelação: é nela que nos é transmitido o dom divino na economia das palavras e

¹⁶¹ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 192.

sinais, como quis o Senhor. É nela que se desenvolve, sob a guia do Espírito, a compreensão da verdade revelada, e é tornada possível, de modo mais verdadeiro, a interpretação da mensagem e sua comunicação vital ao coração humano.

Para o teólogo italiano, o sacramento que é a Igreja, encontra nos eventos sacramentais específicos, o ápice e a fonte de sua própria existência. Os sacramentos são os eventos da autocomunicação divina, oferecidos segundo o transcorrer da vida humana, desde o nascimento, o crescimento, a cura e o testemunho da vida redimida; em seu aspecto tanto pessoal, quanto eclesial. Neles, a revelação do Mistério é atual pela ação do Espírito Santo, agente transcendente e necessário de todo ato sacramental. A Palavra torna-se presente e contagiante graças à sua economia de encarnação. O Silêncio – revelando-se como Origem última e oculta – apresenta-se acessível, como meta e como Pátria. Nesse sentido, o sacramento está intimamente ligado à economia da Palavra: longe de estarem separados, a Palavra e o evento sacramental constituem parte da única dispensação do dom da autocomunicação divina, realizado pela revelação.

“A Palavra ressoa como ‘sacramento audível’ e o sacramento se apresenta como ‘Verbo visível’, como concretização máxima do evento da revelação que é a Palavra de Deus. Verdadeiramente o sacramento é o evento da Palavra no seu pleno cumprimento”.¹⁶²

Dessa forma, é na riqueza do ato sacramental que se torna presente e acessível à economia da revelação: Palavra, Silêncio e Encontro se recolhem na sóbria concretização do sinal, a fim de, por meio dele, comunicarem-se, sem se esgotarem nele. A Trindade vem ao encontro da história e a história se abre às insondáveis profundezas divinas. Na graça do encontro sacramental, operada pelo Espírito, ressoa a Palavra procedente do Silêncio que atinge o coração humano para comunicar-lhe a vida divina. Com a mesma graça, mediante a Palavra, a criatura escuta o Silêncio e aprende a celebrar sua glória com toda a sua existência. O dom da revelação vem do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo, para que no Espírito, pelo Filho tudo retorne ao Pai. Partindo do Silêncio, pela Palavra, na comunhão do Encontro, a vida divina se autocomunica nos eventos sacramentais, a fim de que, na

¹⁶² FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 192.

experiência pessoal e eclesial, mediante a escuta e seguimento do Verbo, seja celebrada em todos os corações a glória da Trindade e o universo inteiro se oriente e se encaminhe ao Silêncio da Pátria.

Da estrutura do advento divino apreende-se, então, a estrutura do êxodo humano. Para Bruno Forte, a teologia trinitária da revelação apresenta-se como o fundamento e o cerne da teologia da história. Silêncio, Palavra e Encontro – categorias de interpretação do ato da revelação – oferecem a chave interpretativa para perscrutar o mais íntimo de tudo o que existe e o verdadeiro dinamismo em relação ao único evento que introduz novidade e sentido na história: a revelação. “Para a fé cristã, a salvação atua-se naquela experiência humana da autocomunicação divina que é o encontro com o Senhor vivo, que o Espírito Santo tornou possível desde os inícios do cristianismo e torna possível – mesmo em forma diversa – em cada hora do tempo: a experiência de Deus em Jesus Cristo”.¹⁶³

Como se verificam essas características da experiência humana no encontro com a autocomunicação divina, que é a revelação? Tal experiência realiza-se na imediaticidade da “plenitude do tempo”, no encontro pessoal com o Jesus histórico e com o Jesus ressuscitado. Realiza-se também, sucessivamente, através da mediação das testemunhas e da Palavra de vida por ele anunciada: “Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? E como podem pregar se não forem enviados? (*Rm* 10,14s). Pelas testemunhas e pela força do Espírito, se estabelece o contato direto com o Cristo vivo, para que a fé nele não se fundamente no “ouvi dizer”, mas na experiência que os seres humanos podem fazer Dele, mediante a Palavra e o Espírito. Emerge aqui o papel fundamental da Tradição da fé apostólica na Igreja, a qual se torna, também neste sentido, o “Corpo de Cristo”, o lugar concreto e histórico em que se pode ter a experiência direta Dele.

“Cristo não pode ser distinguido como mera representação entre as demais representações do mundo. Ele se manifesta a nós na imagem global da Igreja, mediante a comunidade de fé sempre viva e historicamente vivida. A Igreja é o espaço mais restrito da irradiação da sua forma: sobre ela não somente pousam os seus

¹⁶³ FORTE, B. L'esperienza di Dio in Gesù Cristo. *Concilium*, v.31, 1995/1, p. 94.

raios como sobre as imagens do mundo, mas ela é penetrada por eles e pode, por conseguinte, irradiá-los ativamente”.¹⁶⁴

Experiência direta e imediata, o encontro com a revelação da Palavra não deixa de ser, entretanto, experiência provocativa e inquietadora. Através do visível e do audível, o ser humano é chamado, no encontro da fé, a abrir-se ao invisível e ao Silêncio.

A revelação e a experiência não somente não se opõem, mas a experiência é momento intrínseco da revelação. A revelação, livre iniciativa do amor divino, transcende qualquer experiência humana, mas ela não pode ser percebida a não ser nas experiências históricas feitas pelo ser humano. O que significa dizer que – graças ao evento da revelação – o homem faz “experiência” da autocomunicação divina. A etimologia contribui para esclarecer o conceito de “experiência”: composta por *ex* e *perior*, a palavra latina evoca, por um lado, um movimento de êxodo, um “sair de”, e “ir para”, uma origem e uma abertura (*ex*); por outro lado – graças ao uso do verbo *perior*, somente presente em termos compostos –, ela indica os dois campos de significação ligados a essa palavra. Esse verbo está nos radicais tanto de *peritus* como de *periculum*: *peritus* é aquele que possui conhecimento imediato e direto das coisas, sem ter necessidade de intérpretes e intermediários; *periculum* significa risco, a prova, o componente imponderável, intimamente ligado a qualquer contato direto, sem previsões possíveis e sem defesas (não é de maneira diversa que a palavra grega *peira* equivale a “passar de lado a lado”, “transpassar, atravessar, navegar”; à mesma etimologia também estão ligadas às palavras “porta” e “porto”).

A *re-revelação* que manifesta e, ao mesmo tempo, oculta; a Palavra que, dizendo cala e calando diz, apresenta-se como desafio à experiência, à liberdade e à audácia do consentimento. A *re-revelação* é “escândalo”, sem o qual não se chega à comunicação do Mistério: aquele homem humilde – Jesus – é, não obstante, salvador e redentor da humanidade. É verdadeiramente o sinal de escândalo e objeto da fé. Por isso, a interpelação que a Palavra dirige ao ser humano, na revelação, está na encruzilhada que separa a morte da vida: em direção a ela cruzam dois caminhos, dos quais, um leva ao escândalo e o outro à fé. Mas nunca

¹⁶⁴ BALTHASAR, H. U. von. *Gloria I: la Percezione della Forma*, p. 376.

se chega à fé sem passar pela possibilidade do escândalo. É a decisão livre e arriscada da entrega de si ao Deus que se revela, e à qual é provocada a existência humana em êxodo.

Essa experiência direta e arriscada que o ser humano faz da autocomunicação divina é despertada, mantida e alimentada por obra do Espírito Santo. Ele é a experiência do Mistério, porque é quem atualiza a revelação, tornando possível e realizando o encontro do ser humano com a Palavra e com o Silêncio, contagiando-o com a coragem da decisão e provocando-o para a audácia da liberdade. Verdadeiramente, na experiência do encontro, compreendemos porque “onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2Cor 3,17). Graças ao Consolador, a experiência humana da autocomunicação divina é encontro autenticamente humano e humanizador. Experiência total, direta e imediata, arriscada e audaz, existencial e personalíssima, o encontro com a revelação é “conhecimento”, um “re-nascer”, nascendo de novo e de modo novo, “do alto”. “Em verdade, em verdade te digo: quem não nascer do alto não pode entrar no Reino de Deus” (Jo 3,5).

“O agir que resulta da transformação do ser pessoal, operada pela graça através da Palavra de Deus e dos eventos sacramentais, manifesta a novidade de vida que o advento produz no êxodo da condição humana: delineia-se assim, um ‘ethos sacramental’ que é o comportamento dos homens novos, feitos tais pela participação da vida trinitária e, por isso, capazes de cantar com a vida o ‘cântico novo’”.¹⁶⁵

2.8 A Palavra nas Palavras

A crise da razão iluminada da modernidade – característica da época pós-moderna – desafia a tradição hebraico-cristã, caracterizada pela centralidade da palavra como via da autocomunicação divina. Afinal, como falar do Deus da Palavra num tempo cansado de palavras? Como dar valor e significado à Palavra como Palavra de Salvação, como Palavra de sentido, no mundo da comunicação e das palavras descartáveis? Das palavras etéreas que se apresentam como máscaras de

¹⁶⁵ FORTE, B. L’Eternità nel Tempo, per un’etica ed un’antropologia sacramentale. *Rivista de Scienze Religiose*, v.8, 1994/1, p. 34.

felicidade e de sentido? Das palavras de uma comunicação insignificante e passageira? Mais do que isso, como tornar inteligível a Palavra num mundo onde a imagem, rápida, colorida e muitas vezes sem sentido parece hipnotizar as atenções fluídas dos espectadores? Como falar do Deus da Aliança à cultura do abandono, da pobreza e da abundância desmedida e desleal, num mundo de contrastes? Mundo das múltiplas certezas que levam à renúncia da verdade no jogo de máscaras e convenções que escondem a solidão dos corações e das vidas que caminham para o nada? Responder a essas perguntas constitui um desafio, de modo especial para dar sentido ao êxodo, anunciando o advento e o encontro como Pátria. Como fazer ressoar, no meio da cidade, a Palavra, se nela reina a gritaria, a desordem e a confusão das falsas palavras?

No que diz respeito à Palavra, Bruno Forte reflete sobre sugestivas correspondências de termos da tradição hebraico-cristã, tradição firmada sobre a “palavra”. No que se refere ao advento, apontam-se importantes elementos de compreensão da própria Palavra enquanto plenitude de revelação e do Silêncio de Deus.

2.8.1 O “Zimzum” e a Kenosis

Na tradição hebraico-cristã o reconhecimento da Palavra de Deus se dá na possibilidade que o Infinito se faça finito para comunicar-se na fragilidade das nossas palavras. O teólogo italiano aponta a correspondência entre a doutrina do “zimzum”, cara à mística hebraica, e aquela da *kenosis* do Verbo, própria da mensagem cristã.

“É Yizhak Luria o cabalista que na segunda metade o século XVI pôs ao centro do seu ensino a imagem da contração divina: na pequena cidade de Safed, na alta Galiléia, o grande Mestre concebeu o ato criador como um generoso fazer espaço em si mesmo por parte de Deus à criatura, que diversamente não teria podido existir senão no seio de Deus – contraindo-se para hospedar o mundo, analogamente como uma mãe acolhe uma nova vida em seu seio”.¹⁶⁶

¹⁶⁶ FORTE, B. Fede e Ragione, tra Parola e Silenzio. *Humanitas*, v.54, 1999/3, p. 390.

“*Zimzum*” é, portanto, o ato do contrair-se, aquele se fazer pequeno do Imenso que consente à criatura de existir diante Dele na liberdade: por isso, o “*zimzum*” do Eterno é o outro nome do seu amor para os seres humanos, expressão daquela misericórdia que o hebraico significativamente exprime com a idéia de “entranhas maternas”, *rachamin*, que é também respeito e humildade do Criador diante da criatura. “Esse é o Deus de Israel, um Deus materno que conhece a ternura e a misericórdia, que nos tem sempre sob seu olhar... E esse Deus é tão materno que se faz pequeno para que nós existamos: é o que expressa a doutrina hebraica do ‘*zimzum*’, do divino contrair-se”.¹⁶⁷ Em força deste amor, o Senhor vem “fazer a tenda” no meio do seu povo até fazer da história de Israel a história do próprio empenho para a redenção do mundo. A doutrina da divina presença de Deus (em hebraico *Shekinah*) é maravilhosamente expressa no seguinte texto citado por Forte:

“Em qualquer lugar para onde forem exilados os hebreus, a *Shekinah* foi ao exílio com eles. Eles foram ao exílio no Egito e lá foi a *Shekinah*... foram para o exílio na Babilônia e ela foi com eles, foram para Elam e a *Shekinah* os acompanhou... quando voltarão a *Shekinah* retornará junto a eles”.¹⁶⁸

Ninguém pode ser humilde a não ser Deus, porque somente ele pode fazer-se pequeno: nós somos já tão pequenos que não saberíamos aonde ir. O Deus do advento é o Deus que se faz pequeno, que vem fazer sua tenda na fragilidade e pequenez das medidas humanas. O Deus bíblico é o Deus humilde, o Pai das misericórdias, o Deus que se faz pequeno para que o ser humano possa existir. Este “esvaziamento” de Deus é expresso na *kenosis* do Verbo: a Palavra se diz neste mundo por via de “aniquilação” (*Fl 2,6*), graças ao ato pelo qual – em nada apegado à sua infinita grandeza – o Filho se deixou conter no infinitamente pequeno. Verdadeiramente divino é este contrair-se. O todo mora no fragmento, o Infinito irrompe no finito: o Deus crucificado é, para a fé cristã, a forma e o esplendor da eternidade no tempo. Quanto ao advento, o Verbo que se esvazia de sua condição

¹⁶⁷ FORTE, B. *Deus Pai no Amor quer todos salvos em Cristo, o Filho Amado. Teocomunicação*, v.33, n. 142, dez. 2003, p. 725.

¹⁶⁸ O texto citado por Bruno Forte é do mestre judeu MEKILTA DE RABBI YISHMA, *Pisha* 14.99-107. *Apud* FORTE, B. *Fede e Ragione, tra Parola e Silenzio. Humanitas*, n. 54, 1999/3, p. 390.

divina revela que Deus não se comunica como que de forma distante, mas assumindo a natureza humana e revelando a possibilidade salutar do “mínimo Infinito”.

2.8.2 *Dabar e Logos*

Outra correspondência apontada por Forte é entre “*dabar*” e “*logos*”. Assim se expressa o teólogo:

“A presença de Deus no meio do seu povo, o seu reduzir-se para destinar-se aos homens, exprime-se antes de tudo na Palavra (*dabar*). Para a fé de Israel, a Palavra de Deus é inseparavelmente a Palavra que diz, que salva, que cria. Uma simples abordagem dos textos resulta que o termo *dabar* reenvia tanto ao conteúdo noético quanto à eficácia operativa da palavra que faz aquilo que diz, incidindo sobre a transformação do coração e sobre os eventos da história”.¹⁶⁹

Assim, se por um lado todas as etapas decisivas da história de Israel são introduzidas pela palavra¹⁷⁰, por outra, a fé do povo eleito pode exprimir-se simplesmente narrando os eventos salvíficos, as maravilhas de Deus, como acontecimentos concretos da palavra da revelação (cf. *Dt* 26, 5-9). A partir disso, compreende-se também o caráter fortemente dinâmico e pessoal da idéia de revelação, veiculada através da experiência da Palavra na história de Israel: a Revelação mediante a palavra é verdadeiramente o advento do Deus vivo, no sinal das suas palavras que alcançam e transformam a condição humana. O advento transforma a história em história de salvação para todos aqueles que acolhem a Palavra. Porém, é também possível a experiência do exílio e da condenação para aqueles que negam ou recusam essa Palavra.

O dom da palavra, conforme a fé cristã, atinge o seu vértice no evento da encarnação do Verbo (*Logos*): “O Verbo se fez carne e veio habitar entre nós. E nós vimos a sua glória: glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (*Jo*

¹⁶⁹ FORTE, B. *Fede e Ragione, tra Parola e Silenzio. Humanitas*, n. 54, 1999/3, p. 391.

¹⁷⁰ Cf. *Gn* 1,3: a criação; 6,7: o dilúvio; 12,1: Abraão; *Ex* 3: Moisés; 14,30s: a saída do Egito; *Dt* 1,6; 6,2: o êxodo para Canaã; *Jr* 25, 1-13: o exílio; *Is* 40,2: o retorno da Babilônia etc.

1,14). No suceder-se dos tempos, a Palavra é a “plenitude do tempo”, a hora do cumprimento da revelação.

“A Palavra feita carne realiza precisamente os dois significados da ‘*dabar*’¹⁷¹ antigotestamentária: Jesus, o Cristo, não só fala as palavras de Deus, mas é a Palavra de Deus, o Verbo eterno feito homem, que comunica a si mesmo e abre o acesso à experiência vivificante das profundezas divinas no dom Espírito”.¹⁷² Jesus se apresenta como o profeta e o mestre que anuncia a verdade sobre o Pai e sobre os homens: “Ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele ao qual o Filho o queira revelar.” (*Mt* 11,27). Jesus é a Palavra feita carne que pôs sua tenda no meio da humanidade, falando com a autoridade de quem realiza o que diz. A sua pessoa é tão inseparável daquilo que anuncia, que acolher as suas palavras é acolhê-lo e ao Pai que o enviou, recusa-lo é recusar também a salvação nele doada.

2.9 O Sofrimento que acolhe o Advento da Pátria

Segundo o Novo Testamento, a Cruz representa uma sucessão de entregas. O Filho se entrega ao Pai por amor aos seres humanos. Através dessa entrega, o Crucificado assume o sofrimento para redimir o passado, o presente e o futuro do mundo. O Cristo vive o mais profundo exílio de Deus para assumir o exílio dos pecadores na oblação e na reconciliação pascal. O grito de Jesus agonizante é o sinal do abismo da dor e do exílio que o Filho quis assumir para entrar no mais fundo do sofrimento do mundo e leva-lo à reconciliação com o Pai: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (*Mc* 15,34; cf. *Mt* 27,46).

À entrega que o Filho faz de si, corresponde a entrega do Pai. Nesta entrega que o Pai faz do próprio Filho pelo ser humano, revela-se a profundidade do seu amor: “Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele que nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados” (*1Jo* 4,10). Assim, a cruz é a história do amor de Deus pelo mundo. O Verbo feito

¹⁷¹ O termo hebraico indica quer “coisa” ou “palavra”: os Setenta e o Novo Testamento dão o mesmo duplo sentido ao grego “Logos”: cf. *Gn* 22,1.20; 40,1; 48,1; *Lc* 1,37; 2,15.19.51; *At* 5,32; etc. (FORTE, B. Fede e Ragione, tra Parola e Silenzio. *Humanitas*, v. 54, 1999/3, p. 391).

¹⁷² FORTE, B. Fede e Ragione, tra Parola e Silenzio. *Humanitas*, op. cit., p. 392.

carne em seu advento assume a dor humana no seu extremo: “O Deus cristão revela uma dor ativa, livremente acolhida, perfeita na perfeição do amor: não é um Deus fora do sofrimento na sua imutável perfeição. O Deus vivo assume e vive o sofrimento de suas criaturas no modo mais intenso, como sofrimento ativo, dom e oferta da qual surge a vida nova do mundo”.¹⁷³

Assim, no êxodo das angústias e sofrimentos, a humanidade encontra o sentido da existência e da própria cruz da história, na Cruz de Jesus. Em Cristo, na Palavra advinda do Silêncio, a história dos sofrimentos humanos é também a história do Deus Cristão. Ele está na história para dar sentido ao sofrimento do mundo, porque o assumiu transformando sofrimento em amor. “Na Cruz, a ‘Pátria’ entra no exílio de nossa existência, para que a existência entre na ‘Pátria’: nela se nos depara a chave da história!”¹⁷⁴ Segundo Bruno Forte, a própria ressurreição não é senão tomada de posição do Deus vivo sobre o seu Cristo, no Espírito, com respeito ao passado da cruz: “sem a cruz a ressurreição é vazia; como de resto, sem a ressurreição a cruz é cega, sem futuro nem esperança. Se, pois, a ressurreição é evento da história trinitária, não menos o é a cruz: também a cruz é história trinitária de Deus!”¹⁷⁵

Se a ressurreição está intimamente ligada ao evento da cruz, não podemos falar da Pátria e do sentido a ser alcançado sem passar pelos sofrimentos, enquanto a Palavra do advento é via e mediação do próprio Silêncio do fim. O “já” realizado em Cristo remete ao “ainda não” consumado, que permanece escondido no Silêncio da Trindade. Assim, passando pela cruz, vislumbramos a ressurreição, na qual e pela qual, na força do Espírito, são feitas novas todas as coisas.

“É aqui que emerge o desafio ‘último’ que uma teologia da história, fundada no Crucificado-Ressuscitado, pode oferecer ao pensamento filosófico: ela não deverá somente testemunhar o advento, e, portanto, evidenciar a força objetiva da salvação que em Cristo toca todas as coisas e chama o homem à decisão suprema. Ela deverá, todavia, oferecer o *sentido* que encontram os humildes dias do êxodo, à luz do Deus que vem. Deverá resgatar não somente o hoje da decisão, com o seu não e o seu sim transformador, mas também as obras e os dias que o precedem e o seguem. A teologia da história se oferece, a esta luz, como uma teologia da esperança,

¹⁷³ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 65.

¹⁷⁴ Idem. *A Trindade como História*, p. 38.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 33.

fundada no evento trinitário da cruz e ressurreição do Filho, provocando a mesma filosofia a abrir-se a um *novum* incapturável, que faça dela uma forma possível de *docta spes*".¹⁷⁶

Percorrendo os caminhos do advento, a *re-revelação* deixa, então, entrever a Pátria Trinitária como sentido do viver e do morrer humanos. Na cruz de Cristo – a Palavra revelada, advento de Deus – a cruz do mundo encontra seu sentido. É dessa forma que o encontro toma forma de comprometimento, de aliança, de responsabilidade pelo outro:

“A ética é o campo que delinea o paradoxo de um Infinito em relação ao finito sem se negar nessa relação. A ética é a explosão da unidade original da apercepção transcendental, isto é, além da experiência. Testemunhado – e não tematizado – no sinal feito para o outro, o Infinito exprime-se a partir da responsabilidade para com os outros, de um pelo outro, em um sujeito que tudo suporta – submetido a tudo –, ou seja, que sofre por todos e é responsável por tudo”.¹⁷⁷

A Palavra, em sua sublime e inesgotável Alteridade, abraça a alteridade humana, num encontro que transforma a vida, porque comprometida com ela até o fim. No dom da própria vida, a cruz de Cristo é a maior prova e sinal desse comprometimento e amor de Deus com o ser humano. A cruz abre caminho à ressurreição e a uma esperança sempre nova. É assim que, entre o “já” e o “ainda não” da revelação, o ser humano peregrina em direção à Pátria. Entre as cruces da história, caminha para a ressurreição, à luz da cruz de Cristo. Entre o “já” do encontro com Cristo, o ser humano espera o “ainda não” do encontro definitivo. Portanto, o cristão deve ser por excelência, portador de esperança. Esperança que não nega o valor do presente e do mundo em seu caráter dramático e complexo, mas que, a exemplo de Cristo, o Verbo encarnado, assume a história como protagonista da esperança, como “reserva” que transforma desde já o mundo e a vida.

¹⁷⁶ FORTE, B. Cristianesimo e Problema del Senso, per un Dialogo fra Teologia e Filosofia. *Asprenas*, v. 38, 1991/7-8, p. 440.

¹⁷⁷ LEVINAS, E. *Altrimenti che Essere*, p. 186.

Traçados os caminhos do advento neste segundo capítulo, conclui-se que o advento constitui para o ser humano a possibilidade do encontro com o Outro, com o sentido e a liberdade. No livre acolhimento do Eterno, o ser humano depara-se com Aquele que é a fonte, o caminho e o próprio fim do peregrinar humano. Em meio às dores e questionamentos da história e do coração humano, irrompe a novidade: “Deus vem!” Aflora a esperança; o advento de Deus é *revelação*.

Na revelação, a Eternidade entra no tempo como antecipação do encontro “já” realizado em Cristo, e “ainda não” plenificado. É o que Bruno Forte entende como ponto fundamental para a compreensão da revelação cristã. Entre a *offenbarung* (“manifestação”) e a *re-velatio* (na dialética do “desvelar, velando”), a categoria encontro se dá entre o “já” da salvação, e o “ainda não” do desejo e da sedução do divino que permanece velado ao ser humano. É assim que a sublime Alteridade divina encontra-se com a alteridade humana, assumindo e divinizando a condição humana, destinando-a para a Pátria Trinitária.

Através da linguagem reveladora, própria da teologia cristã, se dá o advento de Deus através do Verbo que, sem esgotar-se, remete ao Silêncio. Assim, na dialética da revelação, a Trindade apresenta-se *re-velada*, Mistério de comunhão para a vida e a história humana. O advento da Palavra e do Silêncio manifesta a condescendência divina que vem ao encontro do ser humano em sua *kenose*, sublime expressão da alteridade e da doação divina.

A partir do advento *re-velador* de Deus, delineiam-se os caminhos para o encontro. Afinal, como se dá o encontro entre êxodo e advento? De que forma a esperança cristã apresenta-se como resposta à questão do sentido da existência? Entre o “já” e o “ainda não”, toma forma o *novum* da esperança cristã.

3 O ENCONTRO, ALIANÇA ENTRE ALTERIDADES

3.1 O Encontro entre Êxodo e Advento

Êxodo e Advento não podem ser pensados sem o Encontro. Bruno Forte entende o êxodo como “o mundo da temporalidade, o humano andar que se abre ao futuro e na fé demonstra buscar uma pátria... Enquanto exodal, a condição humana é abertura que quebra o cerco da identidade absoluta, é peregrinação, que atravessa as insídias do nada em direção à pátria entrevista na promessa, mesmo que ainda não possuía na verdade”.¹⁷⁸ O advento, por sua vez, é “o mundo da eternidade enquanto se volta ao homem e visita sua casa, é o livre autodestinar-se de Deus à criatura e o gratuito dom da autocomunicação divina”.¹⁷⁹ Essas duas categorias constituem uma relação de identidade e diferença. O *encontro* entre o êxodo humano e o advento divino é assimétrico em favor da incondicionada primazia do Eterno. Mas também é dialético, enquanto o divino e o humano não se eliminam reciprocamente, mas se possuem mutuamente, mesmo na infinita distância e distinção entre o ser divino e a criatura. Assim, podemos dizer que o “encontro” entre o êxodo humano e o advento divino delinea-se como “encontro de alteridades”. “O romper-se da fechada totalidade do eu abre espaço, em suma, para o advento da inevitável alteridade, para o Infinito no ato de seu oferecer-se – e retirar-se – no semblante dos outros”.¹⁸⁰ Nesse encontro de “distintos”, o divino assume o humano em seu advento, elevando-lhe à condição divina.

Quanto à categoria encontro, podemos dizer que Bruno Forte a compreende em duas perspectivas. Na primeira, enquanto o encontro é entendido como intrínseco à revelação trinitária. Entre o Silêncio e a Palavra, isto é, entre o Pai e o

¹⁷⁸ FORTE, B. *L'Eternità nel Tempo*, p. 29.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁸⁰ FORTE, B. *Um pelo Outro*, p. 144.

Filho, o Espírito é concebido como “Encontro”. Em outras palavras, entre Silêncio e Palavra, entre o Amado e o Amante, o Espírito é o nexos de união:

“Se o Espírito é descoberto como o nexos de união entre o Amante e o Amado na distinção baseada na reciprocidade das relações, pode-se afirmar, analogicamente dele, que é o vínculo da Palavra e do Silêncio, a ligação de ambos em Pessoa. Este vínculo personificado, que exprime a comunhão na incancelável distinção das Pessoas, pode ser apresentado mediante a categoria *encontro*”.¹⁸¹

O Espírito, além de ser o Encontro em pessoa, isto é, o vínculo personificado entre o Pai e o Filho, é também aquele que torna possível à criatura o encontro vivificador com a Palavra e com o Silêncio. Da mesma forma, sem o Espírito, a própria revelação permanecerá muda:

“O envio do Verbo continuaria mudo se não existisse o do Espírito, que não somente é recordação viva da Palavra, a atualização de Cristo no tempo, mas também, graças a este seu papel e mediante ele, é quem ‘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 16,13)”.¹⁸²

A segunda perspectiva de entendimento do encontro nos remete à ação do Espírito, enquanto revela, pela Palavra encarnada, o sentido último da existência humana, escondido no Silêncio da Pátria:

“Poderíamos dizer que o Espírito é o outro Silêncio, não o Silêncio da Origem da Palavra, mas aquele em que a Palavra proferida na eternidade e no tempo vem ressoar e repousar, para ir recolher-se no Silêncio da Pátria, nos silêncios profundos e sublimes de Deus, depois de ter percorrido o caminho para o qual fora enviada”.¹⁸³

¹⁸¹ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 155.

¹⁸² *Ibidem*, p. 151.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 151.

A categoria encontro, portanto, é aliança de alteridades entre o êxodo humano e o advento divino. Ela privilegia o encontro enquanto possibilidade de vislumbrar, no “já” da existência, o “ainda não” do sentido último e da Pátria, escondidos no Silêncio.

De fato, para Bruno Forte a auto-implicação entre êxodo e advento revela o destino comum de ambas as categorias, isto é, o encontro.

“O encontro é celebração da aliança, autodestinação de Deus ao homem, a que corresponde – mesmo em maneira assimétrica – a ativa autodestinação humana ao Deus vivo. A experiência cristã da salvação, apresenta, então, dois aspectos inseparáveis: por um lado, ela é autêntica experiência humana da autocomunicação divina; por outro, é evento sacramental, fragmento de história em que o divino vem morar e comunicar-se aos homens”.¹⁸⁴

A pessoa humana, caracterizada como ser peregrinante, em contínuo êxodo de si, encontra-se com o abraço acolhedor do Totalmente Outro que vem em sua primordial e sublime alteridade. Na busca pelo sentido da existência, desejoso por encontrar a verdadeira pátria, o ser humano, em sua liberdade, é seio acolhedor de um possível advento da Palavra e do Silêncio divinos. Para Bruno Forte, a autotranscendência humana – em conformidade com o pensamento de K. Rahner – é disposição em acolher o Outro, que é Alteridade – em conformidade com o pensamento de Levinas. O Outro, por sua vez, se manifesta na história humana e vem dar sentido a ela.¹⁸⁵

¹⁸⁴ FORTE, B. L'Esperienza di Dio in Gesù Cristo. *Concilium*, v.31, 1995/1, p. 94.

¹⁸⁵ Poderíamos aqui perguntar: quem é o outro para Bruno Forte? Duas são as perspectivas, intimamente auto-implicadas entre si. O Outro é a suprema Alteridade de Deus, o “Totalmente Outro”, o Transcendente que, por sua vez, se fez Outro re-velado em Jesus de Nazaré. Para Forte, o outro é também o “próximo”, a alteridade daquele que nos é semelhante. O teólogo afirma o desafio cristão de fazer-se próximo aos sofrimentos do outro explorado, pobre, abandonado, sofredor, vítima da dor e dos sistemas de opressão. (cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 17-27). Para Forte, o comprometimento com o outro é condição necessária para o encontro com o “Totalmente Outro”, isto é, para a experiência de Deus em Jesus de Nazaré, sublime expressão do encontro e do comprometimento com o outro, sobretudo com o sofredor.

3.1.1 O Encontro que Transforma: a Eternidade no Tempo

O advento da Palavra e do Silêncio manifesta a sublime Alteridade de Deus que tem tempo para o ser humano e, em sua livre e gratuita autodoação, revela-se como o horizonte de sentido. O encontro é a marca de um novo início, de uma nova relação entre o humano e o divino.

“Começou um encontro. Alguns homens... entraram em contato com Jesus de Nazaré e permaneceram com ele... Este encontro, surpreendente e assombroso com o homem Jesus tornou-se o ponto de partida para a concepção de salvação no Novo Testamento. Isso significa, diretamente falando, que ‘graça’ é expressa com os conceitos de encontro e experiência e nunca mais poderá ser isolada do acontecimento concreto e libertador do encontro”.¹⁸⁶

Na revelação, a Eternidade entra no tempo como antecipação dos frutos da eternidade. É o que Bruno Forte entende como ponto fundamental para a compreensão da revelação cristã. Entre a *offenbarung* (“manifestação”) e a *re-velatio* (na dialética do “desvelar, velando”), o encontro se dá entre o “já” da salvação, e o “ainda não” do desejo e da sedução do divino que permanece velado ao ser humano.

Pensar a radicalidade deste encontro é tarefa para uma antropologia que, na fidelidade à tradição hebraico-cristã, queira propor-se como alternativa à visão própria da razão totalizante e do niilismo pós-moderno. Bruno Forte refere-se à antropologia como *Eternidade no Tempo*:

“Entre o triunfo da identidade, próprio das visões ideológicas, e a apologia da diferença, resolvida no domínio onicompreensivo do nada, a causa da pessoa exige que se procure uma via diferente, capaz de escapar tanto à sedução do pensamento solar como fascinação da vitória das trevas. É a tradição judeu-cristã que oferece a possibilidade dessa compreensão do homem, fruto do encontro entre identidade e diferença: o Absoluto entra na história e a redime... a Glória se anuncia aos dias dos homens, abrindo-os ao

¹⁸⁶ SCHILLEBEECKX, E. *Il Cristo: La Storia di una Nuova Prassi*, p. 9.

dom da vida eterna, a aliança une Deus ao homem e o homem a Deus. É a antropologia da Eternidade no Tempo”.¹⁸⁷

A antropologia deve pensar o tempo e a Eternidade no seu mútuo relacionar-se, manifestado nas aberturas e fechamentos do êxodo ao advento e no livre e gratuito advir de Deus. Deve pensar, também, no significado do inaudito e transformador ingresso da Eternidade no tempo, como revelação última da presença e ingresso do tempo na Eternidade. Para o teólogo italiano, a Cristologia é a radicação última desse encontro: “É nela (na Cristologia) que o homem aparece revelado a si mesmo na relação mais autêntica entre identidade e diferença, assim como se realizou no único, no qual o céu e a terra encontraram-se, sem por isso confundir-se: Jesus Cristo, o Filho eterno entrado no tempo para que o tempo entrasse na eternidade”.¹⁸⁸ A esse respeito trata a *Gaudium et Spes* quando diz:

“Na realidade, o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no Mistério do Verbo encarnado. ‘Imagem do Deus invisível’ (Cl 1,15), Ele é o homem perfeito que restitui aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Como a natureza humana foi n’Ele assumida, não aniquilada, por isso mesmo também foi em nós elevada a uma dignidade sublime”.¹⁸⁹

O evento da revelação não é simplesmente fruto de abertura interior da pessoa humana, a partir das suas possibilidades. Não é, também, resultado de ação divina transcendente que elimine ou ignore o acolhimento ativo da criatura, como se acontecesse ao ser humano sem qualquer contribuição da sua liberdade. O encontro é aliança, advento que abraça o êxodo, e êxodo que acolhe o advento. É por isso que o humano e o divino são inseparáveis no evento do encontro: a forma humana do Verbo de Deus na revelação, eleva à condição divina o ser humano, fruto da ação do Espírito Santo. A alteridade humana encontra-se com a sublime Alteridade

¹⁸⁷ FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?* p. 105.

¹⁸⁸ Idem. L’Eternità nel Tempo: per un’etica ed un’antropologia sacramentale. *Revista di Scienze Religiose*, v.8, 1994/1, p. 33.

¹⁸⁹ *Gaudium et Spes*, n. 22.

divina que assume e diviniza a condição humana. Assim, Bruno Forte entende que a revelação é encontro realizado, mas não ainda plenificado.

“A revelação nos apresenta, então, dois aspectos que determinam sua ‘celebração’ na história: por um lado, ela é experiência humana da autocomunicação divina; por outro lado, é evento sacramental, fragmento do mundo no qual o divino vem habitar e comunicar-se, ‘mistério’ no sentido vigoroso bíblico-paulino de Glória escondida, e ao mesmo tempo, manifestada sob as marcas da história”.¹⁹⁰

Ao esvaziamento divino na revelação, corresponde a mais sublime elevação humana. Entre o “já” e o “ainda não” da existência, o ser humano é chamado a acolher o “novo”, revelado e oculto na Trindade. Por isso, o sentido e o fim da existência não é senão o encontro, dialética entre o revelado e o oculto, entre a Palavra e o Mistério.

Em Cristo, tanto a morte como a vida ganham dimensões novas. N’Ele o advento se cumpre no êxodo. O encontro salvífico, já realizado, remete à Pátria, onde o Encontro Eterno fará que Deus seja tudo em todos. É assim que a questão do Outro se apresenta, com força, no horizonte do sujeito histórico, quando este se depara com a indagação sobre o futuro último. A continuidade que o mundo da ideologia supunha entre o hoje da razão e o amanhã de sua realização, procurando ajustar o real ao ideal, foi desmentida pelos trágicos rumos e conseqüências históricas dos totalitarismos. Por sua vez, o *éschaton*¹⁹¹ oferece-se como interrupção e questionamento radical. A revelação, portanto, entendida como advento do Último

¹⁹⁰ FORTE, B. L’Eternità nel Tempo: per un’etica ed un’antropologia sacramentale. *Revista di Scienze Religiose*, v.8, 1994/1, p. 34.

¹⁹¹ “O termo ‘escatologia’ – literalmente ‘doutrina da coisa última’ (*éschaton*) – apareceu no s. XVII, mas somente depois de Schleiermacher é que serve cada vez mais correntemente para designar a problemática (o ‘tratado’) que era abordado por último no curso teológico e que se tinha antes o costume de intitular *De novissimis*, ‘das coisas últimas’. De maneira geral, a escatologia trata do fim e do cumprimento da criação, e da história (individual e universal) da salvação. O cumprimento aqui não significa apenas um acabamento (no tempo) e um termo (no espaço), mas tematiza a esperança cristã: tudo o que Deus criou para chamar a uma ‘plenitude de vida’ não só não volta para o nada, mas acede em sua totalidade e em cada uma de suas partes à plenitude interior e durável de sua essência, ao ser admitido a participar da vida eterna de Deus. Porém isso pressupõe que o mundo, tal com apreendemos, tenha acabado de existir no tempo e no espaço, ou melhor: que nosso mundo atual seja libertado da fragilidade na ordem espacial e temporal. Com efeito, é possível pensar o cumprimento, isto é, a plenitude integral e durável de um todo com sua totalidade e seus componentes, nas condições do espaço e do tempo”. (GRESHAKE, Gisbert. Escatologia. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 620.)

na morada penúltima, é testemunho fiel da novidade irreduzível daquele que vem. O Deus do advento é também provocação a sair do mundo fechado de um futuro concebido à medida da razão ideológica, dando lugar aos horizontes libertadores do Reino.

3.1.2 O Encontro que Liberta: Crise do Sentido e Redescoberta da Escatologia

Trabalhando a categoria êxodo, Bruno Forte evidencia a busca pelo sentido, empreendida pelo ser humano, seja a partir dos caminhos da história, seja pelas moções do coração. É esta inquietação e nostalgia que faz do ser humano um ser de alteridade, feito para o encontro. No Totalmente Outro, fundamento de sua própria alteridade, o ser humano vislumbra a razão, tanto de sua origem como de seu próprio fim. Essa busca – desenvolvida no primeiro capítulo deste trabalho – não se dá senão embrenhada nas contradições humanas, entre luzes e sombras. Como peregrino errante, o ser humano não está livre das armadilhas da própria presunção.

Para Bruno Forte, historicamente, essa busca equivocada pelo sentido teve no modernismo a emblemática representação da presunçosa ambição humana. Para o nosso teólogo, a “razão adulta”, emancipada de todo e qualquer condicionamento é, ao mesmo tempo, protagonista e meta do modernismo. Tudo deve ser reduzido às normas e medidas da razão, de modo que não sobre nenhum resíduo de sombra ou dúvida que impeça a total emancipação humana. Para Forte, o sistema hegeliano constitui a plena exaltação desse triunfo da razão. Absolutizando o ato da razão como pura fenomenologia do espírito absoluto, Hegel também concebeu o triunfo do presente não apenas sobre o passado, mas também sobre o futuro. Nele fecham-se as portas do futuro: uma vez atingido o vértice, não há mais lugar para a novidade.

“A lei do devir da história se tornou tão clara para a consciência a tal ponto que não há mais nada de novo a ser esperado; nada pelo menos que possa transtornar a compreensão do todo e de suas leis imanentes. Por isso, o tempo da filosofia como ‘saber absoluto’ é o ‘domingo da vida’: dia de plenitude, gozo da meta alcançada. A dolorosa cisão da qual nasce todo conhecer é sanada na reconciliação mais elevada: a coruja de Minerva – que indica à noite da consciência a aproximação da plena luz do saber – anuncia uma

escatologia completa em que o que é penúltimo cede lugar ao advento último e definitivo do Espírito para si mesmo”.¹⁹²

Se tudo está compreendido pela razão, não há mais nada a esperar. A repetição eterna do processo não acrescenta mais nada de inédito. A presumida maturidade do pensamento racional não conhecerá mais admiração, porque não esperará nenhum advento nem temerá nenhuma surpresa.

“Com a consumação do sistema, o círculo da vida se fecha: para tudo foi dado sentido. A questão antiga do sofrimento teve a resposta mais tranquilizadora: o que há de negativo no mundo não é o contrário dilacerante do positivo, mas pertence a ele como fase necessária do processo, como etapa da verdade”.¹⁹³

A realidade vivida pelo ser humano deve adequar-se à realidade programada dos sistemas ideológicos e totalitários. O “negativo” e o “positivo” são levados a uma espécie de síntese que supera a ambos, mediante um processo dialético que conjuga história, realidade e ideologia. O sentido e a meta passam a ser o próprio sistema criado e programado pela ordem da razão, ao qual a história deve adequar-se a qualquer custo. É nesse sentido que a totalidade converter-se-á em totalitarismo, em historicidade dura e violenta, em transformação revolucionária, preocupada, portanto, em adequar o real, carregado pelas inquietações e buscas humanas, ao ideal, progressista e iluminado.

Para Bruno Forte, a parábola das ideologias modernas não fará senão pôr em evidência uma assustadora cadeia de conseqüências: a decepção, o vazio e o fechamento ao novo e às suas surpresas, manifestarão o tédio terrível, como resultado das próprias presunções ideológicas.

“Este destino da época moderna acomuna a ideologia revolucionária com a ideologia burguesa: se o totalitarismo da primeira é descarado, manifestamente regressivo e violento, o da segunda é sutil e penetrante, difundido pelos ‘persuasores ocultos’ das

¹⁹² FORTE, B. *À Escuta do Outro*, p. 132.

¹⁹³ Idem. *Teologia della Storia*, p. 291.

sociedades do bem-estar, não menos exigentes e presunçosos do que os diversos ‘senhores’ da revolução. Em todos os casos pressupõe-se um sentido já dado a todas as coisas, uma justificativa ideal: o tédio coletivo não é menos dramático do que a náusea de quem tudo possui; a ânsia de liberdade não é menor do que a necessidade de justiça e de qualidade autêntica de vida”.¹⁹⁴

A crise da “razão adulta” manifesta-se como rejeição à totalidade programada. De um lado, a dialética do Iluminismo foi a tentativa de quebrar o círculo fechado das ideologias, rompendo com os totalitarismos. Foi resposta positiva frente às decepções e à falta de respostas às questões humanas. De outro lado, porém, para além do modernismo, o triunfo do assim chamado “pós-modernismo” se apresenta, antes de tudo, como mal-estar, intolerância e vazio.

“Dessa forma, a crise da ‘totalidade’ do espírito moderno vem, em geral, delinear-se em forma de ‘perda do sentido’: onde a razão emancipadora tinha soluções claras e evidentes, organizadas dentro de um significado onicompreenssivo e solar, o pós-modernismo redescobre a transcendência obscura da vida em relação a qualquer ‘sentido’ ideal, o patíbulo doloroso da limitação e da morte, o trabalho não solucionado do negativo, a diferença, finalmente, que arrasta toda e qualquer tranqüila presunção de posse da identidade. É a despedida das seguranças, a reposição da morte e do nada, o abandono de todo fundamento, para navegar rumo ao desconhecido, ‘sem sentido’, antes, finalmente livres do cativeiro do sentido”.¹⁹⁵

A perda de sentido – consequência da crise das respostas totalizadoras da razão moderna, que teve seu ápice no pós-moderno – torna-se, cada vez mais, perda pelo gosto de formular a pergunta sobre o sentido. Se tudo *su-cede* caindo no passado, não cairão também no vazio a vida e a própria morte? Por que, então, perguntar pelo seu sentido? Por que buscar uma via para sair dele?

Para o teólogo italiano, o futuro – resgatado das presunções ideológicas pela dialética do Iluminismo – foi novamente entregue à prisão da totalidade. O fundamento “forte” e aparentemente tranqüilizador das ideologias e totalitarismos, dá lugar à ausência de fundamento, que, entretanto, não é menos ampla e total. Sendo,

¹⁹⁴ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 292-293.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 293.

pois, o “nada” a forma invertida do “todo”, o futuro perde novamente seu poder de novidade e esperança: ele será o prolongamento do presente e a perpetuação da fraqueza. O “pensamento fraco” do pós-modernismo deduz o futuro pelo presente de maneira não menos totalitária do que o faz o “pensamento forte” das ideologias, identificando o real com o ideal: ele é incapaz de admiração e de aceitação do novo.

“A indedutibilidade e novidade do futuro requerem, então, um pensamento diferente, capaz de abandonar os cativeiros da ideologia, mas também suficientemente vigilante para não cair nos da sua subversão. Abrir-se a tal pensamento significa tomar em consideração o retorno do futuro como possibilidade e como desafio, e por isso com a autêntica alteridade e novidade do futuro, confrontando-se com o último, sem deduzi-lo do penúltimo”.¹⁹⁶

Para além da crise do moderno e do vazio niilista pós-moderno, a redescoberta da escatologia corresponde, para o teólogo italiano, a uma recuperação da questão do sentido e das possíveis respostas a ela. O apresentar-se do “*novum*” do horizonte último une-se à busca pelo sentido perdido. A escatologia, enquanto doutrina das coisas últimas (*éschata*) e novas (*novíssima*), nos revela sua surpreendente atualidade de reserva crítica a toda presunção humana em relação ao sentido do ser e do existir. Longe de aprisionar ou reduzir o último no penúltimo, tendo como pano de fundo a dialética entre o “já” e o “ainda não”, a escatologia é “pensamento novo”. A ousadia e a força de pensar o que é “novo”, abre o êxodo humano às surpresas do encontro com o advento. Em relação à perda do gosto de formular a pergunta sobre o sentido, o pensamento escatológico apresenta-se como alternativa possível, enquanto busca de sentido, capaz de suscitar não só a tão necessária esperança, como também atitudes de libertação na história. O compromisso ético frente ao semelhante e à grande “casa” que é o mundo, deve ser fruto da esperança e do encontro com o Outro.

“Mediante uma linguagem existencial, concreta, descritiva e auto-implicativa, a fé escatológica se esforçará em exprimir a condição presente do homem e do mundo, para a qual o horizonte último traz,

¹⁹⁶ FORTE, B. À *Escuta do Outro*, p. 137.

ao mesmo tempo, luz e inquietude, esperança e contestação. Enfim, mediante a linguagem da fé, celebrada e vivida sobretudo na forma da invocação e da doxologia, a palavra cristã se esforçará por veicular o encontro entre êxodo e advento, celebrado sempre novamente na esperança. Assim, o pensamento escatológico não poderá senão construir-se na comunhão eclesial e na fidelidade consciente do passado, do presente e do futuro do povo de Deus”.¹⁹⁷

3.2 O Encontro como Esperança: entre o “já” e o “ainda não”

A vida do ser humano, enquanto movimento de êxodo, está constitutivamente aberta ao futuro. “A verdade da vida, a verdade que envolve profundamente a existência, não é a adequação do intelecto à realidade presente (*adaequatio intellectus et rei praesentis*). Mas é a adequação ao futuro, sempre procurada e nunca plenamente alcançada. É a abertura ao porvir, que se torna contestação do presente”.¹⁹⁸ De fato, entre o hoje e o amanhã, entre a experiência e a espera, abrem-se três possíveis frentes, as quais o ser humano se depara em relação ao futuro.

A primeira é definida pelo nosso teólogo como o *desespero*¹⁹⁹, que nada mais é do que a negação do futuro. Identificando o futuro com o mal presente, a história é entendida como simples renovação dos sofrimentos. Não há mais o que esperar, senão o fatídico transcorrer do tempo para o nada. Essa renúncia a transcender, constitui uma “memória sem futuro”, numa atitude de olhar para trás, para não olhar à frente, negando o futuro. Negar o futuro não basta para exorcizar a morte, uma vez que ela continua reinando nas angústias e nostalgias do desesperado. A segunda postura é a *presunção*, atitude de falsa esperança. Identificando o presente com o bem que deve vir, perde-se de vista a tragicidade do real. É a atitude de quem se sente senhor da história, esquecendo a lei do sofrimento e da finitude do ser. Diferentemente daquele que nega o futuro – não sendo, porém, diversas as conseqüências – a sedução da falsa esperança não é negação, mas um suportar a pergunta acerca do futuro. Pensa-se o futuro como facilmente acessível ao desejo

¹⁹⁷ FORTE, B. Cristianesimo e Problema del Senso: per un dialogo fra Teologia e Filosofia. *Asprenas*, v. 38, 1991/2, p. 445.

¹⁹⁸ Idem. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 28.

¹⁹⁹ Cf. Ibidem, p. 28.

humano. O entusiasmo sem raízes e sem fidelidade, a impaciência de querer tudo e depressa, a presunção de uma conciliação ideal, possível apenas pela força da vontade e pelas mãos do ser humano, são expressões deste “futuro sem memória”, deste olhar adiante sem voltar-se para trás. Perfila-se, entre outras conseqüências, uma atitude de negação e esquecimento da própria morte. Para Bruno Forte, “ambos, o pessimismo trágico e o otimismo néscio, afastam o homem do seu compromisso diante dos sofrimentos do mundo. Ambos, de forma oposta, são a ‘doença mortal’”.²⁰⁰ Nas palavras de Santo Agostinho, “estas duas coisas matam a alma: o desespero e a falsa esperança”.²⁰¹

Frente ao desespero e à falsa esperança, a proposta cristã aponta para a espera vigilante de um bem futuro. Essa espera não escamoteia o sentido do passado e do presente. De fato, é a esperança que qualifica a existência humana diante do futuro. Para Forte, a esperança é o sentido e a estrutura da existência humana no mundo, diante da vida. “O homem vive na medida em que espera, o homem ‘é’ a esperança”.²⁰²

3.2.1 “Futuro Relativo” e “Futuro Absoluto”: a Irrupção do *Novum*

Recuperar o sentido do futuro como esperança também significa romper com o pensamento idealista moderno. Bruno Forte define dois tipos de futuro: primeiro, o futuro relativo, pensado a partir do que é hoje previsível e amanhã realizável. Mostra-se como projeto que está nas mãos e na mente do ser humano, prolongamento da sua racionalidade, extensão do seu tempo, do seu conhecimento e de sua vontade, sujeito aos limites das presunções humanas. O futuro “relativo” é aquele que definimos como o simples *su-ceder* do tempo. Se tudo é compreensível à razão adulta, o hoje do mundo tornar-se-á o dono da história, o futuro só poderá ser projeto, uma mera projeção para adiante do que já é, repetição ou prolongamento do antigo. Este é o futuro como tempo histórico, como sucessão temporal acontecendo a partir de um passado e de um presente, como “eterno devir”. Por outro lado, em segundo lugar, o teólogo aponta outra compreensão de futuro: aquele absoluto, que

²⁰⁰ FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 28.

²⁰¹ SANTO AGOSTINHO. *Sermão 87,8*.

²⁰² FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 29.

podemos identificar como o *novum*. Enquanto distinção de um simples *su-ceder* relativo e passageiro do tempo, o *novum* representa a esperança escatológica cristã.

Segundo Bruno Forte, Ernst Bloch em sua crítica a Hegel²⁰³, sente-se na necessidade de redescobrir o futuro como “antecipação”, não sendo o simples avançar da consciência, mas o advir a nós, surpreendente e subversivo, do que ainda não é. “Somente o qualitativamente novo rompe o cerco do eterno retorno; somente o não-evolutivo, o não programado e o não-programável quebra o encanto mortal do não obstante sedutor ‘enlevo da realização’”.²⁰⁴ Para Forte, na consciência antecipadora do ato de abrir-se para o futuro, revela-se então como a vida se abre para a Vida. De fato, pensar é ir além, transgredir, transcender rumo ao desconhecido que virá. Onde não existe isso, resta apenas a tristeza do possuído e a vida do ser humano deixa-se envolver pelo domínio da morte. Sem verdadeiro futuro, viver não passa de morrer.

Bruno Forte define a esperança como “memória do futuro, que é também futuro da memória”.²⁰⁵ Assim, é preciso olhar para o futuro, para o *novum*, na recordação do passado e na solidariedade ativa do presente. O “futuro da memória” não pode ser mera projeção adiante que reduza tudo à medida da posse humana. Igualmente, a “memória do futuro” deve enraizar-se na promessa, no advir Absoluto e Transcendente, sem ser reduzida ao mero projetar-se do mundo e do ser. Para dar lugar à esperança, é necessário estar aberto à interrupção, estar disponível ao novo.

Assim, o porvir da promessa de Deus entra no presente dos seres humanos e é assumido na realidade misteriosa da história divina. Dessa forma, o Reino começa a habitar, como antecipação, na história humana. A salvação se oculta no humilde sinal da cruz e inicia seu itinerário no tempo, até o dia em que “Deus será tudo em todos” (1Cor 15,28). A teologia cristã redescobre-se, então, como pensamento do êxodo e do Reino, ou seja, pensamento de esperança. Não se trata de redescobrir apenas mais um conteúdo da profissão de fé, como se o *éschaton* fosse um epílogo. Trata-se, ao invés, de levar à redescoberta do dinamismo da vida, totalmente marcada pela promessa.

²⁰³ A respeito da leitura de Ernest Bloch sobre Hegel, Bruno Forte apresenta como fundamental a obra BLOCH, E. *Soggetto-Oggetto*: Comento a Hegel, Bolonha, 1975.

²⁰⁴ FORTE, B. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 43.

²⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 45.

“A escatologia cristã poderia recuperar sua preeminência no campo da Teologia e, não obstante, permanecer tema estéril de discussões teológicas, se não lograsse tirar dela as conseqüências para um novo modo de pensar e agir, nas relações com as coisas e as situações do mundo. Enquanto a esperança não agarrar e transformar o pensamento e a ação do homem, ela permanece inoperante e ineficaz”.²⁰⁶

3.2.2 A Escatologia como “Novo Pensamento”

Se a escatologia é o “novo pensamento”, capaz de acolher a novidade do *éschaton*, a reflexão teológica apresenta-se como alternativa e superação da razão moderna ideológica e do niilismo pós-moderno. A doutrina das coisas últimas readquire, agora, novo interesse.

“A redescoberta da escatologia, em reação à crise da razão moderna e às quedas do niilismo pós-moderno, coincide, assim, com uma afirmação mais rigorosa da alteridade de Deus, não dedutível do que é mundano nem disponível à apreensão da subjetividade. Essa recuperação da ‘divindade de Deus’ está ligada ao esforço de não obscurecer a dignidade do protagonista humano, e por isso, de levar em consideração aquela singular ‘humanidade do homem’, que, negligenciando-a, a escatologia não teria nenhuma vinculação com o real. A forma de aproximar as duas afirmações encontra-se naquela ‘escatologia histórica’, que lê no evento da morte e ressurreição do Senhor Jesus o lugar onde ‘a humanidade de Deus’ tornou possível a ‘divinização do homem’. Se o supremo abandono do Filho, que entrega o Espírito ao Pai na hora da morte, abre a história à ulterioridade insondável da Origem silenciosa, sua ressurreição no Espírito manifesta a destinação última do mundo à glória de Deus tudo em todos”.²⁰⁷

Para além da crise moderna e do vazio niilista da pós-modernidade, a redescoberta da escatologia corresponde, também, à recuperação da questão do sentido e das possíveis respostas a ela. Assim, redescobre-se que “o elemento escatológico não é um dos componentes do cristianismo, mas é, em sentido absoluto, o passaporte da fé cristã, é a nota de acordo com a qual se afinam todas

²⁰⁶ MOLTMANN, J. *Teologia della Speranza*, p. 26.

²⁰⁷ FORTE, B. *À Escuta do Outro*, p. 145.

as outras, é a aurora do tão esperado novo dia que vem colorir tudo com a sua luz”.²⁰⁸ O *novum* da esperança cristã dá novo horizonte aos dias humanos, abrindo o êxodo ao advento da promessa.

Bruno Forte apresenta o itinerário da redescoberta da reflexão escatológica baseando-se no pensamento de Karl Barth²⁰⁹:

“É mérito de Karl Barth ter descoberto o conteúdo escatológico da fé cristã em toda a sua irreduzível objetividade: contra as presunções do mundo liberal, desmascaradas pelas crises do tempo histórico, seu comentário à Epístola dos Romanos, de Paulo, na segunda edição (1922), reapresenta o grito de denúncia simultaneamente violento e libertador. Partindo de *Rm* 8,24, Barth observa: ‘um cristianismo que não for, em tudo e para tudo sem sobras, escatologia, nada tem a ver com Cristo. Um Espírito que não estiver, em todos os instantes do tempo, voltado para a nova vida que surge da morte, não é, em nenhum caso o Espírito Santo... O que não for esperança é tronco, bloco pesado e anguloso como a palavra ‘realidade’. Não liberta, pelo contrário, mantém em cativeiro. Não é graça, mas juízo e perdição... A redenção é o invisível, o inatingível, o impossível que vem ao nosso encontro em forma de esperança’”.²¹⁰

Para Barth, a escatologia reveste o presente por meio da palavra de Deus pronunciada sobre ele, transformando-o em um momento “entre tempos”. Assim, o cristianismo é, e será em tudo e para tudo escatologia, enquanto ver em tudo e para tudo a inapreensível soberania e transcendência do Deus revelado. Deus comunicou-se ao ser humano em forma de promessa e de esperança e não em forma de qualquer objeto do conhecimento. Comunicou-se como Objeto puro e transcendente que nos precede e nos supera em qualquer dimensão. No cristianismo, somente o que é esperança é também libertação. Em confronto dialético com o pensamento liberal, Barth acaba por negar qualquer consistência do humano e do terreno diante do Deus que virá. “Em Cristo, Deus fala; fustiga o não-

²⁰⁸ MOLTSMANN, J. *Teologia della Speranza*, p. 10.

²⁰⁹ Karl Barth (1886-1968), teólogo protestante, nasceu em Basiléia no seio de uma família de teólogos. Estuda Teologia, pondo-se na escola dos melhores representantes da teologia liberal do séc. XIX: A. von Harnach, H. Gunkel e, sobretudo, W. Hermann. Em Genebra, entra em contato com a obra de Calvino. Podem-se distinguir três tempos de seu pensamento: “os primórdios” (até 1919), marcados pela formação liberal, manifestada na “acomodação” do cristianismo às realidades da cultura moderna; segundo, o período da chamada “teologia dialética” (1920-1932); e o pensamento maduro da “Dogmática” a partir de 1932. (Cf. COLLANGE, Jean-François. Barth, K. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 242-246).

²¹⁰ FORTE, B. *À Escuta do Outro*, p. 138.

Deus das mentiras deste mundo e confirma a si mesmo ao negar-nos quais somos e ao rejeitar o mundo, qual é”.²¹¹ Barth desenvolve a noção “transcendental de eternidade” e de sentido “transcendental de todos os tempos”, onde o *éschaton* é entendido como eternidade transcendental que se abre ao ser humano no limite do tempo e da história, estando próximo e, ao mesmo tempo, distante de todos os momentos da história. Seu entendimento acaba por reduzir a escatologia aos limites temporais, escamoteando a esperança e o *novum* da escatologia bíblica e cristã.

Rudolf Bultmann²¹² igualmente entendeu a escatologia em termos existenciais, mais na linha da eternização do presente. Deus vem ao ser humano provocando-lhe para a decisão e acolhida. O que o Reino é não interessa, e sim, o fato de ele vir de modo indedutível e improgramável, impelindo o ser humano para a decisão. O Reino de Deus determina totalmente o presente, embora seja totalmente futuro. Determina o presente pelo fato de impelir à decisão.

Diante do anúncio do Reino vindouro, ao mesmo tempo alegre e exigente, cada um põe em jogo a verdade de si mesmo, encontrando unicamente o sentido da própria existência na decisão pelo acolhimento, pela autenticidade da vida que liberta da prisão das falsas seguranças e da morte. Na escatologia existencial de Bultmann, o sim do ser humano no hoje do tempo, elimina de certa forma, o futuro final do tempo e da história.

A reflexão e a busca de uma síntese entre as diversas compreensões escatológicas, de modo especial entre o objetivismo de Barth e o perigo da redução existencial de Bultmann, desembocam, para Forte, na necessidade de uma escatologia que, contrapondo-se à historicidade violenta e ao pensamento forte da razão moderna, interprete a relação entre o elemento escatológico e a consciência do ser humano e do mundo. Faz-se necessária uma “historicidade aberta”, capaz de manter o presente da humanidade e o futuro de Deus.

²¹¹ BARTH, K. *Carta aos Romanos*, p. 46.

²¹² Rudolf BULTMANN (1884-1976). Depois de estudar Teologia, ensina Novo Testamento em Marburgo. A maior parte de seus primeiros escritos concernem à exegese do Novo Testamento. Seu pensamento se desenvolve numa tríplice tarefa: testemunhar a exigência radical de Deus interpelando o ser humano; ler os textos que exprimem essa exigência, usando todos os recursos da crítica literária moderna; compreender como essa interpelação toca essencialmente a condição humana, compreendida de maneira existencial. Em seus estudos, estabelece a questão da significação dos textos antigos para o mundo de hoje, e abre a questão das modalidades de sua interpretação. (Cf. COLLANGE, Jean-François. Bultmann, R. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 324-326).

Na linha de uma escatologia histórica, o pensamento de Jürgen Moltmann²¹³, especialmente em sua obra *Teologia da Esperança*, apresenta a escatologia como horizonte hermenêutico que envolve todo o pensamento cristão.²¹⁴ Para Moltmann, a razão teológica é concebida como “*spes quaerens intellectum*”, como adequação do pensamento ao futuro prometido, como disponibilidade para as surpresas de Deus e para a originalidade da evolução histórica.²¹⁵

“Longe de pressupor a identidade entre o real e ideal, a consciência do *éschaton* mantém o sujeito aberto para a transcendência permanente do Objeto puro e, por conseguinte, para a novidade do advento do Deus vivo, não dedutível de alguma premissa, mas radicalmente fruto de sua liberdade. O próprio evento da revelação não adequa o mistério de Deus às palavras humanas; é por isso que ele se apresenta, sobretudo como ‘promessa’, como comunicação mediante a esperança, antecipando e preparando seu cumprimento, sem aprisioná-lo e constrangê-lo na urgência do ‘agora’”.²¹⁶

O conteúdo da escatologia cristã remete à autocomunicação do Deus vivo e à relação que ela estabelece entre o presente do mundo e o futuro desvendado na sua promessa. Na perspectiva da aliança celebrada como evento pascal, são superadas tanto a negação do ser humano em nome da primazia absoluta do advento divino, como a exaltação indevida da decisão do indivíduo.²¹⁷

O futuro continua indeterminado na sua transcendência: ele será atingido em forma de “promessa” e peregrinação. A confiança de quem crê não é evasão consoladora, fuga para frente ou nostalgia do passado. Pelo contrário, ela é

²¹³ Jürgen MOLTSMANN (Amburgo, 1926) é o pai de dois movimentos teológicos que tiveram e continuam a ter um amplo seguimento: a Teologia da Esperança e a Teologia da Cruz.

²¹⁴ Para Moltmann, “a escatologia poderia recuperar sua proeminência no campo da Teologia e, não obstante, continuar sendo tema estéril de discussões teológicas caso não se consiga deduzir dela as conseqüências para o novo modo de pensar e de agir em relação com as coisas e situações deste mundo. Enquanto a esperança não se apoderar do pensamento e da ação do homem os transformar, ele continuará inoperante e ineficaz”. (MOLTSMANN, J. *Teologia della Speranza*, p. 26).

²¹⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia della Speranza*, p. 26.

²¹⁶ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 302.

²¹⁷ Segundo Moltmann, “a escatologia cristã fala de ‘Cristo e seu futuro’. Sua linguagem é a linguagem da promessa. Ela entende a história como realidade inaugurada pela promessa. Na promessa e na esperança presente, o futuro da promessa que ainda não se realizou, se encontra em contradição com a realidade apresentada. É através dessa contradição que se adquire a experiência da historicidade do real, na linha de frente de batalha que separa o presente do futuro que foi prometido. A história, com suas extremas possibilidades e perigos, nos é revelado por meio do evento promissor da ressurreição e da cruz de Cristo”. (MOLTSMANN, J. *Teologia della Speranza*, p. 229).

esperança vigilante, abertura presente da vida e do coração, compromisso de renovação e libertação no hoje.

“O ‘já’ está prenhe do ‘ainda não’ que veio habitar nele. O sentido que a teologia da esperança oferece ao homem inquieto não é certeza tranquilizadora ou posse ilusória, e sim, desafio e confiança, luta e contemplação, vigilância e espera serena que já agora mudam o presente do homem”.²¹⁸

É assim que o Outro que se apresenta no evento da Ressurreição do Crucificado, torna inquieto o coração humano, libertando-o das falsas seguranças e estimulando-o ao compromisso com a libertação do mundo, para tirar do presente dos seres humanos o autêntico futuro da promessa de Deus.

3.2.3 Por uma Escatologia Pascal: entre a Identidade e a Diferença

Para Bruno Forte, a esperança de Israel tem como objeto a intervenção escatológica de Deus. A ação do Deus da aliança envolve todas as dimensões da existência do ser humano e do mundo. Essa esperança intensifica-se e renova-se, ora como crítica às pretensas seguranças, ora como forma de consolação frente aos sofrimentos presentes. Traduzida como invocação profunda da espera pela manifestação do Eterno, a tensão entre o mundo e a “transcendência escatológica” de Javé, trouxe à consciência do povo eleito a noção de advento como “reserva escatológica”.

“O Deus de Israel jamais se tornou um Deus que ratifica o presente, vinculado aos lugares e ao ritmo inalterável das vicissitudes cósmicas: ele permaneceu sempre o Deus que impele para o futuro, que inquieta a saciedade suscitando a fome, que ampara o desânimo suscitando esperança, que liberta do cativo do presente suscitando futuro”.²¹⁹

²¹⁸ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 304.

²¹⁹ Ibidem, p. 340. Sobre a esperança de Israel: FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 65-82.

Para a fé cristã, a morte e a ressurreição de Cristo representaram a confirmação das promessas escatológicas e a consumação da esperança de Israel. Para os cristãos, em Cristo se cumprem as Escrituras (cf. *1Cor* 15,3). O advento do Verbo é o início do mundo novo, a inauguração da nova aliança. A encarnação e a Páscoa carregam a tensão entre o “já” do ressuscitado que nos remete ao “ainda não” da sua volta.

O tempo inaugurado pela Páscoa não pode diluir-se na “consumação”. Ele é “tempo intermediário”, isto é, o “penúltimo” do presente e da espera, o intervalo entre o advento e a parusia definitiva. Este tempo é o tempo da Igreja. Segundo Forte, essa “expectativa se exprime pela ardente invocação: ‘Vem, ó Senhor!’”²²⁰ Assim, na consciência da fé, o mundo futuro determina o mundo presente: o “ainda não” qualifica o “já”. Joseph Ratzinger deduz que, no Novo Testamento, “não existe evolução linear no que concerne à expectativa do fim já próximo. Conforme as circunstâncias, o tempo estimulou, ou então, atenuou a tensão temporal”.²²¹

A tensão entre o “já” e o “ainda não” na fé bíblica, caminha entre o mundo presente e o futuro prometido. Tal tensão também é evidente na elaboração teológica cristã, ora privilegiando o “já”, ora o “ainda não”. De um lado, privilegiar o “ainda não” significa postular a novidade absoluta do *éschaton*, deduzindo dela a simples ruptura que as realidades finais representam em relação à continuidade evolutiva da história. A consequência dessa interpretação, que podemos denominar “escatologista”, é a ruptura que as realidades finais representam em relação à continuidade evolutiva da história. É a desvalorização da ação humana, bem como a caducidade do mundo e da criação.²²² Segundo Bruno Forte, a Trindade, revelada na cruz e ressurreição de Cristo, não constrói sua glória sobre a ruína do universo, uma vez que foi por ela mesma chamado a existir, por puro ato de amor.

De outro lado, a fragilidade da posição “escatologista” estimula a privilegiar o outro pólo: insistindo sobre o “já”, a tendência “encarnacionista” sublinha a continuidade entre o presente e o futuro da promessa de Deus. O *éschaton*

²²⁰ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 340.

²²¹ RATZINGER, J. *Escatologia: Morte e Vida Eterna*, p. 193.

²²² “Embora sem adotar o pessimismo antropológico do jovem Barth, a tendência ‘escatologista’ – própria da ‘neo-escolástica’ – pretende reforçar a primazia absoluta da iniciativa de Deus sobre a história e evocar, contra as presunções da razão ‘adulta’ do modernismo, a fragilidade extrema da atuação histórica”. (FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 342).

valorizará a atuação humana e, juntamente com a glória do Eterno, celebrará também a glória da criatura.²²³

“A consequência dessa interpretação é a valorização acentuada da dignidade das realidades terrestres e um notável otimismo antropológico, que leva a captar um valor espiritual em cada mudança operada pelo homem, até valorizar a transformação de si mesmo, como preparação e antecipação do Reino”.²²⁴

Para o teólogo italiano, faz-se necessário conceber a relação entre o amanhã escatológico e o hoje do ser humano e do mundo em termos pascais e dialéticos. Sob essa perspectiva, o *éschaton* manifesta-se como “identidade na contradição”. Entre a identidade e a contradição do Crucificado-Ressuscitado está também o presente e a promessa do mundo em termos dialéticos. Nesse sentido, para Forte, o conteúdo do *éschaton* esperado é apresentado como “reserva escatológica”, ou seja, permanente crítica em relação a qualquer presunção humana. Essa “reserva escatológica” não significa relação de negação do presente, da história e do mundo, mas antes, relação crítica e dialética com o presente histórico. De um lado, a esperança escatológica transforma-se em práxis libertadora, em ação transformadora do presente, a fim de torná-lo menos dessemelhante com o futuro da promessa de Deus. Portanto, a esperança cristã não é senão antecipação militante do *éschaton*.²²⁵

O *éschaton* não apenas critica o hoje da história, no que diz respeito aos negativismos e resistências. Também não só afirma e qualifica o processo positivo da libertação, da justiça social e ecológica. Diante da transcendência de Deus em relação à sua criação e ao tempo, o *éschaton* aponta para o caráter transcendente

²²³ Para Bruno Forte, essa linha caracteriza o pensamento de Teilhard CHARDIN e seu evolucionismo cristológico. Para Chardin a história é ascensão contínua para o Ômega, Cristo, por meio do qual e em vista do qual tudo foi feito (cf. *CI* 1,16). ‘O rumo ao alto’ cristão se incorpora ao ‘para frente’ humano. Também K. Rahner, em sua “cristologia transcendental” entende que o movimento de autotranscendência, inerente ao coração humano e à história, encontrará sua plena realização no encontro escatológico em que o absoluto portador da salvação, o Cristo, o adequará perfeitamente. Rahner, entretanto, sublinha que o encontro da consumação é e continua assimétrico. (Cf. FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 343).

²²⁴ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 343.

²²⁵ “Esperar em Cristo é, ao mesmo tempo, crer na aventura histórica; isso abre campo vastíssimo de possibilidades para o amor e a ação do cristão”. (GUTIÉRREZ, G. *Teologia della Liberazione: Prospettive*, p. 211).

do futuro. É a transcendência que constitui a reserva permanente da esperança cristã e fundamenta uma espiritualidade vigilante e comprometida.²²⁶

“A ética e a espiritualidade poderiam nos reconduzir à dupla e, ao mesmo tempo, única fidelidade: fiel ao mundo presente, o cristão deve ser não menos fiel ao mundo que há de vir. O ‘já’ da salvação compromete a construir o hoje, com os dons de Deus, o amanhã, organizando a esperança nos dias dos homens e na história do mundo; mas o ‘ainda não’, com sua transcendência oculta no próprio mistério da Trindade adorável e santa, o estimula a não absolutizar qualquer realização terrena, a exercer para com todos e para com tudo a ‘reserva crítica’ da esperança maior, a não perder jamais a confiança na vitória final de Deus e, portanto, da justiça e do amor”.²²⁷

3.2.4 Para além da Morte: entrever o Sentido

Para o nosso teólogo, “verdadeiramente o pensamento nasce da dor. Se não existisse a morte, não existiria a vida pensante, não se abriria o mundo à consciência. É o padecer que suscita em nós a pergunta, provocando a sede de procura, deixando aberto em nós o desejo de sentido”.²²⁸ De fato, a vida humana é marcada pela dor e pela morte, pela tragicidade do fim que suscita no ser o êxodo em direção ao Outro. É na figura do Outro que o ser humano encontra o sentido e a esperança do *novum*, que advêm e transforma qualitativamente o coração e a própria história. A esperança firmada na Ressurreição é o único e autêntico despertar da esperança. Essa esperança pascal abrirá as portas para o futuro daquela esperança que não morre e que é sentido e Pátria para o ser humano, bem como para o destino do mundo. Assim, a dor e a morte, marcas do coração e da história humanas, encontram seu sentido e o seu fim na Cruz e na Ressurreição como evento pascal de Cristo.

²²⁶ “A esperança de uma nova terra, longe de atenuar, antes deve impulsionar a solicitude pelo aperfeiçoamento desta terra. Nela cresce o Corpo da nova família humana que já pode apresentar algum esboço do novo século. Por isso, ainda que o progresso terreno deva ser cuidadosamente distinguido do aumento do Reino de Cristo, contudo é de grande interesse do Reino de Deus, na medida em que pode contribuir para organizar a sociedade humana. O Reino já está presente em mistério aqui na terra. Chegando o Senhor, ele o consumará”. (*Gaudium et Spes*, n. 39).

²²⁷ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 347.

²²⁸ Idem. *La Parola della Fede*, p. 11.

Em relação ao *éschaton*, entendido como doutrina sobre o sentido ou o fim de todas as coisas, estão os *éschata*, ou seja, as realidades que dizem respeito ao fim. Diante da morte e da dor, a esperança cristã não é vazia. O cristão é movido pela espera, ainda que não saiba o que se espera.²²⁹ A realidade após a morte diz respeito à possibilidade de plenitude real do ser humano, em todas as suas dimensões. Esse futuro escatológico que a esperança cristã afirma, após a morte, não rompe com a existência humana. Ele não é indiferente para o ser humano. Caso contrário, perderia seu sentido.²³⁰

Na Trindade situa-se o horizonte final, para compreender não apenas a morte como evento pascal, mas também a vida além da morte, manifestada e fundamentada pelo poder do Ressuscitado dentre os mortos.

Em que consiste o evento decisivo do juízo que se realiza logo após a morte? Para a fé da Igreja há um juízo particular²³¹ logo após a morte, antecipação do juízo universal que se dará na parusia, quando iniciarão os novos céus e a nova terra, e onde a morte encontrará seu fim derradeiro. O estar com Cristo, posterior à morte, nada mais é do que a confirmação do estar com Cristo na totalidade da vida. Para Forte,

“o juízo é a verdade da vida inteira que emerge, é a manifestação daquela opção fundamental que pôs a pessoa na comunhão ou rejeição do mistério de aceitação, próprio do Filho. O Cristo juiz é Aquele cujo olhar torna a pessoa transparente a si mesma, fazendo com que ela adquira plena consciência da maneira com que ela mesma se situou na história eterna do amor, que por meio dele lhe fora comunicada”²³².

²²⁹ “Nós ignoramos o tempo da consumação da terra e da humanidade e desconhecemos a maneira de transformação do universo. Passa certamente a figura deste mundo deformada pelo pecado, mas aprendemos que Deus prepara morada nova e nova terra. Nela habita a justiça e sua felicidade irá satisfazer e superar todos os desejos da paz que sobem dos corações humanos. Então, vencida a morte, os filhos de Deus ressuscitarão em Cristo, e o que foi semeado na fraqueza e na corrupção revestir-se-á de incorrupção. Permanecerão o amor e sua obra e será liberada da servidão da vaidade toda aquela criação que Deus fez para o homem”. (*Gaudium et Spes*, n. 39).

²³⁰ “É Deus o ‘fim último de sua criatura’. Ele é o céu para quem o alcança, o inferno para quem o perde, o juízo para quem é julgado por ele, o purgatório para quem é purificado por ele. Ele é aquele para o qual morre tudo o que é mortal e que ressuscita para ele e nele. Mas Deus é tudo isto exatamente no sentido em que ele está orientado para o mundo, isto é, mediante o seu Filho Jesus Cristo, que é a revelação de Deus e, por isso mesmo, a síntese dos ‘últimos fins’”. (BALTHASAR, H. U. von. *I Novissimi nella Teologia Contemporanea*, p. 44).

²³¹ Cf. *DH* 1820-1835.

²³² FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 331.

Essa compreensão lança nova luz sobre a idéia de *purgatório*²³³, enquanto estado – e não lugar – de purificação. Já estando no amor de Cristo, e pelo qual são aliviadas as marcas da imperfeição, o ser humano torna-se apto a participar das alegrias eternas em Cristo. Também o *paraíso* e o *inferno* são possibilidades que respeitam a liberdade da criatura. O inferno, contrariando a vontade divina que deseja a salvação de todos, é a última conseqüência de quem rejeita o amor infinitamente misericordioso do Pai. O paraíso, por sua vez, constitui o encontro: a Trindade acolhe em si quem respondeu ao Amor com amor. É assim que o Deus Trino revela-se como o sentido último e completo da pessoa e da vida do mundo. O Amor que resplandece na Trindade é a vocação do coração humano e do mundo. Somente ele dá verdadeiramente sentido à vida marcada pela dor e pelo sofrimento, bem como à própria história. De fato, “o Amor jamais passará” (1Cor 13,8).²³⁴

3.3 A Trindade como Sentido e como Pátria²³⁵

No itinerário das presunções ideológicas, passando pela negação não menos totalizadora do niilismo pós-moderno, a busca pelo sentido é a história do êxodo humano que, em meio às dores e à angustiante possibilidade do nada, é alcançado pelo advento da Palavra e do Silêncio do Deus revelado. Para Bruno Forte, o advento do amor de Deus suscita o êxodo do coração do ser humano, em seu sair de si, em direção ao Outro. De fato, o permanente sair de si da criatura, enfrentando a morte e o sofrimento, é o lugar do encontro com o Deus do Advento.

A indagação a respeito do sentido está indissolúvelmente ligada ao destino final do ser humano e do mundo. Ela é suscitada também pela própria experiência universal do sofrimento e da morte. A busca pelo sentido não pode ignorar o

²³³ DH 1304, 1580, 1820. Também cf. *Lumen Gentium*, n. 49.

²³⁴ “No presente as pessoas vivem de encontros e desencontros, estão abertas em busca do sentido da existência, vivem o tempo do risco e do livre-arbítrio para o bem e para o mal. Somente na morte se realiza a grande síntese da vida, quando no encontro íntimo entre a criatura e o seu Criador se faz a grande decisão”. (BRUSTOLIN, L. *Quando Cristo Vem...*, p. 139).

²³⁵ O termo “pátria”, utilizado por Bruno Forte, remete à obra de Ernst Bloch *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1978. O autor faz referência à consumação escatológica que acontece na “pátria de identidade”, na qual acontece a superação do sofrimento e da injustiça, frutos da alienação humana. Para Bloch, essa “pátria” evoca a solidariedade como característica marcante. Moltmann, posteriormente, compreende “pátria” como acontecimento escatológico, a “pátria trinitária”. (Cf. BRUSTOLIN, L. *Quando Cristo Vem...* p. 109).

desenrolar do êxodo humano e as suas buscas que transcorrem pelos caminhos da história – ao que Bruno Forte chama os “cenários do tempo” – e pelos caminhos ou “cenários do coração”.²³⁶ Deve, sim, esclarecer o horizonte final de tudo o que existe, partindo dos questionamentos suscitados pelo êxodo, pela própria autotranscendência do ser, que, frente à inaudita possibilidade do Eterno, se abre, na fé, ao encontro com o *novum* da Palavra e do Silêncio. Uma escatologia cristã que pretenda responder à questão do sentido deve ser inteligível e crível para as pessoas de hoje. Na Palavra e no seu Silêncio, “revela-se a ‘pátria’ da identidade, pelo menos entrevista embora ainda não possuída”.²³⁷

Para Bruno Forte, a revelação entendida como o acontecer do advento, é o lugar em que se torna possível entrever a Pátria.²³⁸ Com a revelação do Filho e a missão do Espírito Santo, a Trindade manifesta-se como Origem, o seio e a Pátria do amor. Nela tudo tem sua origem e leva o seu sinal. Nisso, o futuro da história e da criação destina-se à Glória.²³⁹ Assim, a consumação do tempo marcará toda a criação como morada da Glória de Deus. Através dela, a Origem silenciosa se comunica mediante a vinda da Palavra, que nos abre as portas para o Encontro no tempo e na eternidade. Nessa sua forma trinitária, a revelação se apresenta como promessa: ela anuncia a transcendência de Deus, não esvazia as profundezas de seu Ser e do seu amor, ao mesmo tempo em que nos comunica realmente a sua vida.

“Com o acontecer do Advento, nos é antecipada a beleza do mundo que há de vir e nos é garantida e prometida a ‘pátria’ perfeita da nossa vida pessoal e coletiva e de todo o universo criado. Portanto, o evento pascal, vértice e plenitude da revelação, nos revela não apenas o sentido da existência pessoal e da comunhão interpessoal, mas também o horizonte final, a ‘pátria’ prometida da identidade do

²³⁶ Cf. FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 13s.

²³⁷ Cf. BLOCH, E. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 162s.

²³⁸ Esta “pátria” não pode ser uma simples prorrogação da expectativa presente, um “amanhã que se vive no hoje”. Se assim fosse, estaria faltando nela a novidade. Ela ficaria reduzida a uma simples dedução do desconhecido, a partir do que é humano, calculável e conhecido. Expressões de um “futuro relativo”, tanto as ideologias quanto o niilismo pós-moderno, não acolhem a esperança e a novidade. Pelo contrário, a “pátria” procurada não pertence ao “futuro relativo”, como se o ser humano pudesse prever hoje e realizar amanhã. Essa “pátria” não está nas mãos humanas da mesma forma como estão as expectativas das coisas que o ser humano pode realizar e esperar para si. A “pátria” como horizonte final pertence ao mundo do advento, àquele “futuro absoluto” que é a meta da caminhada, ao mesmo tempo que vem, por iniciativa divina, ao encontro do ser humano. (Cf. FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 338).

²³⁹ Cf. Catecismo da Igreja Católica, n. 293-294.

homem e do mundo, envolvida no misterioso evento do amor eterno, que é a Trindade do Deus vivo”.²⁴⁰

A tensão entre o “já” do mundo, no qual o ser humano peregrina em direção ao “ainda não” da Pátria, coloca-se a temática do tempo. O tempo meramente quantificado no suceder-se dos instantes repetitivos do eterno, é substituído na revelação neotestamentária, pela idéia do tempo qualificado, tornado novo por decisão de fé diante da palavra do anúncio e da oferta da graça. Diferentemente do *chrónos*, ou seja, o curso do tempo que passa, o tempo *kairológico* é percebido como *kairós*, isto é, o “hoje da graça”, hora da salvação doada pelo Eterno ao ser humano que acolhe seu advento.²⁴¹ *A boa-nova do cristianismo será, então, a salvação “da história”, não a salvação “a partir da história”*. Em Cristo, que assumiu a história, deu-se o *kairós* por excelência.²⁴² O humilde “hoje” do ser humano é assumido e redimido pelo “hoje” do *novum* do advento, que pode tornar-se, pela acolhida, o “hoje” de Deus. Portanto, não se trata simplesmente de uma salvação na história, pela qual o tempo permanece apenas como “cenário”: trata-se muito mais e intensamente de uma redenção do tempo histórico, operada pela graça de Deus e pela livre acolhida do ser humano, sujeito e protagonista da história. A “história da salvação” constrói-se sobre a possibilidade de uma “salvação da história”, fundada no Mistério do advento, pelo qual o Deus vivo fez sua a história dos seres humanos.

Dessa forma, a “cruz da história” ganha novo significado em Cristo. No encontro entre o sofrimento humano e o “dom de si” do Filho na cruz, por amor, o sofrimento humano assume valor de uma “imitação de Cristo”.

“A noite da dor foi visitada pelo Outro em seu advento, antecipação da pátria; não a nostalgia ou o lamento, mas a realização da esperança que não decepciona. Aquele que é aliança em pessoa, faz sua a ‘cruz do tempo’, abrindo no ‘tempo da cruz’, o caminho

²⁴⁰ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 339.

²⁴¹ “Para Israel, o tempo sempre tem uma relação com o acontecimento. É por isso que os hebreus rejeitaram as idéias de tempo contínuo, sem fim e linear. E foi justamente o conceito de *kairós* que sustentou e sustenta a história de Israel: o que conta é o tempo qualificado e não o tempo quantificado *chrónos*. (BRUSTOLIN, L. *Quando Cristo Vem...*, p. 66).

²⁴² J. MOLTSMANN (1994, p. 437) concebe também uma outra noção de tempo: o éon. O teólogo entende o éon como um tempo criado, distinto do *chrónos*, que é finito e limitado e distinto também da eternidade absoluta de Deus, que não está condicionada ao tempo. O éon é tempo sem fim, tempo da transição para a eternidade.

para a Glória oferecida a toda criatura: o fragmento de tempo que o Crucificado faz seu é o instante do êxodo humano, enquanto visitado e habitado pelo Advento divino. Precisamente porque a cruz é a cruz do Ressuscitado, ela é o lugar onde a diferença vem encontrar e transformar a identidade, o lugar da decisão salvífica diante da graça oferecida ao mundo, que se atualiza continuamente no *kerigma*, graças à força do Espírito Santo”.²⁴³

Quando o êxodo da existência humana se abre ao advento proclamado e doado, a gratuidade se torna nova e possível no dom da caridade do Pai. Essa gratuidade se abre, na fé, como evocação à obediência do Filho. Na liberdade da comunhão, realiza-se a verdadeira esperança, marca do Espírito Santo que une todos os tempos na eternidade do amor e a todos abre à perene novidade divina. Permanecendo no amor, tudo tenderá à Trindade, meta e Pátria do caminhar do ser humano: tudo um dia repousará na Trindade, quando o amor não mais conhecer ocaso, e o êxodo e o advento tiverem se encontrado para sempre. Então, “amor e verdade se encontrarão, justiça e paz se abraçarão (...) da terra germinará a verdade, e a justiça se inclinará do céu” (cf. *Sl* 85,11-12). É assim que a Pátria Trinitária tem profunda correspondência com a terra, com o presente da história. A Pátria que há de vir encontra no agir cristão, segundo a Palavra e no dom do Espírito, a antecipação na história. O momento em que a criação será transformada plenamente em “Pátria”, morada do amor, remete-nos à *parusia*.²⁴⁴ Porém, essa glória final como senhorio do amor sem fim, encontra a antecipação no mundo presente onde o amor encontra espaço de acolhida. O ser humano, amado por Deus que é Amor, pode vir a se tornar capaz de amar o próximo.

“Somente a alma amada por Deus pode acolher o mandamento do amor ao próximo até o seu cumprimento. Envolvido pelo amor eterno e acolhido na história trinitária do amor, o homem pode, por sua vez, construir histórias de amor nos humildes dias de sua vida. A teologia

²⁴³ FORTE, B. Fede e Ragione, tra Parola e Silenzio. *Humanitas*, v. 54, 1999/3, p. 398.

²⁴⁴ “O termo grego *parousia* quer dizer simplesmente ‘presença’. Na época helenística, entretanto, ele tomou o sentido técnico de visita de um príncipe ou de manifestação de um deus. Uma visita imperial numa cidade provincial era um evento considerável... No Novo Testamento, *parusia* é um termo técnico para designar a manifestação de Cristo em glória”. (COLLINS, John J. *Parusia*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, p.1345-1346).

é ‘*docta caritas*’, sabedoria do amor; é ‘*caritas quaerens intellectum*’, amor que quer ser dito para comunicar-se na palavra e na vida”.²⁴⁵

3.3.1 A Igreja, Ícone da Trindade: Antecipação da Pátria

A Igreja não nasce como fruto de interesses puramente mundanos. Ela não é simplesmente o resultado de iniciativa humana. Como o seu Senhor, a Igreja é “do alto”, de junto de Deus. Está no tempo pela admirável iniciativa do amor trinitário. É a Igreja do Pai, que a convocou em Cristo, prefigurando-a desde o começo do mundo e preparando-a na história da aliança com Israel.²⁴⁶ É a Igreja do Filho que, com a encarnação e a Páscoa, inaugurou o Reino dos Céus na terra. A Igreja é o Reino de Cristo misteriosamente presente, embora sob os sinais dolorosos da existência humana.²⁴⁷ A Igreja é também do Espírito²⁴⁸, que morando nela e no coração dos fiéis como em um templo, é vivificada constantemente, guiada para a verdade, unificada na comunhão e no serviço, provida dos seus dons e ornada com os seus frutos. (Cf. *Lumen Gentium*, n. 2-4).

“Comunicando-se ao homem, não pode a Trindade, unidade essencial e profundíssima comunhão dos Três no amor, deixar de suscitar comunhão. Essa comunidade dos homens recolhida na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, esse “ícone” da Trindade Santa, não simples reenvio a ela, mas sua eficaz expressão é a *Igreja*, o povo reunido por Deus Pai através das missões do Filho e do Espírito, a *Ecclesia de Trinitate*”.²⁴⁹

Do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo nasce a Igreja. Ela é obra das missões divinas. É o lugar em que a história trinitária, por livre iniciativa de amor, passa para a história dos seres humanos, sendo assumida e transformada pela vida divina. A

²⁴⁵ FORTE, B. La Trinità: Fonte di ispirazione per la Comunità dei Popoli Europei. *Il Nuovo Areopago*, v. 18, 1999/4, p. 40.

²⁴⁶ CATECISMO da Igreja Católica, n. 759-762.

²⁴⁷ Idem, n. 763-766.

²⁴⁸ Cf. Idem, n. 767-768.

²⁴⁹ FORTE, B. *A Trindade como História*, p. 188.

Igreja é lugar da *aliança*. Ela vem da Trindade e é sempre novamente sustentada e renovada por ela.²⁵⁰

Na sua comunhão de carismas e mistérios suscitados pelo mesmo Espírito que a vivifica, revela-se na Igreja a sua índole divina. Enquanto a fonte e o modelo de sua vida estão na Trindade, a Igreja é chamada a viver aquela circularidade de amor existente entre as Pessoas divinas.²⁵¹ Assim, a Trindade, fonte e origem da Igreja, é também a sua meta: “nascida do Pai, pelo Filho, no Espírito, na comunhão eclesial deve, no Espírito, pelo Filho, voltar ao Pai, até o dia em que tudo seja submetido ao Filho e este entregue tudo ao Pai, para que ‘Deus seja tudo em todos’ (1Cor 15,28)”.²⁵²

A Trindade apresenta-se, então, como a Origem e a Pátria. É o “já” e o “ainda não” da Igreja, o passado fontal e o futuro prometido, o começo e o fim. A índole escatológica da Igreja não é senão essa destinação final à Pátria. Na sua missão de ser “sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano” (*Lumen Gentium*, n. 1), a Igreja antecipa em si a comunhão, a qual se dará plenamente na Pátria Trinitária. Dessa forma, a Igreja não tem a sua consumação no tempo presente, mas a espera e a prepara até o dia em que venha novamente o seu Senhor e tudo seja nele perfeitamente recapitulado. A Igreja está, por isso, num contínuo e permanente devir, ela é “*semper reformanda*”. Necessita de ininterrupta purificação e perene renovação na força do Espírito, para que nela se cumpram plenamente as promessas de Deus. A Igreja deverá sempre manter uma inquietação e crítica em relação a si própria, aberta à ação do Espírito que a renova. Da mesma forma, a Igreja deve ser crítica e inquieta em relação a toda realização ou pretensão mundana, denunciando toda miopia e anunciando, ao mesmo tempo, a meta mais alta, manifestada pela esperança do Reino. Dessa forma, a Igreja vive fiel ao mundo

²⁵⁰ “O Vaticano II quis afirmar com o capítulo ‘*De Ecclesiae Mystério*’, o mistério que é a Igreja. Reportando-se à idéia bíblica paulina segundo a qual o mistério é plano divino que se vai realizando sob os sinais da história, quis o Concílio apresentar a Igreja na sua profundidade trinitária, na origem que a faz incapturável relativamente a toda tomada puramente mundana, dom que se deve acolher com pasmo e ação de graças e viver na disponibilidade concreta aos homens”. (FORTE, B. *A Trindade como História*, p. 189).

²⁵¹ “Da mesma forma que ‘*in divinis*’ o amor é distinção das Pessoas e superamento do distinto na unidade do mistério, assim na Igreja, salva a infinita distância que separa a terra do céu, mas também em virtude da infinita comunhão estabelecida pelas missões do Filho e do Espírito, o amor é ‘distinção e superamento do distinto’ (Hegel). A variedade dos dons e dos serviços deve convergir na unidade, como a variedade das Igrejas locais, plena realização, cada uma delas, da Catholica em coordenadas espaço-temporais concretas e diferentes, é chamada a viver e exprimir-se na sua comunhão recíproca. (FORTE, B. *A Trindade como História*, p. 189-190).

²⁵² FORTE, B. *A Trindade como História*, p. 190.

presente e fiel ao mundo que deve vir, ela está ornada de tudo o que já lhe foi dado para crescer em direção ao que nela ainda não se consumou. A Igreja entre o “já” e o “ainda não”, segue rumo à Trindade através da invocação, do louvor e do serviço, sob o peso da cruz do presente e rica da alegria da promessa.²⁵³

3.3.2 O Horizonte de Sentido

Na Trindade como Origem e meta da história, vislumbra-se o “horizonte” transcendente, o “seio” em que o mundo é acolhido, a Pátria do amor.²⁵⁴ A caminho da “Pátria Trinitária”, o ser humano peregrina entre as dores e angústias, entre a nostalgia e a presunção. A meta a ser atingida não se identifica com a miopia de qualquer possessão mundana. Pelo contrário, convida à pobreza acolhedora e à perene novidade que vem dar sentido aos questionamentos do coração e da vida. A esperança recorda aos seres humanos a sua condição de peregrinos no amor, “*in via et non in patria*”. Ao ser humano, cabe a inquietação de quem, perenemente, abre-se ao sentido e à esperança do novo.

“Como imaginar, então, a última e definitiva consumação da história? Como pensar na ressurreição da carne e na festa do universo totalmente reconciliado com o seu Deus mediante a participação plenamente vivificante na sua vida? Como delinear a “pátria” da identidade do homem e do mundo, entrevista na ressurreição de Cristo, mas ainda não possuída? A resposta a essas perguntas só é possível à luz do acontecimento do Advento: sem a revelação, o futuro absoluto permaneceria envolto nas mais densas trevas”.²⁵⁵

²⁵³ “A Igreja, para a qual somos todos chamados em Cristo Jesus e na qual pela graça de Deus adquirimos a santidade, só se consumará na glória celeste, quando chegar o tempo da restauração de todas as coisas. E com o gênero humano também o mundo todo, que intimamente está ligado com o homem e que por ele chega ao seu fim, será perfeitamente restaurado em Cristo”. (*Lumen Gentium*, n. 128).

²⁵⁴ “O evento pascal, história de Deus na história dos seres humanos, revela como a história do mundo esteja envolta na história trinitária de Deus. O dever do advento revela que o sentido e a meta da caminhada humana para o futuro não está suspenso no vazio: está recolhido em Deus. Na distinção entre o Amante e o Amado, o mundo é criado pelo primeiro Princípio, o Pai, com vistas àquele no qual amará eternamente a sua criatura e por meio dele. Pelo Filho tudo é entregue ao Pai no tempo do fim, para que o senhorio do amor triunfe sobre todas as coisas e ‘Deus seja tudo em todos’ (1Cor 15,28)”. (FORTE, B. *A Trindade como História*, p. 203).

²⁵⁵ FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 354.

De fato, essa esperança cristã não pode descurar de ter presente a dialética entre o “já” e o “ainda não”. Associada à esperança na irrupção das realidades últimas (parusia), a esperança cristã tem em Cristo Crucificado e Ressuscitado o “já” da salvação que constitui realidade antecipadora da Pátria. Entender a escatologia como “histórica”, torna possível interpretar o evento da morte e ressurreição de Jesus como o lugar em que “a humanidade de Deus” tornou possível a “divinização do homem”.

“A história eterna e a história temporal estão intimamente unidas: sem confusão ou mistura, porque Deus é Deus e o homem não é Deus, e o mundo fica sendo ‘*opus ad extra*’ do Amor divino. Também sem separação ou divisão porque o mundo é sempre a criatura de Deus, amada no Filho e nele recapitulada, permeada pelo Espírito criador e vivificador”.²⁵⁶

É no encontro com a Alteridade divina que o advento abraça o êxodo, e que a existência humana e a própria história, vislumbram seu “horizonte de sentido”. “No evento trinitário do amor, narrado no evento pascal, início e fim, protologia e escatologia se entrelaçam: A Trindade é a origem e a pátria, o primeiro e o último”.²⁵⁷ A consequência é decisiva para a compreensão do sentido da história. A fé trinitária mostra-se, assim, como dupla confissão da vida do mundo em Deus e da vida de Deus no mundo.

3.4 A “Reserva Escatológica”

Para Forte, a redescoberta da escatologia, em reação à crise da razão moderna e as quedas do niilismo pós-moderno, coincide com uma afirmação mais vigorosa da alteridade de Deus, não reduzida ao que é mundano nem disponível às percepções limitadas e subjetivas. Esta recuperação da “divindade de Deus” vem aliada ao esforço por não ofuscar a dignidade do ser humano como protagonista da própria história. Se o pensamento escatológico não levasse em conta essa

²⁵⁶ FORTE, B. La Trinità: Fonte di ispirazione per la Comunità dei Popoli Europei. *Il Nuovo Areopago*, v. 18, 1999/4, p. 34.

²⁵⁷ Idem. *A Trindade como História*, p. 200.

condição, correria o risco de afastar-se do real. A consciência histórica que faz vislumbrar o “horizonte de sentido” da existência humana e do mundo, acontece no exercício de uma dupla e única fidelidade: a fidelidade ao mundo presente e a fidelidade ao mundo que deve vir. Nesse sentido, a Teologia deve apresentar-se como ciência das coisas presentes e do sentido que a elas abre o advento da Verdade divina.

3.4.1 A Beleza Salvará o Mundo

Bruno Forte entende que a salvação passa pela via da beleza. Para o teólogo ela é expressão de uma doação. Nela o Todo se oferece no fragmento, o Infinito se diminui naquilo que é mínimo. “Na rocha do Calvário se ergue a Cruz da Beleza: o Verbo se diz neste mundo por via de sua ‘kenose’ suprema, daquele ‘diminuir-se’, graças ao qual – em nada constrangido pelo grande – se deixou conter pelo infinitamente pequeno, para que o esplendor eterno viesse oferecer-se na noite do mundo”.²⁵⁸ A Beleza crucificada, supremo ato de amor e dom-de-si, remete à Beleza finalmente vitoriosa. Além das inúmeras palavras do tempo, permanece a Beleza oculta. Para Forte, no final ela será tudo em todas as coisas e o mundo inteiro será a sua Pátria.

“Estar em face desta beleza última – objeto da esperança teológica e da visão prometida – eis o dom e o desafio oferecido ao olhar de quem tem fé, contanto que olhe para Aquele em quem foi transposto de uma vez por todas o limiar: Cristo, o Bom Pastor, abandonado e ressuscitado, penhor e antecipação da gloriosa Beleza precisamente em sua carne crucificada e entregue”.²⁵⁹

Assumindo o sofrimento e a miséria do ser humano e do mundo, Deus redime o sofrimento e imprime a vitória sobre a morte. Cumprindo esse desígnio, assumindo a natureza e a dor humana, Cristo revelou-se o Belo e a Verdade que salva. Verdade sobre toda espécie de “verdades” que a razão é capaz de construir para si mesma com suas demonstrações. “A única beleza que salvará o mundo é a beleza

²⁵⁸ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 168.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 174-175.

do Homem das dores, é a beleza do amor crucificado, da vida doada, da oferta total de si ao Pai e aos homens. A alegria da fé está toda em ser discípulos humildes e fiéis do Crucificado”.²⁶⁰

Esse olhar para a Beleza crucificada, antecipação do eterno, não nega de forma alguma a dignidade da beleza deste mundo que passa, e que o Filho assumiu quando se fez carne. Na mentalidade consumista atual, o belo é transformado em mero espetáculo, reduzido a um bem de consumo na tentativa de exorcizar o seu desafio doloroso. O ser humano foge da tarefa e da paixão pela verdade, para abandonar-se ao imediatamente desfrutável e calculável, com o mero interesse do consumo e da satisfação imediata. No mercado da grande “aldeia global”, vai desaparecendo os sinais da beleza, dando lugar às máscaras da propaganda e das verdades “belas” e fluidas. A conseqüência dramática desse exílio da beleza está na inevitável perda de sentido do verdadeiro e do bem. De fato, “num mundo sem beleza... até o bem perdeu a sua força de atração, a evidência de seu dever-ser realizado... Num mundo que não se crê mais capaz de afirmar o belo, os argumentos a favor da verdade exauriram sua força de conclusão lógica”.²⁶¹ Nesse sentido, a Ressurreição do Crucificado abre espaço também para a ressurreição – prometida e esperada – da beleza penúltima.

“O Todo – tal como se revelou e ocultou, falou e se calou no abandono da Cruz – não é, por isso, apenas denúncia da fragilidade do fragmento, mas também o horizonte que lhe garante a dignidade. A beleza crucificada e abandonada, enquanto sintetiza em si todo o enigma da condição humana, é também sentinela do porvir absoluto do ser humano e do mundo”.²⁶²

Se o abandono da Beleza crucificada exprime de maneira mais crua a caducidade do existir, revela-se nela também o rosto amoroso do Outro oculto: “Pai, em tuas mãos entrego meu espírito” (Lc 23,46). A Beleza revelada na Cruz é, então, o lugar onde se realiza a transgressão para o Mistério, possibilitada pelo fato de que, de uma vez por todas, o Filho assumiu a carne e venceu a morte. Assim, a morte da Beleza abre acesso à possibilidade da vida, vitória da Beleza última sobre tudo

²⁶⁰ FORTE, B. *Confessio Theologi ai Filosofi*, p. 35.

²⁶¹ BALTHASAR, H. U. von. *Glória I: La Percezione della Forma*, p. 10.

²⁶² FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 171.

aquilo que passa. Desse modo, o cristão pode viver seu cotidiano da fé com o coração festivo. A beleza de Cristo, vida doada e dom-de-si, revela que a humanidade só colherá os frutos da salvação do Deus do advento quando, no seguimento do Crucificado, redescobrir o valor e a beleza do encontro com o outro, na doação da própria vida. A invocação e a espera da eternidade, garantida em Cristo ressuscitado, não significa condenação do presente, mas redenção e salvação da própria vida, transformada pelo amor.

“A beleza dos entes que passam é o limiar que dá acesso aos horizontes da Beleza que não passa... O Todo se oferece no fragmento, o fragmento se abre para o Todo pelo caminho da Beleza que salvará o mundo. A eternidade entrou no tempo para que o tempo entrasse na eternidade. A beleza que salvará o mundo é a do ‘Bom Pastor’, crucificado e ressuscitado por amor a cada um de nós, a todos nós”.²⁶³

É assim que, da comunhão com o Crucificado-Ressuscitado, nasce a comunhão com a Trindade e, com ela, o novo agir da existência humana redimida. Isso se exprime no dinamismo entre a fé, a esperança e a caridade. Já no Novo Testamento, fé esperança e caridade são unidas ao mundo de Deus, àquelas coisas que permanecem (cf. *1Cor* 13,13), estando relacionadas entre si para exprimir a condição da existência renascida em Jesus Cristo (cf. *1Ts* 1,3). Fé, esperança e caridade são consideradas, desde as origens cristãs, como atitudes fundamentais e caracterizantes do cristão, nas quais se exprime a vida nova suscitada pelo advento divino na história humana. É por isso que são chamadas “teológicas”, não só para distingui-las das “morais”, próprias da condição exodal, mas também, sobretudo, para sublinhar o vínculo originário e constitutivo dessas virtudes com a novidade do advento. As virtudes teológicas nascem e se desenvolvem na força da participação do ser pessoal na vida da Trindade. Conferem a possibilidade de orientar, de maneira livre e espontânea, a interioridade do coração bem como a exterioridade, na qual a interioridade se manifesta à Glória do Eterno. Fé, esperança e caridade são frutos da autocomunicação divina, inseridas no dinamismo da criatura pessoal. Assim, exprimem o êxodo da condição humana enquanto habitado e transformado pela

²⁶³ FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p.178.

novidade do advento. Este advento opera no ser a divina obra da justificação enquanto acolhida na liberdade do ser humano e mediada pelo seu devir histórico.

“Enquanto participação na vida do Deus vivo, as virtudes teologais vêm imprimir no ser pessoal a marca das mesmas relações divinas: a caridade remete ao Pai, o 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, vista como abertura ao Reino de Deus que vem”.²⁶⁴

Assim, o ser humano, no êxodo de si, frente à dor e ao sofrimento, na lacerante possibilidade do nada, acolhe o *novum* do advento. “O encontro entre o humano andar e o divino vir, a aliança do êxodo e do advento é a fé”.²⁶⁵ A fé é acolhida, morada onde o advento encontra lugar, a fim de dar sentido ao êxodo. Enquanto revelação, o advento do Filho convida ao acolhimento da Palavra e do Silêncio, na fé. De fato, o êxodo só encontra seu cumprimento na acolhida do advento de Jesus, o Verbo feito carne. Essa acolhida do *novum* não se dá senão no Espírito. Ele dá o entendimento, re-vela o mistério da vida de Deus na vida do ser humano. É pelo Espírito que, finalmente, a criação será conduzida à Pátria do amor. A esperança suscitada pelo Espírito aponta para o Pai, a fonte e destino do peregrinar humano. Ele é o amor inicial e final. N’Ele, o Filho e o Espírito formam um. A Trindade é amor ao qual estão destinadas todas as criaturas: “o amor jamais terá fim” (1Cor 13,8). Em Cristo, pelo Espírito Santo todas as coisas encontrarão a morada na Trindade.

3.4.2 Um Itinerário Cristão a partir da “Reserva Escatológica”

Bruno Forte apresenta uma ordem de prioridade para a consciência cristã em três níveis: *Martyria*, *Koinonia* e *Diakonia*.²⁶⁶ Elas representam como entre o “já” do presente e o “ainda não” da Pátria, pode acontecer o encontro com o outro, compromisso cristão que antevê o encontro definitivo com o Outro. Viver a alteridade

²⁶⁴ FORTE, B. *L’Eternità nel Tempo*, p. 256.

²⁶⁵ Idem. *La Parola della Fede*, p. 26.

²⁶⁶ Cf. Idem. *Para onde vai o Cristianismo?* p. 137.

no compromisso e no dom-de-si para com o mundo e a história, constitui a prefiguração e o “já” do sublime encontro e aliança de alteridades. No caminho traçado pelo advento de Deus, os cristãos são chamados a sair de si, podose em êxodo, em espera transformadora e vigilante do *novum*.

A via da *martyria* pode ser explicitada a partir de uma renovada exigência de espiritualidade, que emergiu especialmente da época moderna. Para Forte, a modernidade contrapusera a verdade universal e necessária da razão à verdade contingente da vida, favorecendo o afastamento entre reflexão e espiritualidade. Isso se traduz, de um lado, numa teologia árida e intelectualista, e, de outro, uma espiritualidade acentuadamente sentimental e intimista. A alternativa que a fé opõe às ideologias está precisamente na possibilidade de experimentar uma relação pessoal de *encontro* com a Verdade, alimentada na escuta e no diálogo com o Deus do advento. A Verdade da Palavra do advento não é algo que se possui, mas Alguém por quem se deixar possuir. O Cristo une em si a eternidade e o tempo: longe de se apresentar como fuga do mundo, a dimensão contemplativa da vida e a espiritualidade do seguimento do Crucificado-Ressuscitado oferecem-se como reserva de integralidade humana e de autêntica socialidade. Concretamente, isso significa que, diante da queda dos grandes horizontes de sentido, os cristãos são chamados, em primeiro lugar, a dar *testemunho* de Cristo, qualificando-se como seus discípulos, comprometidos com a Verdade que liberta e salva. O encontro com o Outro se traduz no testemunho de viver juntos, no compromisso com o outro. A razão para tal não está no próprio ser humano, mas no “horizonte último” que a fé reconhece como revelado e dado naquele que é Palavra que advém do eterno Silêncio de Deus.

“Trata-se de voltar ao primado de Deus na fé, elaborando uma teologia que seja fiel e propriamente ‘teológica’, tendo o coração e a mente atentos ao último horizonte que em Cristo foi revelado e oferecido ao mundo. Trata-se de viver a memória de Deus em nós, confiando a Ele toda a existência. Há necessidade de cristãos adultos, convictos de sua fé, experientes da vida segundo o Espírito, prontos a justificar a sua esperança. Também com base nessas considerações, pode-se supor que o futuro do cristianismo (e da Teologia nele) ou será mais fortemente espiritual e místico, ou

poderá contribuir bem pouco para a superação da crise e para a mudança em vigor do mundo”.²⁶⁷

Assim como a via da *martyria*, a da *koinonia* (comunhão) corresponde à nostalgia de unidade que se traduz hoje, ainda que de forma ambígua, nos processos de “globalização” do planeta. Diante de tantos desafios e da complexidade do mundo atual, a necessária reserva escatológica torna o ser humano consciente de que não se constrói o amanhã de Deus no presente dos seres humanos, esquivando-se das responsabilidades comuns: também o pensamento da fé não pode declarar-se fora da responsabilidade eclesial. É da comunhão que nasce a consciência teológica, e é nessa consciência e reflexão que a comunhão se fortalece. A “multidão das solidões”, um produto típico do niilismo da pós-modernidade, mostra-se como desafio para a esperança cristã. Em relação a ele, os cristãos devem testemunhar o “viver juntos” como expressão da alteridade, fundada na divina Alteridade que faz aliança com o êxodo humano. A Igreja, comunhão dos filhos e filhas do Pai, deve ser uma comunidade habitável, acolhedora, atraente, onde todos se sintam acolhidos, respeitados e reconciliados na caridade.

“O mundo saído do naufrágio dos totalitarismos ideológicos tem necessidade como nunca dessa caridade concreta, discreta e solidária que sabe fazer-se companhia na vida e sabe construir a via em comunhão. Nesse contexto, emerge uma nova tensão à ‘catolicidade’, entendida seja segundo seu significado e universalismo geográfico, que se tornou mais que nunca atual pelos processos de ‘globalização’ do planeta, seja segundo o sentido de plenitude e de totalidade, que remete à integridade da fé e da atualização plena da memória de Cristo: não se deve hesitar, enfim, em reconhecer o cristianismo futuro ou será mais ‘católico’ (no sentido teológico forte), ou correrá o risco de total irrelevância no que se refere à salvação do mundo”.²⁶⁸

Do mesmo modo, a *diakonia* (serviço), pode ser traduzida pela caridade vivida no compromisso com a justiça, a paz e a criação, apresentando-se como a

²⁶⁷ FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?* p. 138.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 139.

terceira proposta para a vivência da necessária “reserva escatológica”. Os cristãos, presentes nos contextos mais diversos do planeta, devem ser protagonistas privilegiados em manter desperta uma consciência crítica, atenta a defender a qualidade da vida para todos e capaz de se fazer voz especialmente de quem não tem voz. Enfrentar as lógicas egoísticas, desde as grandes instâncias de poder econômico e político no plano mundial, até as mentalidades sutis que vão impregnando de vazio a existência humana, são desafios que se apresentam com força.

“As mudanças ocorridas especialmente nas últimas décadas do século XX em âmbito planetário, exigem, todavia, de todas as Igrejas, não apenas que assumam a denúncia do sistema iníquo de dependências que rege as relações entre o Norte e o Sul do mundo, mas também que contribuam para identificar uma via econômico-política que supere tanto a rigidez do coletivismo e de seus fracassos históricos, como os egoísmos míopes de um capitalismo absolutista e centralizador”.²⁶⁹

O despertar da consciência da responsabilidade ecológica mostra-se também como urgente, especialmente diante dos grandes interesses econômicos. Amar a criação é reconhecer nela o dom de Deus, “casa comum”, espaço de vida e de dignidade para todos.

Se o Cristo está no centro da vida da Igreja, então ela não poderá se declarar fora ou descomprometida com a história, feita de sofrimentos e de lágrimas. O compromisso com os sofredores desse mundo faz da Igreja o lugar do encontro. Esse serviço solidário comportará também a necessidade de se posicionar e de denunciar a injustiça e o pecado. Amar concretamente o ser humano significa também transformar mentalidades e atitudes. Trata-se de pôr em primeiro lugar o interesse pela causa da verdade de Cristo e da sua justiça. Vivendo e refletindo a própria fé, os cristãos devem ser audaciosos nas idéias e nos gestos de caridade e de justiça, na alegre esperança do seguimento de Cristo.

²⁶⁹ FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?* p. 140.

“O cristianismo do terceiro milênio ou será mais crível na caridade e no serviço que ela inspira, ou será bem pouco ouvido no coração dos naufragos do ‘século breve’²⁷⁰ que permanecem – apesar de tudo – à procura do sentido perdido, capaz de dar sabor à vida e à história, como somente Cristo em seu amor crucificado soube fazer”.²⁷¹

Dessa forma, a “aliança de alteridades” toma corpo: no advento de Deus *revelado*, o cristão é chamado a viver o “já” e o “ainda não” da esperança, comprometido com o agora, vigiando o *novum* da Pátria, pela qual anseia o coração inquieto do ser humano. Em Cristo, a sublime Alteridade de Deus abraça a alteridade humana dando-lhe sentido e destino. Vislumbrar o destino significa recolocar os olhos no caminho onde tantos peregrinam a fim de dar à história e à existência razões de viver e de esperar, traduzidos no dom-de-si aos outros e ao mundo, no humilde e sublime caminho de Jesus Cristo.

A aliança entre alteridades constitui, assim, o encontro que transforma a vida e a história. Concluindo essa terceira seção, percebe-se que, frente ao desespero e à falsa esperança, a proposta cristã aponta para a espera vigilante de um bem futuro. Essa espera não se dá, para a teologia cristã, de forma a escamotear o sentido do passado e do presente. É a esperança que qualifica a existência humana diante do futuro. Para Forte, na esperança fundada na *re-revelação*, toma forma o sentido da própria existência. “O homem vive na medida em que espera, o homem ‘é’ a esperança”.²⁷²

Enquanto distinção de um simples *su-ceder*, relativo e passageiro do tempo, o *novum* representa a esperança escatológica cristã. Nela, o futuro é contínua irrupção do advento. O Último manifesta-se no penúltimo. O advento divino que encontra o êxodo humano.

²⁷⁰ A expressão “século breve” é do historiador Eric J. Hobsbawm que assim escreve: “a estrutura do século breve apresenta-se com a de um tríptico ou de um sanduíche histórico. A um período da catástrofe que vai de 1914 até os acontecimentos após a Segunda Guerra Mundial, seguiram-se uns trinta anos de extraordinário crescimento econômico e de transformação social que provavelmente modificaram a sociedade humana de modo mais profundo do que qualquer outro período de igual brevidade”. (HOBBSAWM, E. J. *A Era dos Extremos: o breve século XX*, p. 8).

²⁷¹ FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?* p. 142.

²⁷² Idem. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 29.

Para o teólogo italiano, faz-se necessário conceber a relação entre o amanhã escatológico e o hoje do ser humano e do mundo em termos dialéticos e pascais. Sob essa perspectiva, o *éschaton* manifesta-se como “identidade na contradição” entre a promessa e a manifestação do Crucificado-Ressuscitado, entre o presente e o futuro do mundo. O conteúdo do *éschaton* esperado é apresentado como “reserva escatológica”, ou seja, permanente crítica em relação a qualquer presunção humana. Essa “reserva escatológica” não significa relação de negação do presente, da história e do mundo, mas antes, relação crítica e dialética com o presente histórico. De um lado, a esperança escatológica se transforma em práxis libertadora, em ação transformadora do presente, a fim de torná-lo menos dessemelhante com o futuro da promessa de Deus. Para além da crise moderna e do vazio niilista da pós-modernidade, a redescoberta da escatologia corresponde, também, à recuperação da questão do sentido e das possíveis respostas a ela. O *novum* da esperança cristã dá novo horizonte aos dias humanos, abrindo o êxodo ao advento da promessa.

Para Bruno Forte, com a revelação do Filho e a missão do Espírito Santo, a Trindade manifesta-se como Origem, o seio e a Pátria do amor. Nela tudo obtém sua origem e leva o seu sinal. O futuro da história e da criação destina-se à Glória. A consumação do tempo marcará toda a criação como morada da Glória de Deus. Esta Pátria não pode ser simples prorrogação da expectativa presente. Se assim fosse, estaria faltando nela a novidade. Ela ficaria reduzida a uma obscura dedução do desconhecido a partir do que é humano, calculável e conhecido. A esperança recorda aos seres humanos sua condição de peregrinos no amor, “*in via et non in patria*” e os estimula a serem perenes viandantes. A esperança cristã não pode descurar de ter presente a dialética entre o “já” e o “ainda não”. Em Cristo Crucificado e Ressuscitado o “já” da salvação constitui realidade antecipadora da Pátria “ainda não” consumada.

CONCLUSÃO

Percorridos os caminhos traçados pela obra de Bruno Forte, mediante as categorias êxodo, advento e encontro, a presente pesquisa faz afirmar que a questão do sentido diz respeito não só à concretude da vida e da história humanas, mas também ao próprio conjunto da fé cristã. O significado de tal empreendimento ganha força, por exemplo, no apelo conciliar pela necessidade de dar às gerações, razões de viver e de esperar (cf. *Gaudium et Spes*, n. 31). Da mesma forma, também a atualidade revela o valor da temática, particularmente numa época marcada pela crise do sentido e, de modo dramático, pela crise de esperança. São inumeráveis as propostas e as respostas que se apresentam hoje em relação à questão do sentido. Os “exploradores” da questão mostram-se de variadas formas: a atual cultura do consumismo é um exemplo. Em suas diversas vertentes, propõe-se como “sentido” da vida humana, aos moldes de uma sociedade que ignora o sofrimento e morte. Traduzida pela soberania da “aparência” e da “máscara”, a presunção consumista revela-se narcisista e idolátrica, encarcerando o ser humano ao sistema. Sob a “máscara” da felicidade prometida pelos *slogans* e anúncios comerciais, o sentido da vida humana acaba, por fim, reduzido à capacidade de consumo. Não menos grave, diante do dramático vazio da existência, a multiplicação de literaturas de auto-ajuda e de correntes espirituais descomprometidas com a realidade, nada mais fazem do que reafirmar o vazio de uma existência em crise. Diante disso e de tantas outras situações em que se manifestam a crise atual²⁷³, a fé

²⁷³ Assim Gilles Lipovetsky define a época atual: “A sociedade pós-moderna é a sociedade em que reina indiferença de massa, em que domina o sentimento de estagnação, em que a autonomia privada é óbvia, em que o novo é acolhido do mesmo modo que o antigo, em que a inovação se banalizou, em que o futuro deixou de ser assimilado a um progresso inelutável. A sociedade moderna era conquistadora, crente no futuro, na ciência e na técnica; instituiu-se em ruptura com as hierarquias de sangue e a soberania sacralizada, com as tradições e os particularismos, em nome do universal, da razão, da revolução. Esse tempo desfaz-se diante dos nossos olhos; é em parte contra tais princípios futuristas que as nossas sociedades se estabelecem, nessa medida pós-modernas, ávidas de identidade, de diferença, de conservação, de descontração, de realização pessoal imediata; a confiança e a fé no futuro dissolvem-se, nos amanhã radiosos da revolução e do progresso já ninguém acredita, doravante o que se quer é viver já, aqui e agora, ser-se jovem em vez de forjar o homem novo”. (LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio*, p. 11).

cristã tem uma resposta que possa ressoar como palavra de vida, que não se perca entre tantas outras palavras e propostas? O itinerário percorrido pela dissertação mostra que a fé cristã pode responder à questão da busca humana pelo sentido. Não somente como “palavra entre palavras”, mas como Boa-Nova de Verdade e de Vida.

Algumas considerações sobre a teologia de Bruno Forte

Aspectos Cronológicos

Em uma época tentada pela sedução do nada e pela perda do sentido, Bruno Forte utiliza-se de uma linguagem renovada – êxodo, advento e encontro – para empreender sua reflexão teológica. A presente pesquisa procurou articular essas categorias, partindo de uma leitura sincrônica da teologia de Bruno Forte. Apontaremos aqui alguns elementos cronológicos.

Podemos identificar duas fases do pensamento de Forte: a primeira está delineada nas duas primeiras obras, *Jesus de Nazaré*, *História de Deus*, *Deus da História* e *A Trindade como História*. A fé em Cristo e a Trindade são os tratados da primeira fase da teologia de Forte. Numa segunda fase, o teólogo italiano tratará da vida do ser humano e do destino da humanidade.

“É oportuno notar que a ordem de publicação apresenta-se conforme um projeto preciso do autor. Os primeiros volumes publicados foram aqueles sobre Cristo (1981) e sobre a Trindade (1985), sendo a base de sua obra. Os volumes publicados sucessivamente, que tratam da mariologia (1989), da teologia da história (1991), da antropologia dos sacramentos (1993) e enfim da eclesiologia (1995), encontram o seu fundamento sobre as bases cristãs, assim já estabelecidas precedentemente”.²⁷⁴

A essas duas fases do pensamento de Bruno Forte, soma-se outra mudança no pensamento do teólogo. Aqui definiremos como o “primeiro” e o “segundo Forte”. O “primeiro Forte” traz a marca do pensamento e do método hegeliano.

²⁷⁴ DORÉ, J. La Simbolica Ecclesiale di Bruno Forte. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*, p. 20.

“Com decisão e coragem, Hegel quer pensar a vida, levando à palavra o movimento, a contradição, o superamento, que são o sangue quente do nosso existir na história. Nele, a verdade não é contemplação asséptica de essências imutáveis e eternas, não é um objeto: ela é devir perene que afirma, nega e completa, para novamente superar-se a si mesmo”.²⁷⁵

Ao mesmo tempo, o teólogo não deixa de ver os limites do pensamento de Hegel: “O filósofo termina assim fechando o movimento da vida no repouso do sistema, na reconciliação do monismo do espírito que não mais deixa espaço à novidade do futuro e às surpresas do advento”.²⁷⁶ Essa influência hegeliana do “primeiro Forte” delineou, aos poucos, uma mudança de abordagem e a redescoberta de elementos novos que passaram a caracterizar a sua teologia. “Forte, muitas vezes quis defender-se, no curso da elaboração de sua obra, da acusação de que sua proposta teológica tinha por derivação o pensamento hegeliano – onde o Absoluto resolve-se na história, sem excedentes. Isso influenciou o projeto da *Simbólica* que, partira com uma marcada assunção do humano na teologia (pense-se nas muitas páginas da obra *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*), voltando-se mais para o diálogo com as grandes problemáticas do fim da modernidade”.²⁷⁷

O “primeiro Forte” aplica o método hegeliano, sobretudo para explicar a relação assimétrica entre o êxodo humano e o advento divino, entre *história* e *revelação*:

“Na realidade, o paradoxo da fé mostra também uma espécie de movimento inverso, pelo qual o Deus vivente se deixa negar, afirmar e superar pelo homem: é a dialética da revelação, entendida como mostrar-se do divino em seu contrário, negação, afirmação e superação do silêncio eterno da origem na Palavra entrada na história, e desta no Encontro, celebrado na aliança. No horizonte da pergunta sobre o homem, é, porém, de específico interesse apanhar a forma em que a diferença, entendida como alteridade transcendente e divina comunicando-se ao mundo da identidade do sujeito histórico, ao mesmo tempo o nega, o afirma e o leva a

²⁷⁵ FORTE, B. *Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 115.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 116.

²⁷⁷ ASCIONE, A. (org). *Una Teologia come Storia*, p. 7.

superar-se além de toda medida deduzível ou programável a partir do próprio homem”.²⁷⁸

É justamente a partir da revelação e da história que, aos poucos, delineia-se o pensamento do “segundo Forte”. Quanto à teologia da revelação, o teólogo firma seu pensamento na oposição entre a idéia hegeliana de *offenbarung* e a noção de *re-velatio*, a partir da dialética do “mostrar velando”.²⁷⁹ Quanto à história, o “segundo Forte” abordará a categoria êxodo partindo do itinerário histórico entre a modernidade (marcada pela ascensão das ideologias e dos totalitarismos – que para o teólogo são frutos do pensamento de Hegel), a dialética do Iluminismo e o vazio da pós-modernidade. Essa crítica a Hegel aparecerá de forma mais elaborada a partir de *Teologia da História* (1991).²⁸⁰ Isso não significa uma incoerência entre o “primeiro Forte” e o “segundo”, mas uma evolução, visto que o teólogo já reconhecia os limites do pensamento hegeliano (cf. *A Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 116-117). Podemos dizer que a obra *Teologia da História*, marca uma considerável evolução do pensamento de Forte. Nela estão anotadas as grandes linhas características de seu pensamento, tratadas posteriormente tanto em suas obras quanto em suas conferências e artigos. Podemos destacar a oposição entre *offenbarung* e *re-velatio* (e todas as implicações da teologia da revelação). Também o caminho histórico entre a modernidade, as ideologias e o vazio da pós-modernidade, passa a ser tratado por Forte como “fundamentação histórica” na qual inserem-se os desafios da Teologia atual. Essa “evolução” do pensamento de Forte o levará a dialogar especialmente com os filósofos, o que dará consistência à sua teologia.²⁸¹

As categorias de Bruno Forte

Êxodo, advento e encontro representam diferentes momentos cronológicos da

²⁷⁸ FORTE, B. *L'Eternità nel Tempo*, p. 29-30.

²⁷⁹ Bruno Forte assim se pronuncia: “O cristianismo, na interpretação hegeliana, torna-se a total comunicação do Absoluto na história, o puramente desvelar-se do Eterno no tempo”. (FORTE, B. *A Essência do Cristianismo*, p. 53).

²⁸⁰ Cf. FORTE, B. *Teologia della Storia*, p. 299s.

²⁸¹ Bruno Forte estabelece esse diálogo especialmente nas obras *Confessio Theologi ai Filosofi* (1995); *À Escuta do Outro: Filosofia e Revelação* (1995); *Nos Caminhos do Uno: Metafísica e Teologia* (2002), entre outras.

teologia de Bruno Forte. Percebe-se que essas categorias não aparecem em suas primeiras obras (*Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, 1981 e *A Trindade como História*, 1985). Essas categorias começam a aparecer de modo evidente em *A Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, 1987: “No momento em que se empenha em manter simultaneamente os direitos da verdade e a autenticidade da busca existencial, esboça-se uma terceira forma apologética, que se poderia chamar de *apologética do êxodo e do advento*”.²⁸²

Delinea-se, gradativamente, uma espécie de fio-condutor da teologia de Forte, pelo qual a elaboração teológica abordará o Mistério cristão numa perspectiva dialogante e histórica. A partir das categorias êxodo, advento e encontro o teólogo fará a articulação entre os dados fundamentais da fé cristã e a história. Essas categorias mostram-se, assim, como fruto do evoluir do pensamento de Forte. Dessa forma, o pensamento do teólogo italiano mostra-se dinâmico e dialogante, influenciado pelo seu contato com as diversas realidades e problemáticas do tempo atual. Isso se evidencia na abordagem que faz a respeito do “vazio” e da “falta de sentido”, que não estão presentes nos primeiros escritos, mas que tornaram-se centrais no decorrer de suas elaborações. Evidentemente, desde suas primeiras obras, Bruno Forte mostra uma viva preocupação com os desafios apresentados pela secularização, o sofrimento, a opressão e o futuro da humanidade, confirmando assim a contemporaneidade de toda sua obra.²⁸³

O pensamento de Bruno Forte é marcado pelo otimismo. A história não é vista de forma dura, mas, numa perspectiva Trinitária e Cristológica, contempla a harmonia e o encontro entre o ser humano e o próprio Deus que dá sentido à vida e à história. O ser humano não está abandonado, destinado ao nada e ao vazio: o êxodo de si abre à possibilidade do encontro que transforma a vida e a história. O advento da revelação é o “já” de uma nova história que se abre à Trindade como Pátria.

As categorias êxodo, advento e encontro mostram-se como etapas evolutivas do pensamento de Bruno Forte. Seria, então, possível identificar uma categoria que perpassa toda a sua teologia? Acreditamos que seja a categoria Pátria. Desde os primeiros escritos até os atuais, o teólogo evidencia a centralidade da “Pátria

²⁸² FORTE, B. *A Teologia como Companhia, Memória e Profecia*, p. 12.

²⁸³ Cf. *Ibidem*, p. 10-53. Destaca-se aqui a importância que Bruno Forte dá à Teologia da Libertação na América Latina como reação e denúncia às situações de opressão, principalmente p. 21.

Trinitária. A própria revelação antecipa seus frutos no “já” da humanidade, apontando o “ainda não” de seu cumprimento definitivo onde Deus será tudo em todos (cf. *1Cor* 15,28). Nesse sentido, a categoria encontro une-se ao êxodo e ao advento enquanto expressa, no momento antecipador da revelação, o sublime encontro entre o “humano andar” e o “divino vir” em sua *kenose*, que terá sua plenificação na Pátria Trinitária, sentido da história e do peregrinar humano. “No evento trinitário do amor, narrado no evento pascal, início e fim, protologia e escatologia se entrelaçam: a Trindade é a origem e a Pátria, o primeiro e o último (...). Tudo o que veio do Pai pelo Filho no Espírito, na unidade e na liberdade do mesmo Espírito, através da acolhida do Filho, retornará ao Pai...”²⁸⁴ A teologia de Bruno Forte é, pois, fundamentada na Trindade na qual a história encontra seu sentido: “a capacidade do autor de tudo reconduzir à Trindade e relacionar com este grande Mistério (...) abre os olhos para acolher os vestígios da Trindade que não é abstrata, imóvel, afastada, mas sim, é a raiz de um movimento e de um advir constante da história e deve ser também, em si mesma, amor dinâmico que se doa, se mostra e se vela”.²⁸⁵ A categoria “Pátria” mostra-se assim como aquela que perpassa toda a teologia de Forte, delineando-se a partir dela, as categorias êxodo, advento e encontro. Estas categorias têm na Pátria a origem e o pleno cumprimento de seu evoluir histórico.

Quanto às categorias êxodo, advento e encontro, é interessante notar como Forte utiliza-se de uma linguagem de domínio dos cristãos. Porém, em nenhum de seus escritos o teólogo traz uma fundamentação bíblica dessas categorias (pense-se na centralidade bíblica do êxodo no Antigo Testamento e da Páscoa judaica, caminho de libertação plenificado na Páscoa cristã). Para o advento, expressão também litúrgica que expressa o tempo de preparação ao Natal, Forte lhe dá um novo significado; entende o advento como “revelação”. O Verbo encarnado é o advento de Deus que abraça e acolhe o êxodo humano. Percebe-se, de um lado, a descontinuidade dos termos utilizados, e, por outro, a continuidade da compreensão, que não é de todo desvinculada das realidades de domínio comum (êxodo é

²⁸⁴ FORTE, B. *A Trindade como História*, p. 200; 202.

²⁸⁵ MARTINI, Carlo Maria. L'interesse di un'Opera Nuova. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*, p. 15.

também saída de si, peregrinação, saída do exílio; advento é também acolhida e encontro com o Deus que vem).

Qual é o sentido?

Diante do caminho percorrido, volta-se à questão proposta no início desta pesquisa: As categorias êxodo, advento e encontro, desenvolvidas por Bruno Forte, são capazes de responder à questão da busca do sentido do viver e do morrer humanos? Diante da indiferença e do vazio, a Teologia é capaz de despertar novamente o interesse pela interrogação sobre o sentido?

O itinerário percorrido nos faz concluir que as categorias utilizadas por Forte – através das quais o teólogo traduz a fé e a esperança cristã, em diálogo com a vida e a história – respondem de forma satisfatória à questão do sentido da vida e da própria história para os cristãos.

No entanto, algumas considerações são necessárias. Podem ficar em aberto algumas indagações: o ser humano descobre o sentido da sua existência somente graças à revelação, ao mistério da cruz e à doutrina trinitária? Quem não parte dessa premissa de fé nunca poderá reconhecer um significado e um valor à própria vida? Uma vez que a Teologia possui a chave de leitura da fé, a história pode ter um sentido somente para o cristão? Reservar tal espaço de exclusividade à fé cristã poderia parecer hoje uma verdadeira pretensão, indo de encontro ao diálogo tão necessário, seja ele em nível ecumênico, inter-religioso, ou mesmo com as diversas ciências e saberes. Esta é uma questão não marginal. Afinal, é possível reconhecer um significado ao acontecimento histórico, sem necessariamente recorrer à fé? A revelação ajuda a descobrir o sentido já presente na vida humana, ou confere valor ao que, por si, é privado de valor? Tem função somente hermenêutica, ou também constitutiva em relação à procura de sentido que emerge da existência humana? De fato, a religião cristã não é única a presumir de oferecer uma visão rica de sentido do mundo e do seu devir temporal. Tal reivindicação pode-se encontrar também em outros contextos religiosos e na experiência cultural de vários povos.

Se a vida não tem sentido e não tem valor algum, torna-se também inútil procurá-lo “alhures”. A constatação de viver uma realidade existencial frustrante, inútil e desmotivante, não deriva só da faltante solução ao problema da dor e da morte, mas mais concretamente, pela situação em que, na sociedade atual, a

pessoa humana é seguidamente esmagada por mecanismos de produção e pela massiva influência de um sistema social excludente e consumista. As presunções ideológicas apresentam-se hoje com novas máscaras. Quando as condições de vida são determinadas exclusivamente pelas leis do mercado e do proveito, o ser humano não se sente absolutamente protagonista da própria história. Liberdade e dignidade são meros conceitos controlados pelo sistema econômico e ideológico. Gera-se uma sensação angustiante de estranheza a tudo, uma despersonalização que contagia do mesmo modo, os ricos decepcionados pelas promessas do bem-estar econômico, e os pobres obrigados a viver em um estado de extrema precariedade. Nestas condições, a fé pode e deve denunciar esta falta de sentido, mas não pode suprir a ela de maneira substitutiva.

Reafirmando a singularidade de Cristo, da revelação e da salvação universal trazida pela Palavra, Bruno Forte aponta para algo fundamental: somente uma fé libertadora pode contribuir a dar sentido aos nossos dias, porque somente uma vida liberta é uma vida autêntica. *O sentido nunca é um dado definitivamente adquirido.* O ser humano, portanto, é um peregrino, em constante êxodo. Para o cristão, o encontro com a Palavra, que nos remete ao Silêncio, é a ocasião para o “despertar” do ser. Sair do exílio da apatia é encontrar-se com o outro: “O outro é o Totalmente Outro, só atingível por meio do evento de seu doar-se e pelas formas de seu revelar-se”.²⁸⁶ A alteridade humana encontra naquele que é Totalmente Outro e que advêm na história humana, o “Caminho” para a superação de uma vida sem sentido, a “Verdade” que liberta e torna autêntica a vida, uma vez que ele é a fonte e a própria “Vida”. Em sua singularidade, Cristo é o “homem livre” por excelência. Para os cristãos ele é o sentido enquanto é também libertação, “já” presente e “ainda não” consumada. É *re-revelação* da Pátria vislumbrada no Mistério da Trindade. A Palavra revelada é o sentido, “já” realizado, à plenificar-se na Pátria Trinitária. Tanto para cristãos quanto para os não-cristãos ou para os indiferentes, essa Palavra é interpelante. “Não é a ausência do último Deus que constitui a crise do tempo em que vivemos, mas o não ter nostalgia do Último. É a ausência de pátria, a perda do gosto de fazer-se a pergunta sobre o horizonte último, e, portanto, sobre o sentido do que é penúltimo. Nessa noite do mundo, formular a pergunta sobre o outro acaba

²⁸⁶ FORTE, B. *À Escuta do Outro*, p. 8.

sendo o único caminho a trilhar em busca da pátria perdida”.²⁸⁷ A revelação da Palavra e do Silêncio é provocação ao encontro, a sair de si, a autotranscender-se, a realizar aquele êxodo sem volta no comprometimento com o outro, manifestado no agir ético, onde revela-se o rosto do Outro.²⁸⁸

Nenhuma fé poderá legitimar a alienação do ser humano. Deverá, sim, denunciá-la como injusta, tornando evidentes as suas contradições. Bruno Forte aponta para a necessária “reserva escatológica” expressa em três termos da tradição cristã: *Martyria* (o martírio expresso numa renovada espiritualidade do seguimento do Crucificado-Ressuscitado), *koinonia* (a comunhão manifestada no comprometimento cristão com a comunidade, no testemunho e na companhia do Deus conosco) e a *diakonia* (o serviço vivido na caridade e no compromisso com a justiça, a paz e a salvaguarda da criação). Nas reflexões de Forte, esta preocupação é presente, sobretudo quando trata da dimensão escatológica da vida cristã. Enfatiza repetidas vezes que a esperança cristã não é uma evasão consoladora, uma fuga, ou uma projeção futurista alienante. A esperança é empenho de renovação e libertação no hoje.²⁸⁹

Outra questão se expressa na introdução da obra *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, primeiro volume de sua “Simbólica Eclesial”: “[este livro] foi escrito por alguém que crê, para servir de ajuda aos que também crêm e de ‘provocação’ aos que não conseguem crer. Neste sentido, destina-se a todos: evita-se uma linguagem de iniciados (sem, contudo, renunciar aos termos ‘técnicos’ indispensáveis...)”.²⁹⁰ Traçando seu itinerário teológico, o teólogo italiano manifesta em uma de suas primeiras e mais importantes obras, o intento de dialogar com todos os leitores: iniciados e não iniciados em Teologia. De fato, é evidente que a obra de Forte é consistente, abrangendo os principais artigos da fé cristã, relacionados às inumeráveis vertentes que o diálogo teológico deixa entrever. Utilizando-se da linguagem teológica clássica, ainda que o teólogo empreenda um diálogo com a história e o ser humano em sua concretude e aspirações, a teologia de Forte não parece acessível a todos, exigindo, evidentemente uma iniciação teológica. Nem

²⁸⁷ FORTE, B. *À Escuta do Outro*, p. 8-9.

²⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p.115.

²⁸⁹ “Longe do ser funcional ao hoje consolidado, a comunidade cristã é chamada à vigilância, ao empenho ao caro preço de solidariedade, de denúncia e de anúncio em nome da esperança maior”. (FORTE, B. *Nos Caminhos do Uno*, p. 269).

²⁹⁰ FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 6.

sempre seu pensamento pode ser apropriado em comunidades cristãs atuais que vivem entre a crise e a aurora.

As categorias êxodo, advento e encontro evidenciam a busca humana e a condescendência divina realizada pela revelação. O encontro entre êxodo e advento deixa entrever o compromisso cristão com o outro e com a história hoje, sustentado pela renovada esperança escatológica, no peregrinar para a Pátria definitiva. À força da constatação corresponde também a grandiosidade do desafio: Como a Teologia poderá ser interpeladora e provocante diante de uma realidade complexa? Como afirmar a harmonia da revelação num mundo desarmônico? Como poderá ser fiel à sua missão e portadora de renovada esperança? É possível fazê-la chegar aos “últimos” deste mundo; fazê-la ressoar no meio da cidade como Anúncio, Boa-Nova, que não se perca no meio de tantas palavras? Eis o desafio de uma Teologia “peregrinante, não em Pátria”, atenta aos questionamentos, aberta ao diálogo, discípula de Jesus Cristo. Afinal, segundo Bruno Forte, na fidelidade aos sinais dos tempos, é preciso que a Teologia se apresente como saber do ser humano peregrino, seja uma autêntica *theologia viatorum*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Obras de Bruno Forte

Simbólica Eclesial

FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História: ensaio de uma Cristologia como História*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *A Trindade como História: ensaio sobre o Deus Cristão*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *A Teologia como Companhia, Memória e Profecia: introdução ao método da Teologia como História*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Teologia della Storia: saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*. 2. ed. Milano: Paoline, 1991.

_____. *Maria, a Mulher Ícone do Mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *L'Eternità nel Tempo: saggio di antropologia ed etica sacramentale*. Milano: Paoline, 1993.

_____. *La Chiesa della Trinità: saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*. 2. ed. Milano: Paoline, 1995.

_____. *La Parola della Fede: introduzione alla simbolica ecclesiale*. Milano: San Paolo, 1996.

Dialógica do Amor

FORTE, Bruno. *A Missão dos Leigos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *La Chiesa nell'Eucaristia: per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*. 2. ed. Napoli: D'Auria, 1988.

_____. *Sui sentieri dell'Uno: saggi di storia della Teologia*. Milano: Paoline, 1992.

_____. *Cristologie del Novecento: Contributi di storia della Cristologia ad una Cristologia come Storia*. 3. ed. Brescia: Queriniana, 1995.

_____. *La Chiesa icona della Trinità: breve ecclesiologia*. 7. ed. Brescia: Queriniana, 1995.

_____. *Confessio Theologi ai Filosofi*. Napoli: Cronopio, 1995.

_____. *Trinità per Atei*. Milano: Raffaello Cortina, 1996.

_____. *Delle cose ultime e penultime: un dialogo*. Milano: Mondadori, 1997.

_____. *Fare teologia dopo Kierkegaard*. Brescia: Morcelliana, 1997.

_____. *Dio nel Novecento: tra Filosofia e Teologia*. Brescia: Queriniana, 1998.

_____. *La Porta della Bellezza: per un'estetica teologica*. Brescia: Morcelliana, 1999.

_____. *I Laici nella Chiesa e nella Società Civile: comunione, carismi e ministeri*. Casale Monferrato: Marietti, 2000.

_____. *Teologia em Diálogo: para quem quer e para quem não quer saber nada disso*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *À Escuta do Outro: Filosofia e Revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

Poética da Esperança

FORTE, Bruno. *Corpus Christi*. 3. ed. Napoli: D'Aurea, 1983.

_____. *Preghiere*. 3. ed. Napoli: D'Aurea, 1989.

_____. *Camminando nel Presepe*. Napoli: D'Aurea, 1989.

_____. *Sull'Amore*. Napoli: D'Aurea, 1988.

_____. *Sul Sacerdozio Ministeriale: Due Meditazioni Teologiche*. 2. ed. Milano: San Paolo, 1990.

_____. *Nella Memoria del Salvatore: Esercizi Spirituali*. 4. ed. Milano: San Paolo, 1994.

_____. *Piccola Introduzione alla Fede*. 3. ed. Milano: San Paolo, 1994.

_____. *Piccola Introduzione ai Sacramenti*. Milano: San Paolo, 1994.

_____. *Piccola Introduzione alla Vita Cristiana*. Milano: San Paolo, 1995.

- _____. *Via Crucis*. Napoli: D'Aurea, 1995.
- _____. *Di Te ricordo quando...* Poesie. Casale Monferrato: Piemme, 1995.
- _____. *Via Crucis del "Secolo Breve"*. Milano: San Paolo, 1998.
- _____. *Il Silenzio di Tommaso*. 2. ed. Casale Monferrato: Piemme, 1998.
- _____. *Apocalisse*: introduzione e traduzione. Milano: San Paolo, 2000.

d) *Outras Obras de Bruno Forte*

- FORTE, Bruno. *Introdução aos sacramentos*. São Paulo: Paulus, 1996.
- _____. *Dire Cristo ai Giovani in un Tempo di Crisi*. Milano: Paoline, 1998.
- _____. *La Vita e il suo Oltre*: dialogo sulla morte. Roma: Città Nuova, 2001.
- _____. *La Sfida di Dio*: dove fede e ragione si incontrano. Milano: Mondadori, 2001.
- _____. *Para onde vai o Cristianismo?* São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Il Libro del Viandante e dell'Amore Divino*. Casale Monferrato: Piemme, 2003.
- _____. *O Mendicante do Céu*: a oração de um teólogo. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *A Guerra e o Silêncio de Deus*: comentário teológico na atualidade. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. *Nos Caminhos do Uno*: Metafísica e Teologia. São Paulo: Paulinas, 2005.
- _____. *Exercícios Espirituais no Vaticano*: Seguindo a Ti, Luz da Vida. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Perchè andare a Messa la Domenica?*: l'eucaristia e la bellezza di Dio. Milano: San Paolo, 2005.
- _____. *Inquietudini della Trascendenza*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- _____. *Ho Cercato e ho Trovato*: con i maggi alla ricerca della verità verso l'incontro con Dio. Milano: San Paolo, 2005.
- _____. *Ezercizi Spirituali per Tutti*. Milano: San Paolo, 2005.

FORTE, Bruno; VITIELLO, Vincenzo. *Dialoghi sulla Fede e la Ricerca di Dio*. Roma: Città Nuova, 2005.

_____. *Um pelo Outro: por uma ética da transcendência*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *Confessarsi, perchè?* La reconciliazione e la bellezza di Dio. Milano: San Paolo, 2006.

FORTE, Bruno; GIORELLO, Giulio. *Dove Fede e Ragione si Incontrano?* Milano: San Paolo, 2006.

FORTE, Bruno. *La Via della Bellezza: un approccio al Misterio di Dio*. Brescia: Morcelliana, 2007.

_____. *La Parolla per vivere: la Sacra Scrittura e la bellezza di Dio*. Milano: San Paolo, 2007.

_____. *I Gradi dell'Amore nel Cantico dei Cantici*. Milano: San Paolo, 2007.

_____. Theologia Viatorum. In: SARTORI, Luigi (org). *Essere Teologi Oggi*. Casale Monferrato: Marietti, 1986, p 68-80.

_____. Deus Pai no Amor quer todos salvos em Cristo, o Filho Amado. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 33 , n.144 , p. 717-733, dez. 2003.

_____. A Missão na Força do Espírito de Cristo. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 33, n.142, p.735-750, dez 2003.

_____. O Tempo esplendor de Deus e a parada como experiência espiritual. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 34, n.146, dez 2004.

_____. Eucaristia e Evangelização. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 40, n.158, p. 262-269, jun.1980.

_____. La ricerca di un nuovo linguaggio su Dio. *Humanitas*, Brescia, v. 43, p.622-633, 1988/5.

_____. Cristianesimo e Problema del Senso: per un dialogo fra Teologia e Filosofia, *Asprenas*, Napoli, v. 38, p. 435-446, 1991/2.

_____. Dia-logos: dove l'esodo incontra l'Avvento. *Quaderni di Vita Monastica*, Camandoli, v. 59, p. 54-70, 1992.

_____. Cristianesimo ed Europa di fine Millennio. *Aggiornamenti sociali*, Milano, v. 44, p. 531-544, 1993/7-8.

_____. L'Eternità nel Tempo: per un'etica ed un'antropologia sacramentale. *Rivista di Scienze Religiose*, Roma, v. 8, p. 17-35, 1994/1.

_____. L'Esperienza di Dio in Gesù Cristo. *Concilium*, Brescia, v. 31, p. 93-103, 1995/1.

_____. La Scuola Teologica Napoletana: l'eredità e il progetto. *Communio*, Milano, v. 138, p. 32-47, 1995/2.

_____. Ripensare il Vaticano II tra Memoria e Profezia. *Communio*, Milano, v. 138, p. 69-84, 1995/5.

_____. La Riconciliazione: dono di Dio e sorgente di vita nuova, *Presenza Pastorale*, Roma, v. 67, p. 383-401, 1997/5.

_____. La Rivelazione della Parola e del Silenzio. *Studia Patavina*, Padova, v. 44, p. 607-620, 1997/4.

_____. La Ricerca di Dio Oggi: in dialogo tra credenti e non credenti. In: CIARDELLA, P. (org). *Fede e ricerca di Dio oggi*. Casale Monferrato: Marietti, 1999, p. 19-31.

_____. Fede e Ragione: tra Parola e Silenzio nelle Tradizioni Religiose Ebraica e Cristiana. *Humanitas*, Brescia, v. 54, p. 389-397, 1999/3.

_____. La Trinità, Fonte di Ispirazione per la Comunità dei Popoli Europei. *Il Nuovo Areopago*, Forlì, v.18, p. 25-42, 1999/4.

b) Escritos sobre Bruno Forte

ASCIONE, Antonio. Metodo ed Ermeneutica. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 29-42.

CACCIAPUOTI, Pierluigi. Sulla Cristologia di Bruno Forte. Il Verbo si fece Storia e abitò fra Noi. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 103-113.

CACCIARI, Massimo. Teologia, Filosofia, Pensiero Tragico. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 321-331.

CHIUSANO, I. A. Una Teologia ricca di Immagini e di Passioni: i saggi di Bruno Forte raccolti nei "Sentieri dell'Uno". *Famiglia Cristiana*, v. 63, n.4, p.125, 1993.

CANOBBIO, Giacomo. Un dialogo che continua. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 231-235.

CODA, Piero. Trinità come Storia. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 115-126.

CORTE, Ernesto Della. Bibbia e Cristologia. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 55-70.

DORÉ, Joseph. La Simbolica Ecclesiale di Bruno Forte. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 19-26.

FABRIS, Adriano. La Filosofia Positiva per un Nuovo Dialogo tra Filosofia e Teologia. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 297-306.

GIUSTINIANI, Pasquale. La Teologia Fondamentale della Simbolica Ecclesiale. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 255-281.

GIVONE, Sergio. Intorno al pensiero Simbolico. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 333-342.

LANGELLA, Alfonso. La Simbolica Ecclesiale di fronte alle domande della Marialogia Post-Conciliare. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 195-227.

LONGOBARDO, Luigi. In Dialogo con la Tradizione. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 71-76.

GORDO, Jesús Martínez. L'Armonia della Rivelazione in un Tempo Disarmonico. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 237-253.

MARTINI, Carlo Maria. L'interesse di un'Opera Nuova. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 11-18.

PITTA, Antonio. Egesi Bíblica e Simbolica Ecclesiale. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 43-54.

REGINA, Umberto. In Dialogo con la Filosofia. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 283-295.

RIKHOF, Herwi. Sulla Teologia della Trinità. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 127-145.

RINALDI, Giuseppe. La Domanda Etica per una Fondazione Trinitaria dell'Etica. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 185-194.

RUPNIK, Marko Ivan. L'Antropologia e l'Escatologia della Simbolica alla luce della Teologia Orientale. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 176-183.

RUSSO, Adolfo. In Ascolto dell'Altro per una Teologia Trinitaria della Rivelazione. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 77-101.

SCANZZILO, Ciriaco. Concezione Trinitária e Note della Chiesa sull'Ecclesiologia della Simbolica. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 147-165.

SCILIRONI, Carlo. Filosofia Positiva e Domandare Radicale. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 307-319.

VITIELLO, Vincenzo. Alcune Riflessioni in Margine alla Simbolica Ecclesiale. In: ASCIONE, Antonio (org). *Una Teologia come Storia*. Milano: San Paolo, 1998, p. 343-349.

c) Bibliografia Geral

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

ALFARO, Juan. *Rivelazione Cristiana*, Brescia: Queriniana, 1986.

BALTHASAR, Hans Urs von. *I Novissimi nella Teologia Contemporânea*. Brescia: Queriniana, 1967.

_____. *Gloria I: La Percezione della Forma*. Milano: Jaca Book, 1975.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 1999.

BENTO XVI. *Deus Caritas Est: Carta Encíclica do Sumo Pontífice Bento XVI sobre o Amor Cristão*. São Paulo: Paulinas, 2006.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição, rev. São Paulo: Paulus, 1995.

BLOCH, Ernest. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt, 1959.

BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo, Paixão do Mundo: o fato, as interpretações e o significado ontem e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1977.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Sinodal, 1980.

_____. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

BOULNOIS, Olivier. Analogia. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 120-123.

BRITO, Emílio. Kenose. In: LACOSTE Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 983-986.

BRUSTOLIN, Leomar A. *Quando Cristo Vem... A Parusia na Escatologia Cristã*. São Paulo: Paulus, 2001.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

COLLANGE, Jean-François. Bultmann, Rudolf. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia* São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 324-326.

COLLANTES, Justo (org). *A Fé Católica: das origens aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Lumen Christi; Anápolis: Diocese de Anápolis, 2003.

COLLINS, John J. Parusia. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*, São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p.1345-1346.

COMBLIN, José. *Vocação para a Liberdade*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1998.

COMISSÃO LITÚRGICA DO GRANDE JUBILEU. *Vinde Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

COMISSÃO TEOLÓGICA DO GRANDE JUBILEU DO ANO 2000. *Jesus Cristo: ontem, hoje e sempre*. São Paulo: Paulinas, 1996.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

DENZINGER, Henrich e HÜNERMANN, Peter. *Enchiridion Symbolorum definitionem et declarationem de rebus fidei et morum*. Bologna: Dehoniane, 1995.

SCHILLEBEECKX, Eduard. *Il Cristo: la storia di una nuova prassi*. Brescia: 1980.

ELIADE, Mircea. *Il Mito dell'Eterno Ritorno*. Roma: Borla, 1989.

FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias: (séculos I-VII)*. São Paulo: Paulus, 1995.

GADAMER, Hans Georg. *Verità e Metodo*. Milano: Fabbri, 1972.

GRESHAKE, Gisbert. Escatologia. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 620-625.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia della Liberazione*. Brescia: Queriniana, 1972.

HAMMES, Érico João. *Filii in Filio*. Porto Alegre, Edipucrs, 1995.

HEGEL, Friedrich. *Lezioni sulla Filosofia della Storia*. Firenze: Nuova Itália, 1960.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOBBSAWN, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LACOSTE, Jean-Yves. Totalmente Outro. In: Idem. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1737.

LEVINAS, Emmanuel. *Da Existência ao Existente*. Campinas: Papirus, 1986.

_____. *L'Aldilà del Versetto: Letture e Discordi Talmudici*. Napoli: Guida, 1986.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Setenta, 1988.

_____. *Altrimenti che Essere: o al di là dell'essenza*. Milano: Jaca Book, 1989.

_____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Alterità e Trascendenza*. Genova: Il Nuovo Melangono, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'Água, 1983.

MILBANK, John. Pós Modernidade. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1412-1413.

MIGNE J. P. (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. 221 v. Paris, 1841-1864.

MOLTMANN, Jüngen. *Teologia della Speranza*. Brescia: Queriniana, 1971.

_____. *O Caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *A Vinda de Deus: Escatologia Cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

MONDIN, Battista. *Dizionario dei Teologi*, Bologna: Studio Domenicano, 1992.

_____. Battista. *Os Grandes Teólogos do Século XX*. São Paulo: Teológica, 2003.

PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (dir.). *Dicionário Teológico: O Deus Cristão*. São Paulo: Paulus, 1998.

RAHNER, Karl. *Uditori della Parola*. Torino: Borla, 1967.

_____. *Curso Fundamental da Fé*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

RATZINGER, Joseph. *Escatologia: Morte e Vita Eterna*. Assisi: Cittadela, 1979.

SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SHARFFENOTH, Ernest-Albert. Bonhoeffer, Dietrich. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 320-322.

SUSIN, Luiz Carlos. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

ZILLES, Urbano. *Esperança para além da Morte*. Porto Alegre: EST, 1980.