

2

A atualidade de uma teologia como história

Muitas vezes, a Teologia é tematizada de modo a-histórico, ou seja, não procura responder às interrogações e aos desafios atuais, reduzindo o estudo sobre Deus a uma infinidade de fórmulas metafísicas. Consequentemente, torna-se desprovida de significado para os homens e mulheres de hoje. Urge, portanto, que retome sua vitalidade e relevância. Neste sentido, à luz do pensamento de Bruno Forte, procurar-se-á salientar, aqui, a importância de uma teologia pensada historicamente: uma teologia como história, através da qual a história de Jesus seja reveladora da história trinitária, podendo, também, iluminar a história dos homens e mulheres de hoje. Desta forma, buscar-se-á, em primeiro lugar, abordar os questionamentos que a História faz à Teologia, apontados pelo autor objeto desta pesquisa. Em segundo lugar, versar-se-á sobre o significado da revelação trinitária para hoje, considerando a rejeição do tempo presente às grandes narrativas e, ainda, a carência de um discurso trinitário que envolva o ser humano. Em terceiro lugar, mostrar-se-á que, para comunicar no tempo o mistério trinitário de Deus, a Teologia necessita compreender-se como consciência crítica da experiência Trinitária e perceber que está situada e nasce a partir das interrogações de determinado momento histórico. Com isto, poder-se-á, ainda, constatar a contribuição de Bruno Forte e caracterizar sua teologia como uma teologia da história. Por fim, se verá como a Cristologia, inserida numa teologia como história, ao proclamar o evento da Páscoa – evento Trinitário –, pode fazê-lo de modo que seja atual e relevante para os nossos dias, a ponto de dar esperança e transformar o nosso futuro.

2.1

A consciência histórica do presente: os questionamentos da história à teologia

Bruno Forte inicia sua primeira obra de Cristologia com a seguinte pergunta: “Que sentido tem falar de Jesus Cristo hoje?”¹ Esta pergunta é crucial para que se

¹ FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 9.

inicie uma reflexão teológica. De fato, para se apresentar um tema, qualquer que seja ele, é necessário ter presente a relevância do mesmo para a vida do ouvinte, caso contrário, não encontrará ressonância na vida do mesmo. Isto se pode intuir a partir de nós mesmos: quando alguém nos comunica algo que não é do nosso interesse, podemos até escutar por respeito à pessoa que fala, mas sua mensagem em nada irá influenciar nossa vida, pois não nos atingiu, não teve significado para nós. Assim também acontece com a Teologia. Para que verdadeiramente possa alcançar seu objetivo – que é o anúncio do Mistério Trinitário de Deus, revelado na pessoa de Jesus Cristo – ela deve, por primeiro, questionar-se acerca dos anseios profundos do seu interlocutor bem como do contexto no qual está inserido, para, assim, conseguir atingir o coração do ouvinte, possibilitando-lhe a experiência com Jesus Cristo.

A Igreja, desde o começo – seja no mundo judaico, seja na evangelização dos gregos –, anunciou o Cristo Jesus, procurando situar-se na história do seu interlocutor: para os judeus anunciou que ele é o Filho de Davi, aquele pelo qual Deus cumpre a promessa (cf. Lc 2,29-32); para os gregos tornou conhecido o “Deus desconhecido” (cf. At 17,22-23). Foi assim que o Cristianismo se expandiu ao longo da história. Jesus foi sendo apresentado como aquele que dá sentido à existência de cada indivíduo e à do povo.

Falando ao seu tempo, aberta às interrogações do mesmo, a Teologia pode ter e dar sentido para as pessoas; caso contrário, emudece e perde sua essência, que é a comunicação da experiência com Deus. Sem ter sentido para o ouvinte, pode ser comparada ao sal que se torna insosso ou à lâmpada colocada debaixo de uma mesa (cf. Mt 5,13-15), ou seja, perde a sua razão de ser. Para a Teologia falar ao seu tempo, precisa assumir a linguagem deste e a contemporaneidade. Aprendendo a linguagem dos homens, falando as palavras do tempo, ela possibilita que a novidade perene da mensagem se torne atual.² Assumindo essa linguagem, a Teologia terá que pagar um preço, que lhe é, na verdade, um desafio: carregar as situações de vida e de morte presentes na história. Isto significa trazer para si as contradições, a dramática realidade humana com seus acertos e suas quedas. Desta forma, vai perceber-se “quebrada, incompleta e peregrina”³. Compreenderá, assim, que não pode dar uma palavra polida e completa sobre o

² Cf. Id., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 9.

³ Id., *Cristologie del Novecento*, pp. 5-7.

mistério, mas deve aceitar o revelar-se de Deus na história, em obediência à Palavra, que entrou no mundo de modo inesperado e subversivo, sendo, portanto, uma palavra incompleta no caminho do encontro com Deus.

Uma teologia aberta à história significa uma teologia disposta a ouvir e a responder aos questionamentos dos homens e mulheres de seu tempo. É aquela que busca “dar razão da esperança” (cf. 1Pd 3,15) para que a mensagem cristã possa fazer sentido e ser, de fato, uma “boa-notícia”. A teologia como história deve responder às inquietações do presente, e não ficar teorizando sobre questões que ninguém formula porque estas não fazem parte da vida das pessoas. Neste sentido, deve-se olhar aquilo de positivo que tem a apologética. Esta busca responder às inquietações de um tempo histórico; é uma “palavra de resposta” da Teologia aos seres humanos. Desta forma, renunciar a isto é renunciar a um elã missionário que busca dar as razões do crer na história. O problema está no como fazer a apologética, pois deve-se perceber que o sujeito que faz as perguntas é sempre diverso. Não se pode responder a questões caducas, que mais ninguém pergunta, mas deve-se buscar descobrir o novo sujeito que pergunta e dar a ele respostas novas, criativas, para que ele possa aderir à fé. Assim, hoje, precisa-se de uma apologética que, “enfrentando as interrogações, as esperanças e as dores do tempo real”, possa contribuir para que a Teologia cumpra sua missão de “tornar significativa a palavra de salvação e motivado o seguimento”.⁴

Bruno Forte apresenta três modelos de apologética que foram constituídos historicamente.⁵ O primeiro é o da apologética da objetividade, no qual a preocupação está em defender a verdade em si diante da mutabilidade dos tempos. O que ele tem de positivo é a valorização da racionalidade moderna, do conhecer humano; no entanto, ele desqualifica a subjetividade, pois nele a verdade torna-se indiferente ao destinatário e até sem sentido para este. O segundo é o da imanência ou da subjetividade. Trata-se de uma rejeição ao primeiro, que considera o dinamismo existencial de busca à verdade, mas, por outro lado, desconsidera o ser humano no seu contexto histórico, marcado de contradições. O terceiro é o do êxodo e do advento. Surge na tentativa de manter o direito à verdade e à autenticidade da busca existencial, assumindo a concretude da história. Nele, a verdade não é independente, mas articulada com o ser humano

⁴ Id., *A teologia como companhia, memória e profecia*, pp. 10-11.

⁵ Ibid., pp. 11-14.

histórico. Este modelo faz recordar o espírito dos Padres gregos, pois apresenta a condescendência de Deus para com o ser humano, mas também a “nostalgia do Totalmente Outro”⁶.

Desta forma, percebe-se a necessidade de a Teologia estar aberta aos questionamentos que a História faz, para, assim, ser relevante para o homem e a mulher de hoje. Quando, em nossos dias, buscamos seguir esta mesma referência, procurando fixar-nos naqueles aos quais somos convidados a anunciar a Palavra de Salvação, nos deparamos com um grande desafio. Trata-se de um quadro bem complexo. Por um lado, há o ser humano “adulto”, participante de um mundo emancipado, no qual Deus torna-se desnecessário – uma alegoria que pode ser utilizada ou não. Por outro lado, há aquele desprovido de sua dignidade, imerso num mundo de fome e exclusão, repleto de desigualdades sociais.⁷ A estes diferentes mundos somos convidados a anunciar a pessoa de Cristo, que veio dar qualidade e sentido à existência humana (cf. Jo 10,10).

Ao mundo dos emancipados, a Igreja é convidada a apresentar um Deus que não desqualifica e não anula a liberdade do ser humano, mas que, ao contrário, dá a ele condições para viver plenamente a sua condição humana.⁸ A Igreja coloca-se no mundo atual, chamado de pós-moderno, como uma anunciadora da realização plena do ser humano, a qual a razão moderna não conseguiu alcançar, uma vez que só é encontrada no Deus Trino.

Forte recorda as três etapas principais do mundo dos emancipados: o nascimento e o desenvolvimento emancipatório da razão ilustrada; a dialética do Iluminismo e a emergência do pós-moderno.⁹ A emancipação da razão é o projeto da razão moderna de tornar o homem adulto, autônomo, livre de qualquer forma de tutela e sujeito da sua própria história. Este projeto com os seus expoentes (Marx no campo da Economia, Freud na Psicologia, Nietzsche na Filosofia) se mostrou insuficiente, incapaz de dar o sentido para a existência. A emancipação, que absorveu a Deus e extinguiu toda autoridade possível, se transformou historicamente em “totalitarismo; ‘o sonho de uma coisa’ termina inacabado e

⁶ Ibid., p. 12.

⁷ Estas duas realidades distintas são a preocupação de Bruno Forte ao escrever sua obra cristológica. Cf. FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 9.

⁸ Vale lembrar o texto conciliar: “a liberdade verdadeira é um sinal privilegiado da imagem divina no homem. Pois Deus quis “deixar o homem entregue à sua própria decisão”, para que busque por si mesmo o seu Criador e livremente chegue à total e beatífica perfeição, aderindo a ele”. (GS 17)

⁹ Cf. FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, pp. 15-26.

frustrado, justo quando parecia poder celebrar a realização; o iluminismo, mestre da suspeição, torna-se suspeito a si próprio.”¹⁰

A etapa posterior, chamada de dialética do Iluminismo, é a denúncia dos limites e das pretensões da razão emancipadora. Ela expõe, desmascara a pretensão humana, apontando as quedas, os limites da razão emancipadora e sua incapacidade de conciliar as contradições do real. Quem denuncia o naufrágio da pretensão do Iluminismo é o “avesso da história”, o mundo dos vencidos, daqueles que estão destituídos da sua dignidade que a utopia da razão não conseguiu realizar. São percebidas as consequências negativas a que este processo de autonomia levou quando manipulado de forma ideológica: a problemática das indústrias armamentistas, a degradação do meio ambiente e as diversas doenças, sejam elas físicas, psicológicas (depressão, esquizofrenia, suicídio) e mesmo econômicas (desemprego, inflação, desigualdade social), que ameaçam a vida dos ecossistemas, da sociedade e do próprio indivíduo.¹¹

A dialética do Iluminismo faz emergir a época chamada de pós-moderna. Esta vem caracterizar-se pelo oposto da totalidade pretendida pelo Iluminismo. Destaca-se pelo fragmento, pela fluidez, pela descontinuidade e pelo, assim também chamado, “pensamento débil”.¹² Diante desta nova realidade, a Teologia deve colocar-se com prudência e simplicidade, como recorda o Evangelho (cf. Mt 10,16). A Teologia não pode se deixar ofuscar pela sedução do projeto de emancipação, identificando o Evangelho da libertação com o sonho da emancipação, caindo num imanentismo que não dá conta da realidade transcendental da qual o ser humano é chamado a participar. Da mesma forma, a Teologia, liberta de toda presunção iluminista, deverá perceber que não precisará dizer tudo ou explicar tudo da realidade, mas, antes, é necessário que “fale de Deus como serva humilde e não como senhora, que tenda a ele como peregrina rumo à luz, guiada pela estrela da redenção aparecida na noite do tempo, sem seduções de completude e de posse”¹³.

¹⁰ Ibid., p. 18.

¹¹ Um bom estudo neste sentido encontra-se em CAPRA, F., *O ponto de mutação*, pp. 19-225.

¹² Diversos são os autores que tratam da questão da pós-modernidade. Além de Capra, já citado anteriormente, destacam-se: Zygmunt Bauman, sociólogo polonês, que apresenta a sociedade atual como “sociedade líquida”, sociedade da fluidez e da volaticidade das relações humanas em todas as suas dimensões, e o filósofo francês [Jean-François Lyotard](#), que mostra que a “condição pós-moderna” caracteriza-se pelo “fim das [metanarrativas](#)”, na qual os grandes esquemas explicativos caíram em descrédito; uma sociedade do fragmento.

¹³ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 26.

Neste sentido, Bruno Forte retoma o pensamento de Santo Tomás de Aquino que afirma a incapacidade humana de representar a Deus por meio da linguagem, uma vez que ele está além de tudo o que pensamos a seu respeito.¹⁴ E apresenta, nesta perspectiva da fragmentação na qual se encontra a sociedade atual, o Todo no fragmento, o mistério de Deus presente na vida histórica de Jesus de Nazaré, o Crucificado-Ressuscitado. Nele, a vida encontra o seu sentido. Numa sociedade em que as “diversas verdades” são postas como possibilidades, uma ao lado da outra, a Teologia cristã deverá apresentar a mensagem do Evangelho como uma proposta, capaz de dar o sentido mais profundo do significado da vida. O que proporciona a adesão à proposta do Evangelho – de fazer a experiência com Jesus – é o testemunho.¹⁵ Pelo testemunho dos cristãos, a mensagem do Evangelho pode tornar-se plausível e experimentável para os homens e mulheres de nosso tempo. Hoje, a força do testemunho vale muito mais do que discursos espetacularmente elaborados. Paulo VI já afirmava: “O homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas do que os mestres, ou então, se escuta os mestres, é porque eles são testemunhas”.¹⁶ Para que a Teologia seja, de fato, relevante para o mundo de hoje, deve estar carregada do testemunho de ousados discípulos que tenham feito uma experiência com o Senhor e estejam dispostos a espalhar no mundo esta experiência.

Ao avesso da história, há outro mundo do qual participa a maior parte da população mundial¹⁷: o mundo dos indigentes, dos explorados, dos marginalizados, oprimidos e desprezados. Estes estão nos “porões do mundo”, onde se encontram as histórias de sofrimento da humanidade. Nestes porões, a Teologia cristã é chamada a situar-se, não como espectadora, “com decisão tomada em gabinete, numa espécie de diálogo intelectual, sem comprometimento e sem paixão, mas estando dentro, no coração desta história”.¹⁸

¹⁴ S. TOMÁS DE AQUINO, S., *De ver.* 2,1 In FORTE, B., *A porta da beleza*, p. 35.

¹⁵ Ele é o componente-chave na vivência da fé, como afirma o Documento de Aparecida (cf. DAp 55).

¹⁶ PAPA PAULO VI, EN 41.

¹⁷ Segundo estimativa da FAO, órgão da ONU para a agricultura e alimentação, cerca de 842 milhões de pessoas, aproximadamente um em cada oito, sofreram de fome crônica no período 2011-13, não obtendo alimento suficiente para levar vidas ativas e saudáveis de acordo com um relatório lançado pelas agências das Nações Unidas ligadas à alimentação. Cf. <https://www.fao.org.br/fgdmaecf.asp> (acessado em 08 de maio de 2014).

¹⁸ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 27.

A Teologia deve sentir-se questionada e convocada a estar junto destes, oferecendo uma palavra de esperança à luz da ressurreição de Cristo, pois como afirmou o Concílio

as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração.¹⁹

A Teologia, desta forma, deve carregar em si todas as dificuldades por que passam os pobres como também todos os seus anseios de libertação, oferecendo-lhes uma palavra de esperança, esperança que vem de Cristo, esperança que é o próprio Cristo (cf. Cl 1,27). Uma teologia autenticamente cristã não pode subtrair-se da pergunta angustiante dos que sofrem: “Se Deus é bom e justo, por que existe o mal?”. Uma teologia que queira se fazer, no mínimo, plausível, nos dias atuais, deverá questionar-se:

de que maneira falar de um Deus que se revela como amor, numa realidade marcada pela pobreza e pela opressão? Como anunciar o Deus da vida a pessoas que sofrem uma morte prematura e injusta? Como reconhecer o dom gratuito de seu amor e de sua justiça a partir do sofrimento do inocente? Com que linguagem dizer aos que não são considerados como pessoas que eles são filhas e filhos de Deus?²⁰

Da resposta a estes questionamentos depende a credibilidade da Teologia no mundo dos pobres e sofredores. O ateísmo, principalmente através de Nietzsche, apresentou uma resposta ao questionamento do amor de Deus frente ao sofrimento humano através da negação de Deus. Outros apresentaram um Deus que permite o mal em vista de um bem, como é o caso de Jó: “Eu sei que meu Defensor está vivo e que no fim se levantará sobre o pó: depois do meu despertar, levantar-me-á junto dele, e em minha carne verei a Deus.” (Jó 19,25-26) ou o do próprio santo Tomás de Aquino: “O Deus Todo-poderoso não permitiria de modo algum que houvesse qualquer mal em suas obras, se não fosse bastante poderoso e bom para fazer o bem do próprio mal”²¹. No entanto, precisamos ter claro que qualquer resposta que leve a uma atitude de resignação diante do mal no mundo “é, no fundo, a abdicação diante da tarefa de mudar a injustiça do mundo.”²²

¹⁹ GS 1.

²⁰ GUTIÉRREZ, G., *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, p. 14.

²¹ S. TOMÁS DE AQUINO, S., *Suma teo.*I, parte I, qu. 22, art.2. p. 443.

²² FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 24.

A resposta da Teologia a estes questionamentos deverá fazer memória do grito angustiante de Jesus na cruz: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonastes?” (Mc 15,34). Deve trazer à tona o desconcertante escândalo da cruz, que revela o abandono do Cristo pelo Pai. O Deus experimentado e invocado pelo Crucificado é o *Eli*; “não é a invocação cálida e afetuosa, que seria expressa pelo termo *Abbá*, mas o nome divino pronunciado com ‘temor e tremor’.”²³ No grito de Jesus, ressoa o clamor de todos aqueles que sofrem, de todos os sofredores da história. O crucificado assume o sofrimento humano em sua radicalidade, experimentando-o em comunhão com todos os crucificados da terra. O grito angustiante de Jesus, no entanto, não é um grito desesperado, uma vez que termina na atitude de confiança na fidelidade do Pai, como nos apresenta o texto de Lucas: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46). Na cruz, Jesus se faz solidário com o sofrimento de todos os sofredores da terra. O Pai também se manifesta solidário com este sofrimento, uma vez que seu sofrimento corresponde ao sofrimento do Filho, pois “Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único” (cf. Jo 3,16). Na cruz de Jesus, o Pai também sofre e o faz de modo ativo. Ele une-se na cruz do seu Filho à dor humana, assumindo em si o sofrimento:

Contra a resignação fideísta e a rebelião atéia, o Deus crucificado torna o homem capaz de um sofrimento ativo, de um sofrimento vivido na comunhão com todos os desolados da terra e em oblação ao Pai, que o acolhe e lhe confere o valor. Assim, a história dos sofrimentos do mundo é transformada na história do amor do mundo.²⁴

Bruno Forte mostra, desta forma, que a Teologia, radicada na memória do Crucificado, pode oferecer uma palavra de esperança a todos os sofredores da história, pois revela a história de um Deus que não é distante do sofrimento humano, mas que, ao contrário, assume em si mesmo este sofrimento. E mais do que dar uma palavra, uma teologia atenta à história da humanidade e à de Jesus vai ser uma presença junto àqueles que sofrem, conforme afirma Gustavo Gutiérrez: redescobrimo a “caridade como centro da vida cristã”, a Teologia “aparece não como inteligência da mera afirmação – e quase recitação – de verdades, porém de um compromisso, de uma atitude global, de uma posição diante da vida.”²⁵ Fazer teologia, neste sentido, é assumir uma postura de vida que

²³ Ibid., p. 25.

²⁴ Ibid., p. 27.

²⁵ GUTIÉRREZ, G., *Teologia da Libertação*, p. 19.

se comprometa em favor dos menos favorecidos da história. A partir desta perspectiva, apresentada por Gutiérrez e retomada no pensamento de Bruno Forte, somos convidados a reconhecer os rostos daqueles que sofrem – de forma especial em nosso continente, assolado por desigualdades e sofrimentos de todo tipo²⁶ – como também a ser uma presença solidária que contribua para a transformação do mundo. “Só levando a sério a dor humana, o sofrimento do inocente, e vivendo sob a luz pascal o mistério da cruz no meio desta realidade, será possível evitar que nossa teologia seja um ‘discurso vazio’ (Jó 16,3)”²⁷.

2.2

O significado da revelação trinitária para hoje

Como visto um pouco antes, o anúncio do Deus cristão deve ser realizado de modo tal que apresente ao ser humano um Deus que se faz próximo, amigo e companheiro, e que não fere de modo algum a liberdade do ser humano, mas que, ao contrário, a fortalece, para que este seja capaz de empenhar-se pela transformação do mundo a fim da superação do mal e dos sofrimentos. Anunciar o Deus de Jesus Cristo é oferecer ao ser humano o fundamento da sua existência, que faz com que o mesmo se posicione diante do mundo com coragem e audácia, percebendo o seu valor e sua missão e empenhando-se em vista desta. O anúncio precisa ser dotado de uma fundamentação, de uma argumentação lógica, para que

²⁶ Uma grande contribuição, neste sentido, foi dada pela V Conferência do Episcopado Latino-americano, ao apresentar os rostos dos sofredores do nosso tempo: “Entre eles, estão as comunidades indígenas e afro-americanas que, em muitas ocasiões, não são tratadas com dignidade e igualdade de condições; muitas mulheres são excluídas, em razão de seu sexo, raça ou situação sócio-econômica; jovens que recebem uma educação de baixa qualidade e não têm oportunidades de progredir em seus estudos nem de entrar no mercado de trabalho para se desenvolver e constituir uma família; muitos pobres, desempregados, migrantes, deslocados, agricultores sem terra, aqueles que procuram sobreviver na economia informal; meninos e meninas submetidos à prostituição infantil, ligada muitas vezes ao turismo sexual; também as crianças vítimas de aborto. Milhões de pessoas e famílias vivem na miséria e inclusive passam fome. Preocupam-nos também os dependentes de drogas, as pessoas com limitações físicas, os portadores e vítimas de enfermidades graves como a malária, a tuberculose e HIV-AIDS, que sofrem a solidão e se vêem excluídos da convivência familiar e social. Não esquecemos também os seqüestrados e os que são vítimas da violência, do terrorismo, de conflitos armados e da insegurança na cidade. Também os anciãos que, além de se sentirem excluídos do sistema produtivo, vêm-se muitas vezes recusados por sua família como pessoas incômodas e inúteis. Sentimos as dores, enfim, da situação desumana em que vive a grande maioria dos presos, que também necessitam de nossa presença solidária e de nossa ajuda fraterna.” (DAP 65).

²⁷ GUTIÉRREZ, G., *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, p. 166.

não venha a incorrer no risco de se opor Deus e ser humano, afirmando a um em detrimento do outro, mas que, ao contrário, mostre Deus como sentido para a existência humana e capaz de fundamentar a ética.²⁸

Na aproximação e na relação entre fé e razão há um enriquecimento mútuo.²⁹ Não se trata de uma confluência na qual cada uma perderia aquilo que lhe é próprio, mas, antes, onde são solidárias na sua reflexão sobre o outro³⁰. Ambas tratam do Absoluto que se impõe ao ser humano como realidade a ser acolhida pelo mesmo. Neste sentido, a Teologia se relaciona de forma amigável com a Filosofia e vice-versa, uma vez que ambas tentam dizer uma palavra sobre a realidade última de todas as coisas.

Ter fé sem portar, concomitantemente, a racionalidade é cair em um fundamentalismo, postura que a Igreja, desde os seus primórdios, não assume. Desde os primórdios do Cristianismo se percebe a necessidade de se dialogar com a Filosofia. Atesta este fato o trabalho dos Santos Padres que, reivindicando a razão, conseguiram superar os erros das religiões pagãs, chegando, ainda, a apresentar o Cristianismo como uma filosofia verdadeira. Na Filosofia, os Padres encontraram as “sementes do Verbo”, a presença de raios da Verdade que ilumina a todos.³¹

Retomando a tradição patrística, a Igreja afirma que somente o mistério do Verbo que se fez carne pode esclarecer o mistério do próprio homem (cf. GS 22). Tal afirmação não diz respeito a uma sobreposição de fé e razão, mas à

²⁸ Sobre esta questão aprofundar em: FORTE, B., *Um pelo outro: por uma ética da transcendência*. Nesta obra o autor busca fundamentar, perpassando vários teóricos, que a ética carece de Deus, do Transcendente para se autojustificar. O bem, no qual a ética se empenha, é o próprio Absoluto, e este Absoluto é Deus. É o próprio Deus o sustento e o fundamento do bem, na medida em que se oferece ao ser humano, se dá a experimentar a este no amor, de forma tal a permitir que este também seja capaz de amar aos demais. Sobre esta capacitação do amor ver MACHADO, R. S. Amor/Ágape e Serviço/diaconia nos escritos joaninos. In *Revista eletrônica espaço teológico*, pp. 95-109.

²⁹ Neste sentido, é de grande ajuda a reflexão de Emerich Coreth. Ele ensina que razão e religião estão relacionadas entre si, embora não se confundam. O que elas têm em comum é a valorização do “todo” do mundo e da vida humana. A religião contém em si uma compreensão transcendente do homem no todo da realidade, ainda que de modo irrefletido. Embora não se trate de uma doutrina, mas de uma forma de vida, ela traz, implicitamente, uma visão de totalidade do mundo, da vida e da relação com Deus. A Filosofia, por sua vez, também não está preocupada com particularidades, mas com a-totalidade da realidade, com o fundamento único e último que tudo envolve e sustenta. Cf. CORETH, E., *Deus no pensamento filosófico*.

³⁰ Cf. FLORY, M. In FORTE, B.; GIORELLO, G., *Dove fede e ragione si incontrano?*, pp. 5-13.

³¹ Sobre o diálogo com a Filosofia como também sobre o termo “sementes do Verbo” consultar em S. JUSTINO DE ROMA. *I e II Apol.*

necessidade de uma interpelação mútua a fim de que, unidas, possam chegar ao conhecimento da Verdade.

A *Carta encíclica Fides et Ratio* mostra claramente que a relação entre Teologia e Filosofia é necessária.³² Evidencia que ambas estão direcionadas à busca da Verdade, cada qual segundo o seu modo. A Filosofia busca a Verdade através da reflexão crítica, aberta ao universal. Ela examina a estrutura do conhecimento e da comunicação pessoal, como as várias formas e funções da linguagem. A Teologia, por sua vez, busca esta mesma verdade, à qual ela escuta na fé, e a articula racionalmente; para tal, necessita da Metafísica, que, de sua parte, necessita da fé para descobrir os horizontes aos quais, sozinha, não consegue chegar. Embora autônomas, ambas necessitam de articulação entre si.

A mesma encíclica afirma que cada ser humano é um filósofo enquanto busca o sentido último das coisas. Neste sentido, o ser humano que busca a Verdade, busca encontrar-se na radicalidade da sua existência com o Mistério de Deus. A Filosofia é como que o caminho, a condição necessária para o conhecimento de Deus. Ela é propedêutica e, ao mesmo tempo, necessária para a acolhida da revelação de Deus. É por meio dela que a Teologia pode apresentar ao mundo os seus conteúdos, como, por exemplo, a Santíssima Trindade, a criação, a graça, a união hipostática. Mas não qualquer filosofia e sim a metafísica, ou seja, a filosofia enquanto busca da totalidade da existência. A Metafísica é a filosofia que entende o ser humano como ser capaz de transcender os dados empíricos e chegar a uma verdade, algo de absoluto e definitivo. É a Metafísica, neste sentido, a instância última da unificação do saber e do agir humano, fazendo-os todos convergir para o mesmo fim e sentido definitivo. A Filosofia, ao abandonar a Metafísica, possibilitaria as funções instrumentais da razão, tornando-se não apenas imprópria, mas errônea, pois se esquivaria de sua função primordial. A Metafísica é para a Filosofia como que a sua alma, uma vez que trata daquilo que é primordial ao pensamento filosófico – a verdade última de todas as coisas, o fundamento que poderia não só trazer a unidade perdida no saber, como também corrigir alguns comportamentos errados difusos na sociedade.

Percebe-se, como ensina Bruno Forte, que não é a razão, o conhecimento, o inimigo da fé, mas, antes, a ignorância.³³ A razão conduz à busca da verdade, do

³² PAPA JOÃO PAULO II, *FR*.

³³ Cf. FORTE, B., *Dove fede e ragione si incontrano?*, pp. 40-41.

conhecimento, a fim de servir o ser humano e obter maior qualidade de vida para todos. A ignorância leva o ser humano a cair nas armadilhas do cientificismo, na presunção de resolver tudo com a ciência ou de tudo reconduzir a esta, tendo-a como norma ou valor absoluto, conforme foi a pretensão do Iluminismo. A razão buscou sua emancipação pretendendo manter-se distante de qualquer ingerência da religião. Esta foi a pretensão da Modernidade, que outorgou o reconhecimento da razão como adulta e capaz de explicar tudo. Rechaçou o valor da religião e a questão de Deus. Neste sistema, Deus é pensado como um opositor da realização do ser humano, que o impede de agir livremente e possuir autonomia. Há a pretensão de uma ciência “pura” livre de toda interferência da religião ou de outra esfera, pensadas como alienantes.

Em nossos dias percebe-se, contudo, a ilusão da pretensão iluminista. Basta constatar os resultados negativos e devastadores do Iluminismo, como: as duas guerras mundiais e os horrores do nazismo e do fascismo, que dizimaram milhares de pessoas; do comunismo, que, em vista do coletivo, desconsiderou o ser humano; e do capitalismo liberal, que é um dos fatores determinantes da manutenção e do crescimento da pobreza e da miséria no nosso planeta. Observa-se uma desilusão global, que fez emergir o que muitos chamam, hoje, de pós-modernidade. Esta tem como característica principal a desilusão acerca das “luzes” absolutas da razão moderna, expressadas de modo paradigmático nas verdades totalizadoras das ideologias. Vigora, na mentalidade hodierna, a crença de que é impossível para o homem alcançar a verdade e de que não existe uma verdade única e universal. Vive-se uma cultura do relativismo, na qual a verdade é relativizada. Em se tratando da questão de Deus, tanto se busca respeitar a variedade de formas de se acreditar em Deus, como também as de contestá-lo ou mesmo de ser indiferente a esta questão. Não se busca uma verdade última; ao contrário, esta é contestada.³⁴ Mas deve-se perceber que neste relativismo há uma verdade que se apresenta como dogmática: a necessidade, presente na sociedade, das referências a Deus, em vista de salvaguardar o direito dos não-crentes ou da pluralidade das formas de crer. Cai-se num dogmatismo, no qual se acredita ter a

³⁴ Charles Taylor mostra, com o conceito de “humanismo fechado”, o fechamento para a questão de Deus, consequência, segundo ele, de uma mudança do quadro interpretativo da realidade no qual a questão da totalidade da existência não é mais pensada. Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, pp. 633-696.

posse de um definitivo conhecimento da razão, no qual todo o resto é considerado superado, tudo é relativo, inclusive a questão de Deus.³⁵

Neste novo horizonte, a fé cristã é convocada a manifestar o fundamento da atividade da fé, do esforço da caridade e da perseverança da esperança em Cristo Jesus (cf. 1Ts 1,3), portando consigo o valor da razão humana, mas tendo diante de si os limites desta mesma razão, quando absolutizada. Cabe à Teologia o esforço para que o Dogma cristão – a verdade sobre Deus – seja expresso com a devida coerência e de forma inteligível na contemporaneidade, de forma a suscitar adesão e provocar uma transformação no indivíduo e no mundo no qual está inserido. Mas é necessário levar em conta que,

numa época tentada pela renúncia aos horizontes capazes de dar fundamentação e sentido (...) não basta que a verdade seja proposta pela argumentação lógica, nem que o bem seja ordenado pelo imperativo ético. É necessário que ambos se mostrem com rosto atraente e amável, porque é só o amor que move e convence.³⁶

O discurso coerente, dotado de sentido e capaz de criar uma postura ética do ser humano no mundo só obtém seu propósito se for carregado de beleza, de atração. As “grandes narrativas” e as “filosofias da práxis”, por mais que possam ter em si coerência e verdade, mostram-se em dificuldade para atrair e dar significado para a existência. É preciso, então, redescobrir aquilo que possibilita a atração e faz com que o discurso se encha de significado. É neste sentido que Bruno Forte desenvolve sua reflexão sobre a Beleza. Para ele, só o belo é capaz de atrair e de dar significação. Desta forma, Bruno Forte desenvolve o tema da beleza, relacionando-o com a questão de Deus e considerando a reflexão de vários pensadores. Relaciona a beleza, seja com a Palavra de Deus, seja com os sacramentos, como que veículos para nos inserir na beleza divina.³⁷ Segundo o autor, mais do que nunca é necessário que o Cristianismo recupere, com vigor, a centralidade e a relevância do belo. E isto pode ser conseguido pela apresentação do Deus que se fez homem. Nele, o mistério se oferece na fragilidade do fragmento; Deus se faz próximo ao homem sem, com isto, perder a sua transcendência. A gratuidade do advento do Eterno no tempo leva a perceber a beleza de Deus.

³⁵ Cf. PAPA BENTO XVI, p., *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, pp. 39-55.

³⁶ FORTE, B., *O caminho da beleza*, p. 5.

³⁷ Isto se vê, sobretudo, nas seguintes obras: FORTE, B., *A porta da beleza*; Id., *O caminho da beleza*; Id., *L'acqua della vita*.

Somos chamados, no tempo presente, a apresentar o Cristo, que não é somente o verdadeiro e justo, mas também o belo pastor, como se verifica em João 10,11.14, no seu sentido original grego. Apresentar Aquele que possui a beleza do amor, capaz de conquistar. Apresentar o Cristo não de forma a excluir a ortodoxia ou a ortopraxis, mas de modo a sintetizá-las na filocalia, no amor à beleza:

Para o anúncio da boa-nova, isso significa que já não basta testemunhar a alteridade de Deus, a transcendência do bem e da verdade em relação ao mundo, obrigação de fato necessária e preciosa em muitas épocas: é necessário testemunhar também sua beleza. [...] É necessário mais do que nunca, propor a verdade amável, o bem atraente, o escândalo fascinante e ao mesmo tempo inquietante da humanidade de Deus.³⁸

O anúncio da boa nova implica, então, redescobrir a beleza capaz de proporcionar a verdade que salva e o bem que liberta. Na sociedade do fragmento, que renuncia aos horizontes globais de sentido, somente a beleza será capaz de propor um caminho no qual vale a pena viver e conviver e esta beleza é encontrada, sobretudo, na contemplação do Crucificado. É na contemplação deste fragmento, de Jesus de Nazaré, que se pode encontrar a Beleza do Todo e aderir a ela. Na sociedade do fragmento somos convidados a apresentar o fragmento que possui a beleza capaz de trazer o significado de toda a vida, o fragmento que carrega o Todo. Apresentar um caminho possível, fecundo e capaz de dar, aos fragmentos diversos, o seu sentido. No Crucificado, ouvimos ressoar forte em nossos corações o convite do Fragmento que nos leva ao Todo: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6).

No Verbo encarnado se manifesta a beleza de Deus, que criou tudo belo (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31). A beleza presente na criação dá-se, sobretudo, no ser humano coroado de glória e de beleza (cf. Sl 8,6). O ser humano é chamado a participar da beleza de Jesus Cristo, que é a imagem de Deus (cf. Cl 1,15). Quem O aceita na fé, torna-se imagem Dele, deixando o homem velho e se renovando à imagem do seu Criador (cf. Cl 3,9b-10), assumindo a imagem do Filho, à qual fomos predestinados (cf. Rm 8,29). Em nossa condição terrena temos a imagem de Adão, mas deslumbramos a imagem do homem celeste que teremos em Cristo. O primeiro foi alma vivente; o segundo é espírito que dá a vida (cf. 1Cor 15,45-

³⁸ Cf. FORTE, B., *O caminho da beleza*, p. 13.

49). O primeiro homem, contudo, não é desmerecido, uma vez que é figura daquele que há de vir (cf. Rm 5,14).³⁹ Assim, o ser humano é criado a partir da beleza do Verbo e em vista desta beleza. O ser humano é belo no Belo, por meio do qual tudo foi feito. “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,3). O Verbo é o Belo e tudo aquilo que requer a beleza está presente Nele⁴⁰. Na beleza do Verbo eterno, que, para nós e para a nossa salvação, desceu dos céus e se encarnou, está o caminho para o encontro com Deus. Ele é o belo pastor que reúne as ovelhas em um só rebanho (cf. Jo 10,11). Ele não é somente a Verdade e o Bem. É, ainda, a Beleza que salva. É belo conhecê-Lo, é belo amá-Lo, é belo estar na Sua companhia, contemplando a Sua presença (cf. Mt 17,4).

Bruno Forte aponta que é, sobretudo, na hora pascal que se percebe a Beleza do Verbo encarnado. Segundo ele, é no Homem das dores que se entrega por amor a nós que se deslumbra a beleza. Naquele diante do qual as pessoas cobrem o rosto (cf. Is 53,3), contempla-se o mais belo dos filhos dos homens (cf. Sl 45,3). Há no Crucificado a Beleza que atrai. “O rosto da verdade e do bem que mais pode atrair é o da beleza humilde do amor crucificado.”⁴¹ Desta forma, se percebe que não se trata de uma mera estratégia de sedução, de elaboração de um discurso que convença pelas forças das palavras, mas, antes, se trata de apresentar o rosto Daquele que verdadeiramente assumiu a vida humana com seus sofrimentos por amor a nós, pois “Cristo não é somente a verdade e o bem: ele é também a beleza que salva”.⁴² Beleza esta que atrai por refletir o amor. O amor é o fundamento da atração última do belo. O belo seduz no amor. Logo, percebe-se que a beleza do Crucificado está no seu amor, seja para com o Pai, seja para conosco.

Bruno Forte baseia sua reflexão sobre a beleza na sua relação com o mistério, sobretudo a partir de Santo Agostinho. Toda a reflexão de Agostinho parte da relação dos temas do Deus Trindade e do belo, que considerava intimamente conexos.⁴³ A beleza adquire um caráter pessoal e dialógico. É o “Tu” que ele ansiosamente procurava e, por fim, encontrou:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me

³⁹ Assim exprimia Tertuliano: “Naquilo que se exprimia no barro, era pensado Cristo que devia fazer-se homem” In GS 22, nota 20.

⁴⁰ Cf. S. TOMAS DE AQUINO, S., *Suma teol.* I, parte.1 qu.39, art.8. p. 635.

⁴¹ FORTE, B., *O caminho da beleza*, p. 15.

⁴² *Ibid.*, p. 26.

⁴³ Cf. *Id.*, *A porta da beleza*, p. 11; *Id.*, *O caminho da beleza*, p. 32.

sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz.⁴⁴

A beleza, em Agostinho, é Alguém e não uma coisa. É Aquele que está presente em tudo e que fundamenta a existência da beleza de todos os seres e, por isso mesmo, transcende a toda a realidade criada. É a beleza sempre antiga e sempre nova. É o Eterno, o Absoluto. É o Outro que atinge nossa audição, visão, olfato e tato e faz-se percebido e experimentado por nós. Em Agostinho, percebe-se a possibilidade de trilhar um caminho da beleza em direção à Beleza, do penúltimo ao Último, que, por sua vez, dá o fundamento e o sentido de toda beleza. A beleza das coisas criadas remete a uma Beleza que as transcende.⁴⁵ Este caminho da beleza para a Beleza, do penúltimo ao Último, é possível por meio do amor. É o amor que os une. A força da beleza que nos atrai é o amor, pois amamos apenas o que é belo.⁴⁶

Agostinho ensina que na Trindade se encontra a beleza perfeita, sublime – a beleza última de todas as coisas: “Na Trindade encontra-se a fonte suprema de todas as coisas, a beleza perfeita, o gozo completo”.⁴⁷ No Deus Trino se encontra a perfeição da beleza, na qual a beleza das criaturas encontra sua origem. E esta Beleza de Deus que atrai à contemplação é a Beleza do amor, pois Deus é amor (1Jo 4,16). Agostinho frisa: “O amor, porém, supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor.”⁴⁸ Pai, Filho e Espírito Santo revelam sua beleza: o amor.

Neste sentido, a beleza, em Agostinho, adquire um caráter pessoal. Trata-se do próprio Deus, que se relaciona entre si nas três pessoas divinas e que se faz dialogal com o ser humano. Este diálogo ocorre porque a Beleza eterna desce ao nosso mundo e se faz carne, tornando-se acessível aos sentidos do ser humano, a fim de que este possa ser abraçado e arrebatado à Beleza suprema.⁴⁹

⁴⁴ S. AGOSTINHO, *Conf.*, X,27,38, p. 295.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, X, 6,9.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, IV, 13,20.

⁴⁷ *Id.*, *A Trin.* VIII,8,12.

⁴⁸ *Ibid.*, VIII,10,14.

⁴⁹ Cf. FORTE, B., *A porta da beleza*, p. 22.

Neste mesmo sentido é que Bruno Forte desenvolve a beleza do Amor na pessoa de Jesus de Nazaré, pelo qual nos foi revelado o amor do Deus Trindade por nós. Ele é o belo pastor que nos vem conduzir para a Beleza do Deus Trino.

Bruno Forte reconhece a dificuldade de se formular a doutrina trinitária de forma a ser inteligível pelos próprios crentes e que, embora esta seja o coração da doutrina cristã, é difícil de ser compreendida. Isto já havia sido percebido por Rahner, o qual afirmava que já existiu e existe, de modo pontual, uma mística trinitária no seio da Igreja que necessita ser ampliada para toda a Igreja, de forma a se tornar concreta na realidade dos cristãos.⁵⁰ Rahner defendeu a necessidade do dogma trinitário ser evidenciado não só no catecismo escrito, mas também na vida de cada cristão. Afirma que os cristãos, “não obstante toda a sua profissão ortodoxa da Trindade, na sua vida cotidiana são quase que exclusivamente “monoteístas”⁵¹. Afirma, ainda, que a literatura teológica e espiritual, em geral, desconsidera a Trindade, de forma que se o dogma Trinitário fosse porventura retirado da Igreja, não alteraria em nada tal literatura. E acrescenta que tudo isto foi influenciado, sobretudo, pela separação nos dois tratados “De Deo Uno” e “De Deo Trino”.⁵²

Bruno Forte, na sua obra sobre o Deus Trino, faz o seguinte questionamento: “Será um Deus cristão o Deus dos cristãos?”⁵³ Esta pergunta bem instigante nasce, segundo o próprio autor, do modo como muitos cristãos representam o seu Deus. A grande parcela dos cristãos, nas suas representações de Deus, não tem uma imagem clara do Deus Trindade, tendo uma ideia muito abstrata de Deus ou mesmo identificando Deus somente com a pessoa de Jesus, fazendo uma confusão entre o Pai e o Filho. Muitos, ingenuamente, oram a um Deus impessoal, sem nome, que parece, muitas vezes, longínquo. Outros, ainda identificando o Pai e o Filho como uma espécie de modalismo, oram ao “Pai Jesus”. Muitos nem sequer sabem da pessoalidade do Espírito Santo. Certamente, nem acreditam que seja Deus. Com isto, percebe-se que as orações realizadas pela maioria dos cristãos não são feitas, conforme a tradição, ao Pai, pelo Filho, no Espírito, achando os mesmos até estranha oração de tal tipo. Neste sentido, a reflexão sobre a teologia

⁵⁰ Cf. RAHNER, K., *O Deus trino como fundamento originário e transcendente da história da salvação*, In *MS II/I*, pp. 284-285.

⁵¹ *Ibid.*, p. 285.

⁵² *Ibid.*, pp. 285-292.

⁵³ FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 11.

trinitária se faz mister em nosso tempo. Mostra-se urgente a apresentação do Deus uno e trino, revelado por Jesus Cristo, a partir da escuta do Evangelho; e, a partir da contemplação do Evangelho do Crucificado-Ressuscitado, os cristãos são convidados a se relacionar com o Pai, por meio do Filho, sob a orientação do Espírito: “Se me pedirdes algo em meu nome, eu o farei. Se me amais, observareis meus mandamentos, e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre” (Jo 14,14-16). Trata-se de recuperar a dimensão experiencial que deve suscitar a Teologia, convocando Teologia e espiritualidade a se integrar, partindo da perspectiva trinitária.

Percebe-se que, muitas vezes, tanto a Teologia quanto a espiritualidade, salvo algumas exceções, têm dificuldade de se articular e de se pautar a partir do centro da fé e da vida cristã, que é o Mistério Trinitário, conforme ensina a Igreja (CIC 234) e já destacado por Rahner. Assim, o dogma central do Cristianismo se faz dispensável para muitos, de forma que não se percebe incidência alguma do dogma na prática da vida cristã, como ilustrado por Kant: “Da doutrina da Trindade, tomada ao pé da letra, é absolutamente impossível tirar alguma coisa para a prática, mesmo julgando compreendê-la, quanto mais se nos damos conta de que ela supera qualquer conceito que dela possamos ter”.⁵⁴ Além do distanciamento do dogma trinitário em relação à moral, que ainda não foi superado, há um distanciamento entre o dogma trinitário e os outros tratados teológicos, quer se trate das reformulações de tratados antigos, quer das novas formulações teológicas, como a teologia narrativa, política ou a da libertação⁵⁵. Urge repensar a Teologia a partir do centro da fé cristã, da revelação histórica do Deus Trindade em Jesus de Nazaré. E, neste sentido, Bruno Forte aponta a esperança:

Não é exagerado afirmar que estamos ainda diante de um exílio da Trindade, que a distancia da teoria e da práxis dos cristãos. Mas é, talvez, esse mesmo exílio que faz experimentar a nostalgia e motiva a beleza de um reencontro da “pátria trinitária” na teologia e na vida...⁵⁶

Perceber a distância entre o dogma trinitário e a Teologia, a espiritualidade e a ética cristã, deve nos impulsionar a uma nova experiência de Deus, observando

⁵⁴ KANT, I., *Il conflitto delle facoltà*, p. 47 In FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 11.

⁵⁵ Cf. FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 12.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

que toda a nossa história, pessoal e humana, se desenrola “em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo”. A partir deste novo encontro com o Deus Trino, Teologia, espiritualidade e ética vão redescobrir a beleza do Deus próximo, revelado em Cristo, e caminhar rumo ao dia em que toda a história se findará no “Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”.

Para tal, caberá estar atentos à revelação histórica de Deus, ao Advento de Deus na história humana, que tem seu cume na “inaudita humanidade de Deus, que nos é revelada em Jesus Cristo”.⁵⁷ Sondar os mistérios de Deus, a partir do movimento do Verbo que se fez carne, assumindo em tudo a condição humana, menos o pecado (cf. Hb 4,15). Falar de Deus a partir da experiência de proximidade do Deus que fez, de nossa história, história de salvação.

2.3

A Teologia como consciência crítica da experiência trinitária

Se, por um lado, hoje se percebe a importância de a Teologia retomar a centralidade da vida cristã, que é o mistério trinitário, explicitando-o de modo belo e atraente, sem com isto desprovê-lo da racionalidade, por outro lado, torna-se evidente que, muitas vezes, a Teologia foi pensada numa objetividade clássica que a cristalizou de tal modo que se tornou “estranha ao seu próprio tempo, não incisiva para a vida nem relevante para a história.”⁵⁸ Esta objetividade deu margem ao biblicismo positivista: “Só a Escritura”, que não dá espaço à tradição normativa da Palavra de ser vitalmente transmitida nos diversos contextos e realidades. Contudo, não somente a concepção objetivista se mostrou incapaz de elaborar uma verdadeira teologia trinitária, mas também a concepção subjetivista, que surgiu como resposta ao objetivismo e foi pensada no primado da subjetividade moderna. Esta concepção entende o advento de Deus como uma dimensão do êxodo humano, do pensamento que reduz Deus à história, como se o ser humano pudesse explicar e capturar a Deus pela racionalidade.⁵⁹ Nela, a

⁵⁷ Ibid., p. 13.

⁵⁸ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 180.

⁵⁹ Cf. Ibid., p. 180. As categorias advento e êxodo são apresentadas de forma mais aprofundada no capítulo segundo deste trabalho.

verdade é reduzida ao primado da práxis. Não há espaço para o mistério em si mesmo.

Na perspectiva de superação destas duas concepções, desenvolveu-se uma terceira, como razão histórica que mantém aberta a circularidade sujeito-objeto. Nesta, o advento não é reduzido à racionalidade, nem fica distante da subjetividade humana, tornando-se alheio a esta realidade, mas, antes, a razão humana é valorizada como “lugar de escuta, aberta à novidade impensável do vir de Deus”. Percebe-se o advento como um voltar-se de Deus para o homem para um “colloquium salutis”. Aqui, êxodo e advento realizam-se sem disputa ou eliminação um do outro, mas, ao contrário, são de tal modo conexos que um dá sentido ao outro: o êxodo morre em suas absolutizações e se abre ao futuro; o advento torna-se “fonte inexaurível de inquietude e alegre novidade da existência”.⁶⁰

Bruno Forte apresenta dois modos de fazer uma teologia como razão histórica, que respeite tanto o advento de Deus quanto o êxodo humano: a narratividade e a analogia.⁶¹ A narratividade permite que o advento seja colocado de modo sempre novo na história e que o dado fontal testemunhado pela Escritura seja expresso no presente sem se deixar capturar por ele. É neste sentido que necessita da analogia. A analogia garante a circularidade entre sujeito e objeto, na medida em que, confrontando o diverso, mantém aquilo que é distinto, percebendo seus pontos de comunicabilidade. A narratividade e a analogia expressam melhor aquilo que acontece entre Deus e nós: Deus vem ao nosso encontro e permite que o experimentemos, porém esta experiência não é capturável por nós, de modo que a possamos dominá-la: ao contrário, Deus, vindo ao nosso encontro, permanece o Outro a ser descoberto e experimentado.

A Teologia busca expressar através de palavras a consciência da experiência do encontro entre o êxodo divino e o advento humano. Trata-se da tentativa de narrar a história de Deus que ama a si mesmo, enquanto o ser de Deus é comunitário, Pai, Filho e Espírito Santo, e que ama a toda a humanidade, conforme se evidenciou no evento pascal, de modo que “não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados” (1Jo 4, 10). Desta forma, a Teologia

⁶⁰ Ibid., p. 181.

⁶¹ Cf. Ibid., pp. 181-183.

está continuamente voltada para o mistério pascal de Cristo, para que possa comunicar à humanidade o amor de Deus. De fato, ela

narra a história do amor do Pai e do Filho e do Espírito Santo, entre si e para com o mundo, tal como se manifestou no evento pascal, a fim de fazê-la comunicativa e contagiosa a inumeráveis e humildes histórias dos homens, marcadas pela fadiga de amar.⁶²

Na contemplação da Trindade, que se manifesta de modo especial no evento pascal, a Teologia contempla aquilo que é sua inspiração e é chamada a comunicar: o Amor. O mistério trinitário de Deus é mistério de amor que se ama mutuamente, pois o amor “supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor.”⁶³ Deus é, portanto, o amor. Amor que é doador, amor que é recebido e amor que circula entre o Amante e o Amado.

Perscruta assim, nas profundidades do mistério, a eterna fontalidade do amor na figura do Pai, princípio sem princípio, gratuidade pura e absoluta, que a tudo dá início no amor e não se detém sequer diante da dolorosa rejeição da infidelidade e do pecado. E, lado a lado do eterno Amante, a teologia narra acerca do Filho, o eternamente Amado, a pura acolhida do Amor, que nos ensina que divino não é somente dar, mas também receber, e, com sua vinda na carne, genuína “existência acolhida” e vivida em obediência filial, nos torna capazes de dizer o sim da fé na iniciativa da caridade de Deus. Com o Amante e o Amado, a teologia contempla a figura do Espírito, que a um e outro une no laço do amor eterno e a ambos abre ao dom de si, ao generoso êxodo da criação e salvação: ex-tase de Deus, o Espírito vem libertar o amor, torná-lo sempre novo e irradiante.⁶⁴

A Teologia, neste sentido, nasce como consciência histórica do amor que circula em Deus e do amor que é o próprio Deus, enquanto Amante e Amado. Esta relação amorosa entre o Amante e o Amado não é egoísta: nela cabe um terceiro, que permite que a circularidade do amor aconteça em Deus e se expanda, “saia de si”, se abra a um “êxodo sem retorno do Amor”. Deus, através do Espírito, sai de si, comunicando-se a si mesmo a nós. Assim o fez na criação (cf. Gn 1,2); na Encarnação (cf. Lc 1,35) e na Igreja (cf. At 2,1-13). O Espírito nos comunica o amor de Deus para que façamos, nós, também, a experiência histórica do amor.⁶⁵

⁶² Ibid., p. 52.

⁶³ Cf. S. AGOSTINHO, *A Trin.* VIII,10,14. “São três: aquele que ama, o que é amado e o amor”, p. 284.

⁶⁴ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 52.

⁶⁵ Cf. Id., *Trindade para ateus*, p. 62.

A fé nasce da experiência do amor de Deus. Crer é aderir a esta experiência, é encontrar-se com o sentido profundo da existência que faz com que a pessoa se realize. A fé nasce do encontro com a pessoa de Jesus Cristo, pois

não se começa a ser cristão por uma decisão ética ou uma grande idéia, mas pelo encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva.⁶⁶

Desta forma, pode-se perceber que a fé surge de um acontecimento histórico entre Deus e nós, que plasma nosso ser e nos faz anunciadores deste encontro: “Vi o Senhor” (Jo 20,18). Se a fé nasce da experiência, do encontro com o Senhor, a Teologia nasce da fé. A Teologia é a fé refletida, expressão crítica da experiência de Deus realizada por um grupo. Assim como a linguagem nasce da comunhão e a suscita, a Teologia, como linguagem da fé, surge da comunhão e tem por finalidade gerar esta mesma comunhão. Ela é “comunhão levada à palavra para ser comunicada e vivida, pensamento de paz, que nasce da experiência do dom e é difusivo da caridade.”⁶⁷ É a voz daqueles que fizeram a experiência com Deus e querem comunicá-la aos demais. Pode-se, então, afirmar que é um ministério da Igreja e, neste sentido, é eclesial.

Pode-se afirmar, ainda, a cientificidade da Teologia, uma vez que ela assume a complexidade da vivência humana e abre horizontes a novas vivências. Sua cientificidade a faz eclesial e sua eclesialidade a faz científica.⁶⁸ Desta forma, percebe-se o seu empenho em falar as linguagens que vão se apresentando nas diversas situações históricas, assumindo, juntamente com estas linguagens, o mundo que as habita, para que possa comunicar a todos, de maneira nova e fiel, a boa notícia do encontro entre o êxodo e o advento, realizado em Jesus Cristo.⁶⁹ Ao assumir a linguagem, a Teologia assume o próprio mundo com suas histórias de dores e busca transformar esta história, denunciando o que ofende a dignidade do humano e perpetua a miséria dos humilhados e oprimidos; e anunciando a esperança que vem de Cristo, mantendo “no serviço à Igreja pobre e serva, o sentido da alegria e da festa que lhe advém por ser memória da Palavra do amor divino”⁷⁰.

⁶⁶ PAPA BENTO XVI, *DCE* 1.

⁶⁷ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 62.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 62.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 66.

Ao assumir a linguagem, a Teologia traz para si duas formas distintas de pensar a realidade. A primeira é o pensamento fixista, que busca anular as contradições da vida, conciliando idealisticamente os contrastes, subtraindo o real ao ideal, a prática ao conceito. A segunda não destrói a contradição e não obscurece a dramática realidade, buscando trazer ao pensamento o cansativo tornar-se do homem, com suas quedas e fragilidades. Trata-se de duas formas que se opõem porque uma pretende dizer uma palavra polida e completa sobre o mistério, enquanto a outra reconhece ser uma palavra quebrada, incompleta e peregrina, que deve reconhecer o primado da história, a partir daquela intervenção de Deus pelo homem e acolhida no seu dinamismo provocatório e incapturável. O primeiro tipo de Teologia se faz por uma ideia de Deus enquanto construção da razão, não importa se na forma aristotélica ou idealística ou de qualquer outra maneira; o segundo aceita o revelar-se de Deus na história, em obediência à Palavra que entrou na história do mundo de modo inesperado e subversivo.⁷¹

Bruno Forte procura mostrar a importância da História para a Teologia e como se deu, a partir do século XX, esta entrada da História na Teologia, reconhecendo três formas ou níveis deste ingresso⁷². A primeira se refere à renovada atenção dada ao objeto da fé cristã (a Sagrada Escritura), no seu dinamismo de evento ou de história da revelação. A segunda se exprime no diferente modo de pôr-se do sujeito, numa abertura da razão que, renunciando à captura sistemática do real, se faz inquieta e peregrina, razão histórica, constantemente aberta ao futuro. A terceira, atenta à circularidade sujeito-objeto, se mostra numa renovada consciência da prática e de sua relação com a teoria a partir do centro da reflexão cristã, que é a Cristologia. Para o autor, o século XX foi um frutífero momento para a reflexão teológica na vida da Igreja, afirmando que nele “a história entrou até as fibras no mais profundo da reflexão crítica da fé e a fez vibrar com o caldo de sangue, contra o fixismo da manuística católica e o reducionismo presunçoso do protestantismo liberal.”⁷³ Trata-se de um processo que coloca de novo a pergunta se a Teologia deve ser o lugar das definições últimas, a ‘teologia perene’, ou o lugar no qual a palavra da promessa é fielmente ‘narrada’ de modo a valorizar e fecundar a realidade sempre nova e ser novamente interrogada por ela.

⁷¹ Cf. Id., *Cristologie del Novecento*, pp. 5-6.

⁷² Ibid., pp. 9-12.

⁷³ Cf. Ibid., p. 6.

O século XIX, tanto no seu início quanto no seu término, foi marcado pela crise, com, respectivamente, a Revolução Francesa e a Primeira Guerra Mundial. Estes acontecimentos levaram a uma nova percepção da história. A Revolução Francesa apresentou a necessidade de se repensar a história, de se refletir o fim de um tempo e começo de outro. Surge o idealismo alemão, que pode ser considerado um reflexo da Revolução. Ele procura pensar a crise e orientar a história para o seu futuro, procurando o caminho da reconciliação, no qual o real – fragmentário e contraditório – se resolvesse no ideal – completo e coerente. A Primeira Guerra Mundial frustrou a presunção liberal burguesa e subverteu os equilíbrios de conservação política e espiritual, que pareciam indestrutíveis; mostrou que a história não se resolve na conciliação, na organização ideal, mas que, ao contrário, ela permanece complexa, cheia de contradições não resolvidas. No âmbito da Teologia, este século de crise gerou, no século posterior, um positivo ingresso da História na reflexão teológica.

O primeiro ingresso da História na Teologia no século XX ocorreu com a atenção dada ao objeto da fé no lugar do sujeito, como pretendia o pensamento liberal. A Palavra de Deus aparece com sua força subversiva e crítica frente a qualquer força deste mundo. Celebra-se “a pureza do objeto, o primado de Deus que é a tarefa de cada ser humano conhecer”.⁷⁴ Bruno Forte destaca a contribuição de Barth, que não procura pacificar a crise, reconciliando-a na perfeição do pensamento, mas, antes, revoluciona a orientação do pensamento, afirmando a absoluta prioridade do objeto divino, ao qual o sujeito humano só pode se conformar, e, neste sentido, se opõe a Hegel.⁷⁵ Em Barth, percebe-se a força da Palavra de Deus, a necessidade de a Teologia dar primazia à escuta da Palavra, ou seja, deixar falar o objeto puro, o que ele chama de objetividade da Teologia:

⁷⁴ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 13.

⁷⁵ Cf. Ibid., pp. 14-16: “Barth apresenta a filosofia hegeliana como a filosofia da confiança em si mesma: é esta confiança na potência do pensamento o princípio simples e sedutor que dele anima a construção em cada seu aspecto e que atravessará o século XIX inteiro, tematizada na forma da equação entre o ideal e o real. Direcionando racionalmente a exigência do iluminismo, Hegel reconduziu a complexidade da realidade até a síntese completa do ideal (...) a razão é tornada o local da superior reconciliação, o juiz definitivo do tornar-se, o espírito absoluto, Deus semelhantemente na mente humana. (...) A superação teológica de Hegel vai então completar-se no sentido de restabelecer na teologia o exato relacionamento sujeito-objeto, com toda a tensão e a alteridade que o caracteriza. Não se pode dar o primado ao pensamento e às suas exigências, mas à concreta história da revelação, ao evento de Deus que precede e funda a fé do homem, ao Deus ‘totalmente outro’ liberto e puro respeito à possível manipulação da razão.”

O evangelho persiste e subsiste por si, como a mensagem que vem da linha de interseção do plano deste mundo com o plano do mundo do além, desconhecido para nós. O evangelho não entra em concorrência com quaisquer teorias ou pesquisas ou outras elucubrações e deduções que a ciência, a sabedoria ou cultura possam haver encontrado ou ainda venham a encontrar mesmo que sejam transcendentais e oriundas do mais elevado círculo do saber humano, pois o evangelho não é uma verdade ao lado de outras verdades mas é a verdade que questiona todas as demais verdades.⁷⁶

Esta coragem da objetividade é a de relacionar-se com o objeto puro, que é a Palavra de Deus, e o deixar falar por si mesmo, haja vista que muitas vezes foi ofuscado por interpretações diversas. Com isto é restabelecido, contra a presunção liberal, o verdadeiro relacionamento entre sujeito-objeto, a alteridade suprema existente entre o sujeito humano e o objeto puro, Deus. Posteriormente, alguns teólogos, como Bonhoeffer, irão advertir Barth sobre o perigo de um “positivismo da revelação”, no qual o objeto do evento fundante da fé se imponha com uma autoevidência que exclua a participação do sujeito.⁷⁷ Embora seja um perigo a se correr, deve-se ter claro que a forte ênfase no primado de Deus e na exigência de o homem se colocar como ouvinte trouxe inúmeros benefícios para a Igreja, como o “retorno às fontes” que resultou no Concílio Vaticano II.

O segundo ingresso da História é caracterizado pela abertura do sujeito ao seu futuro, à escatologia, renunciando à captura sistemática do real. Se, antes, Hegel tinha absolutizado o evento da razão, celebrando o triunfo do presente – o que resultou na morte da escatologia, identificando o reino de Deus com uma realidade temporal de fraternidade universal –, agora, este novo século é caracterizado pelo redescobrimento de um horizonte maior para o ser humano. Destacam-se, principalmente, dois teólogos: Johannes Weiss e Albert Schweitzer. O primeiro, partindo da análise do objeto central da pregação de Jesus, redescobre sua radical dimensão escatológica e denuncia as reduções liberais: “o reino de Deus, segundo a concepção de Jesus, é uma entidade absolutamente ultraterrena, que se encontra em contraste de mútua exclusão a respeito deste mundo”.⁷⁸ Uma posição análoga assumira Albert Schweitzer: “Não é menor o mérito da escola teológica – escreve – por obrigar a moderna teologia que se ocupa da história a manifestar o seu específico enquanto tal.”⁷⁹ A escatologia torna-se, em A.

⁷⁶ BARTH, K., *Carta aos Romanos*, p.39.

⁷⁷ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 19.

⁷⁸ Cf. WEISS, J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gotte* In *Ibid.*, p. 22.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 22.

Schweitzer, o critério para distinguir o pensamento cristão originário da ‘teologia moderna’, que tem projetado neste o espírito do próprio tempo.⁸⁰

Jürgen Moltmann – depois de meio século – quis fazer um balanço deste “ingresso da escatologia”. O seu juízo denuncia a ineficácia da descoberta, atribuída a uma falta de radicalidade no seguimento do caminho começado. Segundo ele, o confronto entre o ingresso da escatologia e a leitura liberal do Novo Testamento não chegou ao que devia, pois não soube estender-se a toda a dogmática cristã, tendo a escatologia como uma afirmação central na Teologia e não apenas como um apêndice. E, no mesmo sentido, afirma Karl Barth:

um cristianismo que não é, em todo e por todo, e sem resíduos, escatologia não tem nada a ver com Cristo. Um espírito que não é, em cada instante do tempo, voltado a uma nova vida nascente da morte não é, em nenhum caso, o Espírito Santo [...] Aquele que não é esperança é como um tronco, um bloco, cepa seca, pesada e tortuosa como a palavra ‘realidade’. Isto não liberta; pelo contrário, leva ao cativeiro.⁸¹

O terceiro ingresso da História, acentuando a circularidade sujeito-objeto, traz uma nova consciência da prática cristã. A razão teológica, agora pensada como razão aberta à imprevisível novidade da história, traz consigo uma renovada atenção à história humana. Conforme apresenta Gustavo Gutiérrez: “se a história humana é, antes de tudo, abertura ao futuro, aparece como tarefa o labor político”.⁸² Ao contrário de legitimar uma ‘*fuga mundi*’, a escatologia dá pleno valor à prática histórica. Ela tem como ponto de partida as relações e os conflitos dos indivíduos e das classes.⁸³ Gustavo Gutierrez, com a *Teologia da Libertação*, é um dos mais significativos representantes deste terceiro ingresso. É significativa e fecunda a descoberta da caridade como centro da vida cristã, que levou a ver a fé como compromisso com Deus e com o próximo e a pensar a Teologia como inteligência, não de simples afirmação de verdades, mas um compromisso do homem com a vida. E ainda, esta espiritualidade, caracterizada pela busca da síntese entre contemplação e ação, levou à redescoberta do valor religioso do profano e ao aprofundamento do sentido do operar cristão no mundo.⁸⁴ Esta síntese entre fé e vida é destacada também na Constituição

⁸⁰ Cf. Ibid., p. 23.

⁸¹ Cf. BARTH, K., L’Epistola ai Romani In Ibid., p. 295.

⁸² GUTIÉRREZ, G., *Teologia da Libertação*, p. 22.

⁸³ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 35.

⁸⁴ Ibid., pp. 35-36.

Pastoral sobre a Igreja no mundo – *Gaudium et Spes (GS)*. Considerada como um dos principais documentos do Concílio, ela afirma que o “divórcio entre a fé que professam e o comportamento cotidiano de muitos deve ser contado entre os mais graves erros do nosso tempo”⁸⁵ Para isso apresenta-se frutífera a

inesquivável e fecunda confrontação com o marxismo. E em grande parte estimulada por ele é que, apelando para suas próprias fontes, orienta-se o pensamento teológico para uma reflexão sobre o sentido da transformação deste mundo e sobre a ação do homem na história.⁸⁶

É recuperada a relação entre a Teologia e a concreta situação social na qual ela é produzida: se percebe que não é suficiente interpretar teologicamente o mundo, mas é necessário transformá-lo à luz da Palavra. Parte-se deste mundo, com suas histórias de dores e tragédias, para se voltar a ele mesmo, transformando-o. “Contra uma teologia abstrata e desencarnada, se delineia uma reflexão consciente do sistema de relacionamentos no qual está situada e que tende a representar no mesmo a força libertadora e crítica das promessas de Deus.”⁸⁷

A chave de interpretação do mundo, neste novo horizonte, é a Palavra de Deus. Ela deve ter a primazia, a fim de que não se caia no risco de projetar sobre a revelação de Deus as expectativas do momento. Lida em relação ao presente, a Palavra dialoga com o presente, iluminando-o. “Ler a história no Evangelho leva assim a ler o Evangelho na história”⁸⁸, ou seja, a reconhecer na história do mundo os sinais da presença de Deus. Vivificada pela Palavra, a Teologia retorna à prática da qual partiu, para discerni-la e julgá-la na visão do futuro:

A teologia, relativizando as realizações históricas, contribui para que a sociedade e a Igreja não se instalem no que não passa de provisório. A reflexão crítica procede, assim, permanentemente, em sentido inverso ao de uma ideologia racionalizadora e justificadora de determinada ordem social e eclesial.⁸⁹

Nesta perspectiva, Forte desenvolve sua *Simbolica*, tendo a história como elemento chave na sua teologia: “a história é o fio condutor de toda a obra, vislumbrada a partir da fonte eterna no mistério da Trindade santa, e acolhida nas

⁸⁵ (GS 43).

⁸⁶ GUTIÉRREZ, G., *Teologia da Libertação*, p. 22.

⁸⁷ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 38.

⁸⁸ Cf. Ibid., p. 39.

⁸⁹ GUTIÉRREZ, G., *Teologia da Libertação*, p. 24.

perguntas de cada tempo do sentir humano.”⁹⁰ Esta afirmação é a conclusão de duas grandes afirmações presentes na obra de Bruno Forte. A primeira delas está presente no volume introdutório da obra: “Do ponto de vista da forma do pensamento e do método de exposição, a *Simbolica ecclesiale* se caracteriza como uma teologia histórica, uma teologia como história.”⁹¹ Nesta afirmação, o teólogo mostra a força da historicidade no seu pensamento e sua importância para a teologia de modo em geral. Em outra, o teólogo é ainda mais audaz, afirmando que “o pensamento da fé nasce na história, da Igreja e do mundo, e vive na história, nas luzes e nas sombras, nas lutas e no repouso do peregrinar do povo de Deus para a terra prometida, ‘entrevista, mas não possuída’. Da teologia se pode dizer o que em geral vale para toda expressão da existência humana: ‘Não é a história que nos pertence, mas nós pertencemos à história’. A teologia é filha da história.”⁹² Trata-se de perceber a Teologia sujeita aos condicionamentos históricos e, neste sentido, limitada, impossibilitada de dar uma palavra última, definitiva, sobre o Mistério. E, ainda, perceber a história na teologia não apenas como um apêndice, mas como estrutura constituinte da própria teologia.

A teologia que parte da história humana, iluminada pela história divina, contribui para uma transformação da realidade histórica, revelando a ela o seu sentido mais profundo, a sua razão de ser. Ela, que se desenrola na própria história, encontra-se envolvida com esta própria história. Sua historicidade se baseia na “historicidade do encontro, antigo e fontal, se bem que sempre novo e transformante, entre o êxodo humano e o advento divino.”⁹³ A historicidade da Teologia consiste em narrar o encontro entre estes dois mundos, encontro que atinge a história humana, transformando-a. Partindo da História, a Teologia não se limita a ela. Assume, interpreta e a orienta para o encontro transformante com a Palavra que quis fazer parte de nossa história. É pensamento de êxodo, uma vez que é carregada da história humana, porém não deixa de ser pensamento do advento, da vida que vem de Deus. A circularidade sujeito-objeto contribui para o encontro dos dois mundos – do êxodo divino e do advento humano.

A historicidade da Teologia deve remeter ainda, a uma historicidade mais profunda e permanente que a caracteriza. Historicidade da qual fala o Novo

⁹⁰ Cf. ASCIONE, A., Introduzione In ASCIONE, A.(Cura), *Teologia come storia*, p. 6.

⁹¹ Cf. FORTE, B., *La parola della fede*, p. 57.

⁹² FORTE, B., *Teologia como companhia, memória e profecia*, p. 127.

⁹³ Ibid., p. 127.

Testamento, que “já” está presente, porém “não ainda” de modo pleno. A entrada da História na reflexão teológica não é uma redução da Teologia, um extermínio da Metafísica ou da busca da verdade. Antes, quer que esta verdade se torne comunicável hoje, que a objetividade real e transcendente penetre a subjetividade do ser humano e o envolva no encontro do conhecimento e do amor:

A verdade em si faz-se verdade para nós, sem perder sua transcendência e excedência, pois ela adquire sentido para o homem somente se se tornar inteligível e significativa. Uma teologia histórica, atenta ao sentido da verdade, sem perder o sentido da pureza e da profundidade dela, não é menos, e sim mais fiel à verdade do que um pensamento que queira colher o verdadeiro em si, sem indagar sobre a sua relação com o êxodo humano e, portanto, sobre o seu sentido para nós.⁹⁴

Teologia como história, neste sentido, nada tem a ver com relativismo ou ceticismo abandonando o Eterno, mas, antes, quer favorecer este encontro entre o advento divino e o êxodo humano. É uma teologia consciente da importância da unidade entre a companhia da vida e da fé, percebendo-se como consciência do hoje eclesial e mundano, entre a memória do passado normativo e fontal da revelação, do advento de Deus ao mundo dos homens, anunciando o encontro entre o presente e a memória do Advento.⁹⁵

A teologia como história possui, assim, uma força transformadora que, na memória das coisas passadas e projetando o futuro, atua no seu contexto presente, buscando transformá-lo, avaliando-o e orientando-o. Ela vive na consciência do presente da Igreja e do mundo, rememorando o encontro de Deus com os homens, atualizando no “hoje” esta vinda e apontando para o projeto final e vindouro da humanidade. É teologia que manifesta um Deus próximo da história do mundo, assumindo-a em si mesmo, em Jesus de Nazaré, fazendo Deste o centro daquela. Neste sentido, é que se pretende, neste trabalho, verificar como, a partir da Cristologia, é possível se abrir à revelação do Deus Trino, que abarca em si a história humana, não no sentido de perder-se nela, mas, antes, envolvendo-a em si, para comunicar-lhe amor e salvação, conforme indica Bruno Forte.

⁹⁴ Ibid., p. 130.

⁹⁵ Cf. FORTE, B., *La Teologia nel sud d'Italia*, pp. 189-192.

2.4

Bruno Forte e a teologia da história⁹⁶

Bruno Forte nasceu em Nápoles em 1º de agosto de 1949; foi ordenado sacerdote em 18 de abril de 1973; doutorou-se em Teologia em 1974 e em Filosofia em 1977 na Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, que traz a herança teológica do sul da Itália e na qual lecionou por longa data. Aprofundou os seus conhecimentos em Tübingen e Paris. Foi membro da Comissão Teológica Internacional por dez anos e membro do Conselho Científico do Instituto da Enciclopédia Italiana Giovanni Treccani. Pregou os exercícios espirituais para o Papa João Paulo II em 2004 e realizou conferências em diversos continentes. Foi eleito arcebispo de Chieti-Vasto por João Paulo II e ordenado pelo, até então, cardeal Joseph Ratzinger, depois, Papa Bento XVI, em 8 de setembro de 2004. Foi presidente da Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé, Anúncio e Catequese da Conferência Episcopal Italiana; membro do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, do Pontifício Conselho para a Cultura e do Pontifício Conselho para a Nova Evangelização. Membro da Comissão Internacional entre a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa e da Comissão do Diálogo entre a Igreja Católica e os Judeus. Foi o primeiro não-alemão a receber o título de “Theologischer Preis”, conferido em Salisburgo em agosto de 2011.

Na sua reflexão teológica, destaca-se a preocupação da relação entre fé e história, partindo das inquietações do tempo presente. Tem presente a atual crise das ideologias e da razão totalizante e, neste quadro, procura realizar sua reflexão no diálogo entre Teologia, Filosofia, Religião e Estética, buscando, neste novo contexto, apresentar de forma atraente o Deus Cristão.

Podem-se dividir suas obras, basicamente, em quatro categorias: a *Simbolica della Fede*, que trata, essencialmente, da Teologia dogmática; a *Dialógica dell'Amore*, um diálogo entre Filosofia e Teologia; a *Poetica della Speranza*, que, depois das “grandes narrativas”, procura oferecer uma Palavra que dê significado a existência; e *Scritti Pastoralis*, nos quais o teólogo trata da fé de modo a ser compreendida e saboreada pelo povo de Deus.⁹⁷ Seu itinerário intelectual foi

⁹⁶ O que se desenvolve aqui é fruto, sobretudo, do estudo de FORTE, B., *Una teologia per la vita* e de entrevistas com o próprio Dom Bruno Forte.

⁹⁷ Tal divisão pode ser observada na bibliografia deste trabalho.

marcado por uma forte experiência com Cristo, pelo qual se sentiu amado e para o qual decidiu, ao ingressar no seminário, entregar sua existência inteira.

De seus pais aprendeu a nutrir a fé através da vida de oração, que carregava em si a dignidade da pessoa humana, sua responsabilidade e sua liberdade. Sua paixão pela Filosofia deu-se por meio de seu professor de ensino médio, Nicola Nicolini, editor da *Scienza Nuova* de João Batista Vico. Com Nicola, Bruno Forte iniciou seu contato com a reflexão filosófica de diversos autores, sobretudo na leitura de seus escritos, nas fontes.

Durante o período seminarístico compartilhou do “aggiornamento” do Concílio Vaticano II, sendo formado por professores, na sua maioria, com espírito conciliar. A Cristologia, no entanto, teve que estudar com Mons. Giuseppe De Rosa, que o fez estudar num manual de Cristologia ainda não aberto às renovações conciliares, mas preso à manualística escolástica.

Forte teve em sua formação a colaboração de Monsignor Diligenza, que o educou no espírito de liberdade e fidelidade à Igreja, marcando profundamente sua vida e seu ministério como teólogo. Sua teologia é aberta aos problemas atuais, na profunda obediência à doutrina católica. É ciente de que a reflexão teológica é feita no seio da comunidade eclesial, a partir da fé. E, neste sentido, aprendeu a dedicar uma hora diária à leitura da Palavra de Deus, buscando encontrar Deus na Palavra, antes de iniciar os seus trabalhos diários.

Forte, nos seus estudos seminarísticos, bebeu de toda a renovação conciliar da Igreja, percebeu que a Igreja buscava dialogar com todos os setores da sociedade e que o discurso teológico não estava mais fechado a uma manualística, mas aberto às necessidades que surgiam. Neste sentido, percebeu a necessidade de aprofundar sua reflexão teológica, realizando o seu doutoramento na temática da teologia eucarística nos documentos do Vaticano II, a partir da leitura da obra *Corpus Mysticum*, de Henri de Lubac, que o impulsionou na reflexão, em vista ao diálogo.

No início de seu trabalho como professor, Forte percebia o desafio de seu tempo: a ideologia que imperava com todo o seu fascínio. Diante da ideologia, via-se chamado a anunciar o Cristo de modo que pudesse nutrir a inteligência e a fé dos seminaristas e leigos. Sua reflexão é influenciada, sobretudo, a partir do seu lugar de origem: Nápoles. Segundo o próprio, a teologia napolitana tem a peculiaridade de não ser uma teologia feita em gabinete, uma teologia meramente

conceitual, mas, antes, uma teologia que nasce dos desafios, problemas e sofrimentos próprios à vida humana, carregando em si as contradições da vida.⁹⁸ Percebe-se nela o desafio da práxis: de anunciar a boa nova que seja significativa, de forma especial aos mais pobres, e capaz de construir paz e justiça. O sul da Itália é o lugar do encontro entre a cultura oriental e a ocidental.⁹⁹ Este encontro, possibilitado pela geografia, é visto, sobretudo, nas escavações, as quais o revelam. A Filosofia, imbuída do caráter histórico e existencial, buscando penetrar no sentido da vida humana, no encontro com o Evangelho, começou a conjugar a questão do Absoluto com a História. Esta relação, a qual Forte chama de “alma meridional”, ou seja, o centro do pensamento do sul da Itália, é ilustrada, sobretudo, em alguns teóricos de renomada importância.

O primeiro deles é Joaquim de Fiore, abade cisterciense, nascido na Calábria e que viveu entre 1132-1202. Dele provém o estilo de pensar historicamente a Trindade e trinitariamente a história. Forte é conhecedor das críticas dirigidas a Joaquim, seja por Tomás de Aquino, que o acusou de não observar o princípio inseparável dos Três na única história da salvação, seja pelos novos críticos que o acusam de limitar a Trindade ao plano da história; no entanto, salienta que Joaquim trouxe, para o pensar teológico, uma reflexão fundamental: a de pensar trinitariamente a história e perceber que a reflexão trinitária só pode ser feita no quadro da história, dotando o dogma trinitário de caráter existencial.¹⁰⁰

O segundo é Tomás de Aquino. O autor angélico, de forma especial na terceira parte da Suma Teológica, escrita em Nápoles, apresenta em Jesus Cristo o ponto de encontro entre o Absoluto e a História. Através dos estudos da Sagrada Escritura e dos Padres, Tomás conjuga o Absoluto e a História, respeitando, ao mesmo tempo, a dignidade do homem e o primado do “Deus adveniens”.¹⁰¹ E, com isto, proporciona à fé a tão necessária relação com a razão humana. Tomás percebe que a Teologia necessita da Filosofia para sua constituição.¹⁰²

O terceiro grande pensador é João Batista Vico (1668-1744). Ele influenciou a reflexão de Bruno Forte em relação à necessidade da consciência histórica para

⁹⁸ Cf. FORTE, B., *Una teologia per la vita*, p. 34.

⁹⁹ Sobre a teologia no sul da Itália, consultar a obra FORTE, B., *La Teologia nel sud d'Italia*, pp. 177-192.

¹⁰⁰ Cf. FORTE, B., *A Trindade como história*, pp. 80-83.

¹⁰¹ Id., *La Teologia nel sud d'Italia*, p. 180.

¹⁰² Trata-se da teoria da “sub alternância” que mostra que algumas ciências necessitam de outras, como é o caso da Teologia em relação à Filosofia. Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teo.* I, part.1,qu.1. p. 137.

o pensar teológico, uma vez que percebeu a razão humana caracterizada pela historicidade e, por isto, autocompreendida como “razão aberta”¹⁰³. Esta abertura significa, sobretudo, a escuta do Outro, a inteligência aberta à transcendência do Outro. Neste sentido é que Vico cunha o conceito de “Providência”, mostrando a necessidade de abertura do ser humano a este Outro. Segundo Forte, Vico mostra que “a abertura para a excedência do Outro, longe de fechar a inteligência, ilumina-a e abre-a. A transcendência não concorre com o pensamento, mas em vez disso o nutre e o promove: é condição indispensável de vida e de significado.”¹⁰⁴

O quarto marco do pensamento napolitano é Afonso de Liguori. Mestre em Teologia moral que, imbuído do ímpeto pastoral, conjuga o objetivismo do pensamento tradicional com o subjetivismo moderno, buscando um sólido fundamento aos problemas do seu tempo. Teólogo que, ao conjugar a Palavra com a história, sabe também conjugar a divindade e a humanidade em Jesus Cristo.

Estes, dentre diversos outros, possibilitaram à Teologia o diálogo com a História e, ao mesmo tempo, tornaram perceptível a necessidade de uma racionalidade aberta ao Transcendente. Este advento da história na teologia possibilitou à teologia do sul da Itália ser caracterizada como uma teologia histórica.¹⁰⁵ Tal historicidade não diz respeito à abertura transcendental do ser humano na sua condição exodal, mas ao encontro do êxodo humano com o advento divino na encarnação do Verbo. A Teologia desenvolvida neste sentido é uma teologia aberta à novidade, uma teologia que se autocompreende como *theologia viatorum*, que não tem a pretensão de dizer o Mistério, mas que, na memória do evento salvífico, se abre à companhia deste Outro e dá uma palavra sobre este Outro.¹⁰⁶ Esta palavra, no entanto, não é isenta da verdade, não cai no engano da ideologia nem do pensamento niilista, caracterizado pelo pensamento débil, típico da sociedade contemporânea.

Uma teologia como história não sacrifica o dizer a verdade, mas o valoriza precisamente na sua natureza de evento lingüístico, de mediação histórico-concreta e

¹⁰³ FORTE, B., *La Teologia nel sud d'Italia*, p. 183.

¹⁰⁴ Id., *Um pelo outro*, p. 21.

¹⁰⁵ Cf. Id., *La Teologia nel sud d'Italia*. op. cit., p. 186.

¹⁰⁶ Cf. Id., *A teologia como companhia, memória e profecia*.

comunitária, na qual o ser vem a doar-se ao existente para este abrir-se à sua originária profundidade ontológica.¹⁰⁷

Trata-se de perceber que a verdade deve ser significativa aos homens e mulheres do tempo presente, sem, com isto, ser “sacrifício da profundidade e da objetividade da verdade, mas reconhecimento do fato que a verdade é ao mesmo tempo bondade atraente e beleza irradiante”¹⁰⁸. A teologia da história no sul da Itália, por fim, é dotada de três características próprias: a eclesialidade, a cientificidade e a abertura aos problemas do tempo.¹⁰⁹ É eclesial porque se desenvolve entre a reflexão crítica da fé e a vivência espiritual e pastoral. É desenvolvida por aqueles que, na adoração do Mistério, são impulsionados a viver o serviço e o anúncio. É científica porque leva a vivência eclesial ao rigor científico, ao esforço da inteligência de se elevar na escuta do Deus vivo. Não se deixa seduzir pelo pensamento débil, mas, antes, procura manter-se fiel ao Deus que se revela e à própria inteligência humana que se abre ao Outro. É, enfim, aberta aos problemas do tempo na medida em que parte das questões formuladas em nossos dias. Busca dar, a cada tempo, uma palavra capaz de encorajar o desenvolvimento da razão e da fé, em vista da maturidade humana, social e eclesial.

Todos os teóricos citados foram fundamentais para a formação inicial de Bruno Forte, em Nápoles. Ali, o teólogo se formou em uma teologia marcada, predominantemente, pelo contexto histórico. Ali, percebeu a necessidade de a Teologia se relacionar com a História, tendo claras as inquietações do presente e buscando dar uma palavra às mesmas. No entanto, Bruno queria mais. Sentia a necessidade de se confrontar com outro tipo de pensar, fora de seu ambiente. Neste sentido, em acordo com o seu bispo e tendo ganhado uma bolsa de estudos, o teólogo foi para Tübingen, na Alemanha, para aperfeiçoar seus estudos e lá viveu no ano de 1979. Escolheu aquela, por ser uma brilhante escola, mas também por ter sido fundada por brilhantes teólogos, como Johann Sebastian Drey e Johann Adam Möhler, dentre outros. Escola que, frente à absolutização da razão, própria da subjetividade moderna, favoreceu uma reação da Teologia não no sentido de retorno à objetividade – compreendido na neoescolástica como

¹⁰⁷ Id., *La Teologia nel sud d'Italia*. op. cit., p. 188.

¹⁰⁸ Ibid., p. 188.

¹⁰⁹ Ibid., p. 191.

retorno ao ser, com base no sistema aristotélico-tomista –, mas, antes, favoreceu um retorno à história. Este retorno deu-se, sobretudo, na redescoberta da importância bíblica e patrística. Esta redescoberta favorece o encontro entre salvação e história, faz permanecer viva e atuante a tradição da fé e possibilita que o dado revelado se mostre atual no tempo. Trata-se de “uma escola onde também a fé como verdade é pensada na história, e a eclesialidade está no ver a Igreja como lugar vivo da presença da fé”.¹¹⁰ Ou seja, uma escola que percebe que a revelação se dá no tempo humano – tempo no qual o ser humano caminha como peregrino rumo à luz, conduzido pela fé, animada e sustentada no seio da Igreja.

A partir da escola de Tübingen, Forte aprofundou o pensamento histórico da fé, do qual já possuía herança pela tradição napolitana. Sua amizade com o grande professor e cardeal Walter Kasper, expressão católica da teologia histórica desenvolvida nesta escola, muito contribuiu para que pudesse aprofundar o debate europeu da relação entre Teologia e História. Foi neste período ainda que Forte pôde dialogar com pensadores evangélicos que também buscavam uma teologia em diálogo com o tempo, dentre os quais se destaca Jürgen Moltmann. Este, com a sua teologia da esperança, abriu novos horizontes para a teologia protestante e, mesmo, a católica, ao buscar dar uma palavra de encorajamento, mostrando a bondade e a proximidade de Deus. Como Moltmann, seguiu o caminho de aprofundamento da dor de Deus e do significado da cruz para o ser humano sofredor, na linha do pensamento de Kazoh Kitamori.¹¹¹

Um terceiro momento na formação de Forte foi o período em Paris. Ali, teve contato com uma escola que se destacou na renovação conciliar, uma escola que, mergulhando nas fontes bíblicas, patrísticas, litúrgicas, trouxe à Igreja um novo ardor teológico com a, assim chamada, “nouvelle théologie”. São expoentes desta escola Marie-Dominique Chenu, Yves Congar e Henri de Lubac. Congar se destaca na contribuição de que se deve estar atento à eclesialidade da teologia: perceber que a teologia se faz no seio na Igreja, como experiência de fé, e que tem como objetivo conduzir e aperfeiçoar a mesma fé. Sua influência está presente em Bruno Forte, de forma especial quando discorre sobre o sentido e o método de se

¹¹⁰ Cf. Ibid., p. 38.

¹¹¹ Este teólogo busca, a partir da cruz, evidenciar o Deus solidário para com o ser humano. Ele está na origem do pensamento de Forte sobre esta questão, que assume as reflexões de Moltmann, baseadas neste teólogo japonês. Cf. MOLTSMANN, J., *O Deus crucificado*, pp. 724-734; KITAMORI, K., *Teologia del dolore di Dio*.

fazer teologia.¹¹² Nota-se o influxo desta teologia na de Bruno Forte quando o mesmo assume que sua teologia nasce do cotidiano, na experiência com o Senhor na Igreja:

A minha teologia na história foi prefigurada e vivida no cotidiano da vida... E, no encontro da história real com a história de Deus em Jesus Cristo, ali, na oração e na eucaristia cotidiana, inicia a aventura da minha pessoal elaboração teológica.¹¹³

Forte afirma que o seu fazer teologia está intimamente ligado à sua experiência eclesial. É na comunidade de fé e na vivência cotidiana da vida, segundo ele, que nasce sua reflexão teológica. Toda a sua reflexão pauta-se na eclesialidade da fé. Salienta a diferença entre a concepção iluminista e a cristã. Na primeira, só a verdade da razão é verdade universal, enquanto na segunda, somente a verdade de fato, ou seja, a revelação histórica de Deus pode ser concebida como verdade universal.¹¹⁴ Esta revelação histórica de Deus é percebida pela Igreja que procura refletir a mesma numa atitude de fé. A teologia, neste sentido, nasce da experiência da fé no Deus que se revelou na história, se desenvolve nela e tende a esta mesma fé. Assim como Karl Rahner, ele entende a necessidade da articulação entre teologia e espiritualidade para que, sem esta relação, a teologia não se torne vazia, e seca a espiritualidade.¹¹⁵

Henri de Lubac destaca-se na sua humildade de fazer teologia e entende que a Teologia não pode cair na presunção de dar uma palavra definitiva sobre o Mistério, mas, antes, é apenas uma palavra possível sobre o Mistério que balbucia. Assumindo tal perspectiva, Forte definirá a Teologia como “theologia viatorum”, da qual não ousa mesmo produzir uma obra monumental sistemática, mas apenas uma “Simbólica”, ou seja, uma teologia que está aberta à totalidade e à novidade do Mistério, uma teologia peregrina, assim como a história humana, rumo à contemplação de Deus, no dia em que o veremos “tal como ele é” (1Jo 3,2).

Chenu, por fim, é o responsável por dar a Bruno Forte o sentido mais profundo da importância da história.¹¹⁶ Forte o encontrou quando ainda era seminarista na Faculdade Santo Tomás, em Nápoles. É Chenu que o faz perceber que a Teologia deve ser pensada a partir da história humana, com suas derrotas,

¹¹² Sobre isto, a obra de referência é FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*.

¹¹³ Cf. Id., *Una teologia per la vita*, p. 43.

¹¹⁴ Cf. Ibid., p. 103.

¹¹⁵ Cf. Ibid., p. 104.

¹¹⁶ Cf. Ibid., p. 42.

conquistas e anseios; uma teologia que percebe a salvação de Deus na história humana.

Enfim, o encontro com a escola francesa possibilitou a Forte aprofundar sua teologia da história que já estava nas suas raízes napolitanas e na experiência com a teologia alemã. Possibilitou ao teólogo aprofundar a necessidade de uma teologia que busque narrar a história de Deus na história humana e a história humana na história de Deus, sem, contudo, querer limitar a história divina, mas, antes, mostrando que a mesma, por sua generosidade, abarca a história humana.

É nesta abertura à realidade histórica que Forte escreveu suas obras, de forma especial *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história e Trindade como história*, que são o coração de sua reflexão, e as fontes principais do presente estudo. Na primeira obra, ele parte do coração da mensagem cristã, que é a Cristologia, do falar sobre Jesus de Nazaré, percebendo, na encarnação do Filho de Deus, a comunhão profunda entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Na segunda, busca de forma especial, mostrar como a Cruz revela o sofrimento em Deus Trindade e como a ação Trinitária de Deus abarca toda a história, transcendendo-a. Na verdade, o Deus revelado na Sagrada Escritura é um Deus próximo à vida humana, que intervém na história, realizando nela sua aliança com os seres humanos, colocando-se ao lado dos pequenos e fracos. Nela, nos é revelado que Deus nos ama e nos chama à sua presença, a fim de que possamos nos relacionar com ele no amor. A história humana é o lugar, o momento, que nos é oferecido para acolher o Mistério de Deus, o seu infinito amor, saboreando a sua presença e a sua bondade. É o lugar para acolher a novidade de Deus e suas surpresas, de forma especial aquela mais alta: a Encarnação do Filho. Assumindo nossa história, o Verbo Encarnado se tornou um de nós, pensando, agindo, sofrendo e amando como nós, sem, contudo, dissolver a história divina na história humana.¹¹⁷ Pois, para ele, a

revelação cristã não é uma manifestação sem resíduo, mas um revelar-se velando, impedindo a si mesmo de resolver-se na história, tornando ideologia, e mantendo juntamente a distância sem confundi-la.¹¹⁸

¹¹⁷ Cf. Ibid., p. 44.

¹¹⁸ Cf. Ibid., p. 68.

Ambas as obras supracitadas se encontram em sua coleção chamada de *Simbolica ecclesiale*, uma tentativa de dizer uma palavra sobre o Mistério, que se revela a nós de forma velada. Bruno Forte sabe do limite histórico e humano de dizer uma palavra última e acabada sobre o Mistério e, por isso, afirma ser seu trabalho teológico não um “tratado”, mas “una simbolica”, um apontamento sobre o Mistério, que é perceptível à inteligência e sentimentos, mas não capturável. Não se trata de um sistema fechado e presunçoso em dizer tudo sobre o Mistério, mas de uma verdadeira “razão histórica, aberta na escuta do Outro, um pensar dialogante, que acolhe a diferença sem renunciar à fidelidade à própria identidade.”¹¹⁹. Forte entende que uma teologia manualística, fixista, trai a própria força da Igreja e da Teologia¹²⁰, por não possibilitar a novidade do Espírito, não no sentido de uma “nova revelação”, mas no de fazer com que a mesma Verdade seja expressa e acolhida ao longo da história. Na sua *Simbolica*, que consta de 8 volumes, encontram-se suas obras principais, em grande parte já traduzida para o português: *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia* (1981), sua principal obra de Cristologia; *Trinità come storia* (1985), que versa sobre o Deus cristão; *Maria, la Donna icona del Mistero* (1989) na qual apresenta a figura de Maria, a mulher assumida pelo Mistério; *Teologia della storia* (1991), sobre a revelação, criação e escatologia; *Teologia come compagnia, memoria e profezia* (1993), uma introdução ao sentido e ao método da teologia como história; *La Chiesa della Trinità* (1995), que narra a realidade da Igreja; *L’eternità nel tempo*, versando sobre a Antropologia e a Ética (1993); e *La Parola della fede* (1996), que é uma introdução a *Simbolica*.¹²¹ A *Simbolica Ecclesiale* é o centro da teologia de Bruno Forte.

Na sua obra chamada de *Dialogica*, composta por quatro volumes: *Sui sentieri dell’uno*; *In ascolto dell’altro*; *Per un’etica nella trascendenza*; *La porta della bellezza*¹²², Bruno Forte procura dialogar com o pensamento moderno e contemporâneo. Busca desenvolver uma reflexão sobre o ser (*Sui sentieri dell’uno*) e sobre os seus transcendentais: verdade (*In ascolto dell’altro*), bondade (*Per un’etica nella trascendenza*) e beleza (*La porta della bellezza*).

¹¹⁹ Cf. FORTE, B., Postfazione In ASCIONE, A. (cura). op. cit., p. 352.

¹²⁰ Cf. Ibid., p. 104.

¹²¹ Sua obra “*Simbolica Ecclesiale*” foi publicada por Edizioni San Paolo em oito volumes, entre 1981 e 1996. Muitos já têm traduções publicadas em diversos países, dentre os quais o Brasil, que possui 5 volumes traduzidos, conforme bibliografia.

¹²² Todas estas já traduzidas para o português, conforme bibliografia.

Trata-se de um verdadeiro e frutífero diálogo entre Teologia e Filosofia, tão necessário no tempo presente, para que não se caia em um fundamentalismo religioso ou na perda do horizonte último do ser humano. Bruno faz este diálogo revisitando as reflexões de grandes pensadores e em diálogo com a contemporaneidade, sem possuir da mesma um juízo otimista, ingênuo, nem um pessimista em demasia.

Na *Poetica*, o autor – ciente da crise das grandes narrativas, que pretendiam abarcar a totalidade da existência – busca oferecer uma palavra que dê esperança e sentido para o ser humano. Não se trata de apresentar mais uma grande narrativa, mas de abrir-se à escuta do Outro, que nos fala no Silêncio e na Palavra proveniente do Silêncio. Esta Palavra vinda do Silêncio, capaz de dar esperança e motivar a história, é narrada nesta obra em forma de orações trinitárias, de poesia e de textos catequéticos e espirituais.¹²³

Por fim, a última parte de seus textos são o que se chama de *Scritti Pastoral*. Trata-se de livretos e artigos nos quais o autor busca – de modo simples e objetivo, sem, contudo, perder a profundidade e a verdade – expor, de forma acessível ao povo de Deus, suas reflexões. Alguns deles escritos quando ainda era padre e outros, como arcebispo de Chieti.

Como acontece com qualquer teologia, ele tem alguns críticos. Bruno Forte foi criticado por alguns de hegelianismo.¹²⁴ A acusação era a de pensar a Trindade na história de tal forma que a mesma poderia ser resolvida na história. O maior crítico de Bruno Forte é Giuseppe de Rosa. Foi o seu antecessor na cátedra de Dogmática da Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e seu professor.¹²⁵ Suas críticas, no entanto, se apresentam, infundadas. Giuseppe monta o seu esquema teológico naquele que, como se verá mais adiante, Bruno vai criticar: um esquema “descendente” que tende a anular a verdadeira humanidade de Cristo.¹²⁶ Desta forma, suas críticas pautam-se em relação à nova concepção cristológica que Bruno Forte, dentre outros teólogos, desenvolve. Assim, elabora suas críticas em relação à consciência de Jesus, reafirmando a visão beatífica, em detrimento da consciência humana; em relação à realidade do abandono de Jesus pelo Pai na

¹²³ Cf. FORTE, B., *Una teologia per la vita*, pp. 71-76.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 101.

¹²⁵ O eixo de sua crítica encontra-se em *Analisi critica di un singolare Saggio di Cristologia*, In *Divus Thomas*, 1986/1987, pp. 3-133.

¹²⁶ Cf. FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 212.

cruz; em relação ao sofrimento de Deus, afirmando, conforme certa linha do pensamento teológico, que a divindade é impossibilitada de sofrer. Estando estas críticas situadas dentro de um horizonte de compreensão que o presente trabalho se propõe a superar, não serão aqui abordadas, mas, antes, aprofundar-se-á na necessidade de se situar em um novo horizonte de compreensão na Cristologia, a partir de Bruno Forte.¹²⁷

A reflexão de Bruno Forte carrega consigo, ainda, aquilo que o próprio percebe como urgência para o Cristianismo no novo milênio. Traz em si a unidade entre teologia e espiritualidade. Estas tiveram, como ponto mais alto do seu divórcio, a modernidade, que contrapôs a verdade universal e necessária da razão à verdade contingente da vida, atenuando, por um lado, uma teologia demasiada árida e intelectualista e, por outro, uma espiritualidade enormemente sentimental e intimista.¹²⁸

Com seu esforço teológico, Forte une Teologia e experiência de fé. Suas obras teológicas partem da experiência eclesial de fé e celebração dos sacramentos e se direcionam a ela, motivando o leitor ao louvor e adoração. Suas obras de espiritualidade são dotadas de fundamentação teológica que possibilita os sentimentos se elevarem juntamente com a razão e a totalidade da pessoa humana. Trata-se ainda de promover uma teologia verdadeiramente teológica, ou seja, que, neste tempo de dúvidas e incertezas, volte ao primado de Deus na fé, centrando-se no fundamental, no Mistério Trinitário, para que deste centro se possa pensar toda

¹²⁷ Consideram-se superadas as críticas feitas por De Rosa, como também as de Mons Brunero Gherardini, Decano da Pontificia Universidade Lateranense, que, basicamente, retoma as críticas feitas por De Rosa, fazendo uma crítica à expressão “Deus de Jesus Cristo”, utilizada por Forte em seus escritos, considerando-a uma ruptura entre Jesus e Deus proveniente da separação bultmaniana entre o Cristo da fé e o Jesus histórico. Ver em <http://disputationes-theologicae.blogspot.it/2010/01/mons-gherardini-stronca-la-cristologia.html>. Mas para o conhecimento do leitor, lembra-se que Bruno Forte escreve um brevíssimo texto contra-argumentando as críticas de Giuseppe de Rosa. Ver: FORTE, B., Una <<singolare>> recensione. In *Asprenas* 36 (1989), pp. 282-287. Neste, afirma a falta de solidez nas críticas a ele dirigidas, além de mostrar que se trata de uma crítica negativa em meio a tantos comentários positivos à sua teologia. À argumentação de Forte haver entendido de forma errônea aquilo que a Igreja entende como progresso dogmático, o próprio responde que sua teologia se encontra no esforço de não apenas repetir o já dito pelo magistério, mas também de refletir sobre as definições magisteriais, conforme é a missão da Teologia, sem, de forma alguma, negar a autoridade normativa. Rebate, ainda, a acusação de ser o seu pensamento uma nova formulação hegeliana, lembrando as inúmeras críticas que faz a Hegel em relação à pretensão de absorver o Absoluto na história. Por fim, com relação à crítica do sofrimento de Deus, Forte lembra que, nos seus escritos, ressaltou a diferença entre sofrimento passivo e sofrimento ativo e identificou em Deus o sofrimento ativo, fruto de sua liberdade de amar o ser humano; sofrimento ativo, baseado no amor entregue, ilustrado na frase bíblica “ninguém tem amor maior do que aquele que dá a vida” (Jo,15,13).

¹²⁸ Cf. Id., *Una teologia per la vita*, p. 219.

a fé e história humana.¹²⁹ A teologia de Bruno Forte é uma teologia verdadeiramente trinitária, que tem clara a necessidade de toda a reflexão cristã: retomar a centralidade da Trindade:

Como teólogo, procuro viver e propor esta teologia pensada a partir do infinito amor dos Três, que são Um, e que Jesus nos fez conhecer tornando-nos participantes se o quisermos¹³⁰

Trata-se de fazer da teologia caminho para balbuciar a história divina e a humana. E esta reflexão trinitária parte, sobretudo, do evento da cruz, no qual Deus se tornou próximo do ser humano, compartilhando de sua história, para que o próprio ser humano pudesse compartilhar da história divina, em Cristo, revelada.

a teologia, mais que um aristocrático “amor da sabedoria”, deve ser uma humilde e apaixonada “sabedoria do amor” (...) agarrada aos pés da Cruz de Cristo, na companhia de todos os povos da terra, necessitados de salvação e paz.¹³¹

Na cruz encontramos a motivação para também nos colocarmos em favor daqueles que estão sofrendo assim como Cristo o fez. A Teologia é chamada a ser a voz de todos aqueles que estão sem voz, solidária para com todos os pobres e sofredores da terra. Deve partir da história da Cruz de Cristo, em favor de todos os crucificados da história. A cruz é o lugar da revelação da história dos Três e da história humana, na qual os Três manifestaram o seu amor apaixonado pelo ser humano. A Cristologia é determinante na reflexão sobre a revelação trinitária de Deus, pois nela se mostra como pode haver o encontro entre o Absoluto e a história, a autocomunicação divina e a autotranscendência humana, sem com isto haver mesclagem, confusão, divisão ou separação. Fixa-se na entrada do Eterno no tempo, que possibilitou a relação entre o mundo divino e o mundo humano, sem, contudo, dissolver a ambos.¹³² Sua Cristologia abre caminho a uma nova forma de pensar e elaborar a Teologia: não mais a partir do método especulativo ou metafísico, mas a partir do método histórico-salvífico do agir divino e trinitário de Deus na história humana, centrando a teologia no mistério da fé e na redenção de Cristo e redescobrimdo o mistério pascal como caminho de interpretação da

¹²⁹ Cf. Ibid., p. 220.

¹³⁰ Cf. Ibid., p. 39.

¹³¹ Cf. Ibid., p. 39.

¹³² Cf. FORTE, B., *La parola della fede*, p. 57-58.

história trinitária e da história humana. Com isto, a Cristologia ressurge como centro de toda a Teologia, retomando sua importância e vitalidade. A Cristologia torna-se chave de leitura para a reflexão teológica.

2.5

A Cristologia trinitária em uma teologia da história

Tendo já refletido sobre os questionamentos que a História demanda à Teologia, em um mundo tido como pós-moderno, mas carregado de contradições sociais; sobre a Teologia como experiência histórica do encontro de Deus com o gênero humano; e, ainda, sobre as três formas do ingresso da História na Teologia, cabe, agora, apresentar a importância de uma cristologia como história, assim como a entrada da história na Cristologia e as consequências desta entrada na teoria e na prática cristã. Uma vez que se torna necessário pensar historicamente a Teologia, urge, também, refletir historicamente a Cristologia, visto que ela é a porta de acesso ao Deus cristão.

Uma cristologia elaborada historicamente parte da pergunta sempre necessária em cada momento histórico: como falar de Jesus Cristo aos homens e mulheres de hoje? Uma cristologia pensada historicamente vai subtrair-se do risco de não comunicar na história aquilo que se pretende e vai ser mais fiel à sua missão, pois vai anunciar a história de Deus, que assumiu a história humana em Jesus de Nazaré, que teve como missão subverter a história do mundo:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano da graça do Senhor (Lc 4,18-19).

A Cristologia pensada neste sentido vai fixar-se na pessoa de Jesus Cristo, num evento ocorrido no passado, fundamento de sua reflexão.

Por sua vez, esse voltar-se para o passado fontal é vivido em vista de um agir sobre o presente, para criar o futuro de maneira sempre nova. Assim, a cristologia, por sua natureza, situa-se na história e, como vimos, é provocada por ela. Ao mesmo tempo, a história se coloca no próprio coração da cristologia, como 'forma' na qual se pode desenvolver, de maneira mais fiel, o discurso cristão sobre Deus.¹³³

¹³³ FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 54.

É na contemplação deste acontecimento passado que a Cristologia tem a sua força, pois, na experiência com o dado fontal, haure dele elementos para que possa interferir na realidade presente em vista do futuro. Na medida em que se abre à contemplação daquele evento passado, a Cristologia deve ser uma contribuição para um agir transformador no mundo, revelando, aos homens e mulheres de hoje, uma nova e aberta perspectiva de vida, inaugurada em Jesus Cristo. Longe de ser uma traição à reflexão sobre Cristo, a cristologia como história é o modo mais genuíno de fazer cristologia, pois leva a sério a realidade do Deus que assumiu a história em termos históricos, concretos e terrenos.¹³⁴ Ela segue o mesmo rumo de Jesus Cristo, do Deus que assumiu a história humana, vindo habitar no mundo num determinado tempo, lugar e condição. O Cristo que assumiu em si mesmo a história é, por sua vez, o modelo supremo no qual a Cristologia deve se inspirar para que possa dar, aos homens e mulheres de hoje, uma palavra relevante.

Para falar da cristologia que Bruno Forte propõe – uma cristologia como história – urge precisar aquilo que o autor entende como história. Para ele, não se trata de uma mera sucessão de eventos que se sobrepõem um ao outro e que não levam em consideração o sujeito. Para ele, história

é sempre condição de existência, pela qual o sujeito, radicado no seu passado, toma posição diante dele e se projeta na liberdade para o futuro. História é o ‘situar-se’ do espírito, na consciência e na liberdade, o seu pôr-se no hoje diante do ontem e o seu pro-por-se diante do amanhã.¹³⁵

Desta forma, para o autor, só existe história na medida em que a pessoa se coloca, consciente e livremente, diante da realidade e a história se realiza na própria experiência feita pelo ser humano, na qual se compreende a si mesmo, tomando uma postura frente à realidade. A história envolve, assim, o ser humano que, dotado de consciência e liberdade, assume uma atitude frente ao mundo.

Esta exposição sobre a história parece, num primeiro momento, cair num certo subjetivismo, que nega a objetividade da mesma. No entanto, há de se perceber que o autor, ao tratar a história desta forma, não nega a objetividade da mesma, uma vez que mostra que o situar-se da pessoa se dá sempre em relação a algo já

¹³⁴ Cf. Ibid., p. 54.

¹³⁵ Ibid., p. 55.

dado. E “esse ‘dado’ é a soma das condições econômicas, sociais, políticas, culturais, espirituais, objetivas e subjetivas, das codificações linguísticas, nas quais cada um está situado”¹³⁶. Neste sentido, para Bruno, a história se realiza no pôr-se do sujeito frente à realidade existente, assumindo-a e colocando-se criticamente em relação à mesma, em vista do seu futuro. Portanto, para o autor, história é o colocar-se do ser humano frente ao mundo, na consciência e liberdade, de forma que ele não é apenas um elemento passivo, mas é o sujeito da história dada a ele e que o envolve exigindo dele uma postura.

A reflexão cristã pensada historicamente deve, neste sentido, referir-se à experiência que o crente faz em sua realidade histórica, procurando relacionar esta experiência ao dado objetivo ocorrido no passado e projetá-lo para o seu futuro. Trata-se de um posicionar-se frente à história, que tem inspiração num dado ocorrido no passado e se torna motivação para a transformação do presente, em vista de um futuro. A Cristologia como história, neste sentido, se refere tanto ao presente, quanto ao passado e ao futuro do crente.¹³⁷

A Cristologia como história se refere ao presente porque parte do hoje e esforça-se em ser significativa para ele. Partir do hoje significa partir da fé que é professada hoje em Jesus Cristo, seja na pregação, na liturgia e na vida de fé da comunidade, seja nos evangelhos, que são testemunhos da experiência de Cristo das primeiras comunidades cristãs.¹³⁸ As primeiras comunidades cristãs que fizeram uma experiência histórica com Jesus de Nazaré celebraram, pregaram sobre esta experiência e nos transmitiram esta memória viva do Senhor. A Teologia recebe esta fé e a relaciona com o dado fontal, o testemunho das Sagradas Escrituras. Todas as experiências cotidianas, como também as diversas formas de linguagens, são assumidas e repensadas à luz da Sagrada Escritura. A experiência realizada com Cristo ilumina a história humana, dotando-a de sentido e de esperança. Além disso, a Sagrada Escritura possibilita perceber a dimensão crística de toda a criação, pois em Cristo todas as coisas foram criadas (cf. Cl 1,16), e a dimensão cósmica da Encarnação, que assumiu em si toda a fraqueza humana, fazendo-se *sarx* a fim de tudo divinizar (cf. Jo 1,14).¹³⁹ A história

¹³⁶ Ibid., p. 55.

¹³⁷ Cf. Ibid., pp. 56-61.

¹³⁸ KASPER, W., *Jesus, el Cristo*, p. 36.

¹³⁹ Cf. FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 57.

pensada desta forma está marcada, radicalmente, pelo evento Cristo, que convida todos à revisão das relações sociais, econômicas e políticas.

Narrando o evento Cristo, a Cristologia convida a uma transformação da realidade presente. É conhecida a grande importância das sistematizações feitas pela escolástica, dos grandes manuais produzidos e que têm o seu valor histórico, porém é necessário reconhecer que carecem de um efeito prático-crítico, que é alcançado pela narração dos mistérios da vida de Jesus.¹⁴⁰

Desta forma, uma cristologia como história, ao narrar um acontecimento passado, vai ser dotada de efeito contagiante que envolverá de tal forma o interlocutor de modo a realizar uma transformação nele. Um bom exemplo de narratividade neste sentido se encontra na história de um rabino transcrita na obra de Schillebeeckx:

Meu avô era paralítico. Um dia pediram que contasse a história do seu mestre, o grande Baalchem. Começou a narrar que o santo Baalchem tinha o costume de pular e dançar enquanto orava. Meu avô nesse momento levantou-se; e a narrativa o entusiasmou de tal forma que ele mesmo teve de mostrar, pulando e dançando também, como o mestre havia feito. A partir desse momento, estava curado. É assim que a gente deve contar histórias.¹⁴¹

A forma de narrar a história de Jesus deve, portanto, ser imbuída de efeito prático, de modo que ao narrar os mistérios de Jesus, estes possam produzir, também, no presente, a vida nova que comunicam. A pregação sobre a vida de Jesus, o modo de ele se relacionar com as pessoas, as curas que realizava, o carinho com os marginalizados devem ser rememorados de forma tal que tenham força de transformar nossas relações e nossas posturas hoje.

A cristologia como história refere-se também ao passado. Ela vai relacionar a fé cristã hoje em Jesus Cristo com o evento histórico testemunhado pela Sagrada Escritura. Nela, a Sagrada Escritura retoma o seu primado absoluto enquanto narração da revelação salvífica de Deus em Jesus Cristo. E ao voltar-se a este dado da Sagrada Escritura, haure, dali, elementos que possam ajudar a refletir e a viver o hoje. Do mesmo modo que a comunidade cristã releu, à luz da Páscoa, a história de Jesus de Nazaré e, também, a própria história de Israel, também se é convidado, por uma cristologia como história, a reler, a partir da Páscoa de Jesus, “a história do homem Jesus como revelação da história trinitária de Deus, e a

¹⁴⁰ Cf. Ibid., p. 58.

¹⁴¹ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus, a história de um vivente*, p. 679.

história da humanidade inteira na sua relação com Cristo, o Deus da história.”¹⁴² Bruno Forte enxerga, nesta mútua relação, a superação de uma contraposição entre cristologia “do alto” e cristologia “de baixo”.¹⁴³ Para ele, enquanto parte da Páscoa de Jesus, de sua ressurreição dentre os mortos, a Cristologia aborda a vida de Jesus de Nazaré, reconhecendo nela a história de Deus presente no mundo, a humanidade de Deus, sendo, assim, uma cristologia “do alto”. Porém, esta mesma cristologia é, simultaneamente, “de baixo” porque parte de um evento histórico, que é o evento pascal, relendo a vida de Jesus como evento da história, e se coloca hoje no mundo, indagando, para homens e mulheres, qual o sentido para eles da história de Jesus Cristo. Ou seja, é também cristologia “de baixo” porque parte dos eventos concretos da história de Deus com os homens e se aproxima do mistério de maneira ascendente e econômica.

Por fim, a cristologia como história também se refere ao futuro, uma vez que procurará ressaltar o caráter escatológico da fé cristã. Rememorando a história da salvação, ela é chamada a reconhecer no “já” a presença do “ainda não”, a perceber os sinais do Reino vindouro já presentes em nossa história. Por sua vez, contribuirá também para adequar a realidade atual àquela que há de vir e para perceber a provisoriidade do tempo e, conseqüentemente, da Igreja e da Cristologia, peregrinas e incompletas, que tentam dizer uma palavra que se aproxime do Mistério.¹⁴⁴

Uma cristologia como história, neste sentido, leva à superação de um discurso sobre Cristo meramente conceitual, abstrato e sem relevância para a história, contribuindo para uma cristologia, bíblica, existencial e dinâmica, que, atenta à história, pode dar sua contribuição para a mesma. Uma cristologia que, revivendo a experiência com Jesus, fale aos homens e mulheres de hoje, abrindo a história ao seu horizonte futuro em Cristo.¹⁴⁵

Ao se valorizar, aqui, a cristologia de Bruno Forte no seu caráter histórico e trinitário, tendo por centro os mistérios da vida de Jesus, que é o mistério pascal, um aspecto deve ser salientado. Sua cristologia como história poderia melhor explicitar a vida histórica de Jesus. Percebe-se que o autor, tendo clareza de que o resumo da vida de Jesus é o mistério pascal, desenvolve sua teologia a partir deste

¹⁴² FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 59.

¹⁴³ Ibid., p. 59.

¹⁴⁴ Cf. Ibid., p. 60.

¹⁴⁵ Cf. Ibid., p. 61.

núcleo e não discorre tanto sobre os encontros, os discursos e as ações do Galileu. Não que estes estejam ausentes de sua teologia, pois se podem percebê-los, sobretudo quando o teólogo discorre sobre a consciência e a liberdade de Jesus.¹⁴⁶ No entanto, uma maior atenção aos mistérios de sua vida, como o próprio teólogo pontua e se mostrou acima, se faz importante a fim de que a cristologia possa ser dotada de caráter existencial, como o teólogo se propõe a desenvolver.¹⁴⁷

A Cristologia, pensada historicamente, assume em si os três ingressos da história realizados na Teologia. O primeiro ingresso da História na Teologia ocorreu com a atenção dada ao objeto da fé, a Palavra de Deus, que aparece com sua força subversiva frente às forças deste mundo. Por isso, a Cristologia vai procurar ter seu centro na Palavra de Deus, como memória viva daqueles que fizeram uma experiência com Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, como um convite aos homens e mulheres de hoje a tomar parte da mesma experiência. A revalorização do objeto da fé traz, por sua vez, a centralidade da pessoa de Jesus Cristo, no qual a história da revelação teve o seu cumprimento. Aquele que é o sujeito puro se faz objeto de nossa consciência, relaciona-se conosco. E, mesmo assim, tocando o mundo humano, permanece distinto deste mundo, pois carrega consigo o mundo do Pai, do qual nós, no interior da instituição histórica, não sabemos e nem saberemos, pois está além de nós.¹⁴⁸ A alteridade de Deus conosco em Jesus Cristo permite a aproximação e a nossa relação com Deus, porém não elimina a diferença entre nós e Deus. Vale, aqui, retomar o pensamento de Barth:

A relação deste Deus com este homem, a relação deste homem com este Deus é para mim o tema da Bíblia como também a suma da filosofia. Os filósofos chamam esta crise do conhecimento humano de 'origem'. A Bíblia vê neste ponto crucial Jesus Cristo. É portanto a cristologia o lugar onde mais fortemente é necessário viver a 'coragem da objetividade'. Nesta resplende em plena luz que Deus é Deus e que o homem não é Deus, porque em Cristo mostra-se Deus como é, e convence da mentira o não-deus deste mundo.¹⁴⁹

O evento Cristo, por sua vez, tem força iluminadora que nos revela quem é Deus e quem somos nós, uma vez que desmascara a presunção humana de

¹⁴⁶ Cf. Ibid., pp. 207-270.

¹⁴⁷ Confronta-se, aqui, a Cristologia desenvolvida por Schillebeeckx, citado por Forte, nesta perspectiva da narrativa, ou ainda a de Christian Duquoc e, ultimamente, a de PAGOLA, J. A., *Jesus: aproximação histórica* e RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*.

¹⁴⁸ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 17 et. seq.

¹⁴⁹ Cf. BARTH, K., L' Epistola ai Romani. In FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 17.

colocar-se no lugar de Deus. Jesus mostra ao ser humano que a verdadeira liberdade e alegria só é encontrada em Deus. Por isso, convoca os seres humanos a viver esta unidade profunda com Ele, assim como ele vive em unidade profunda com o Pai (cf. Jo 15). Ele mostra quem é Deus, uma vez que apresenta o amor de Deus por nós, através da entrega de sua vida por amor a nós, pois

o ser de Deus consiste na soberania do seu amor: ele pode assim se doar sem destruir-se. Permanece a si mesmo enquanto vai ao encontro do diferente. No estranhamento de si mesmo, Ele mostra o próprio ser divino. Por isso o ocultamento é o modo como se manifesta a glória de Deus no mundo.¹⁵⁰

Desta forma, Jesus Cristo apresenta este Deus que se aproxima, permanecendo, ao mesmo tempo, distinto e, por ser distinto, pode convidar a estar na sua companhia, participando do seu amor, numa alteridade ímpar. Permanecendo o totalmente Outro, chama a participar de sua companhia, desfrutando dos benefícios salvíficos desta experiência. Assim, Ele, que é o único Deus, chama a participar de sua divindade, a saborear sua presença, fazendo a experiência de amor com Ele.

O segundo ingresso da História na Teologia foi a descoberta da Escatologia. A Escatologia é a abertura à futura promessa em Jesus Cristo, que deve entrar no conteúdo e na forma do pensamento cristão. A Escatologia, que deve deixar de ser um apêndice na Teologia para permear toda ela, deve também marcar sua presença no tratado cristológico. Em Cristologia, a Escatologia consiste em acolher a revelação de Deus no evento Jesus Cristo, que inaugura novos horizontes:

A revelação consumada na cruz e na ressurreição de Jesus de Nazaré é promessa tal que ‘estimula como um espinho na carne qualquer presente e o abre ao futuro’: longe de anular o empenho num modo de ‘presença do eterno’ estimula a audácia e a criatividade, garantindo a eles a proximidade do Deus cristão.¹⁵¹

O evento pascal de Cristo desperta a consciência, que suscita no sujeito humano uma abertura ao advento de Deus, ao futuro novo de Deus já prometido. Faz com que o ser humano esteja atento à novidade de Deus que, em Jesus Cristo, subverte a história do mundo.

¹⁵⁰ KASPER, W., *Jesus, el Cristo*, p. 101.

¹⁵¹ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 26.

Bruno Forte mostra que a ressurreição do Crucificado, por parte do Pai, ilumina a história de Jesus, enquanto confirma a vida do Nazareno e se coloca como suprema autorrevelação de Deus, na qual é realizado, antecipadamente, o fim de todas as coisas, pois nela é dado “o fim antecipado da história, e por isso é revelado o sentido do caminho humano e do compromisso de Deus com o homem.”¹⁵² Na Páscoa já se vê realizado aquilo que será dado na consumação dos tempos; na história de Jesus está a nossa, que é transformada de modo radicalmente novo e inusitado. Na ressurreição de Jesus, o ser humano encontra o sentido de sua existência, percebendo que, por obra divina, seu caminho é em direção a um futuro aberto e transformador de Deus, que é comprometido com o bem da pessoa humana. Deste modo, “o evento Cristo enquanto antecipador do fim é absoluto e insuperável, porque revelando o fim último ilumina de modo definitivo a totalidade da história”.¹⁵³ Cabe ao crente abrir-se ao evento da Páscoa numa atitude alegre de esperança, pois nela se realiza a salvação da história humana, o reinado de Deus, que já foi dado naquele acontecimento, mas que, no entanto, ainda é oculto ao homem, sendo reconhecível somente na fé.

Por fim, o terceiro ingresso da História na Teologia também tem, na reflexão cristológica, grande eco. Trata-se da percepção da necessária relação entre teoria e prática cristã, que deu força às cristologias narrativas e políticas. Uma cristologia pensada a partir deste terceiro ingresso procura fazer uma narração da história de Cristo em conexão com a história humana. O evento Cristo é narrado não numa mera afirmação de verdades, mas a partir e tendo em vista o compromisso para com o ser humano. Desenvolve-se uma reflexão consciente dos condicionamentos sociais que são impostos, no lugar de uma cristologia abstrata e desencarnada. O anúncio cristão é de um Deus que toma partido em favor dos seres humanos, apelando para a dignidade fundamental de cada um. Trata-se do Deus, esperança dos marginalizados, que “agiu com a força de seu braço, dispersou os homens de coração orgulhoso. Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou. Cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias” (Lc 1,51-53). Do Deus que, em Jesus de Nazaré, se fez pobre,

¹⁵² Cf. Ibid., p. 30.

¹⁵³ Cf. Ibid., pp. 30-31.

colocando-se ao lado dos pobres, revelando a eles os mistérios de Deus (cf. Mt 11, 25-26).¹⁵⁴

A Cristologia, como a Teologia, não é chamada somente a pensar, mas a transformar a prática.¹⁵⁵ Trata-se de conformar a realidade presente ao modo desejado por Deus já na criação do mundo. É um convite a todos aqueles que se encontram com Jesus a inflamar no mundo o reino de Deus, que Jesus anunciou e inaugurou. Não é possível acreditar e anunciar que Deus é o Senhor da história e se conformar com uma história marcada por divisões e exclusões. Acreditar em Jesus Cristo implica assumir com ele uma luta em favor de que todos tenham vida e vida em abundância. A cristologia como história não consiste, ainda, em uma mera aplicação à história em detrimento à dogmática cristã, mas, antes, quer que a dogmática cristã seja imbuída do caráter existencial que lhe é próprio. A Cristologia, assim como toda a Teologia, deve ser toda ela carregada do caráter existencial, pois trata da nossa experiência com Deus. O próprio início do Cristianismo é dotado fortemente por um caráter existencial, uma vez que

na origem do cristianismo temos uma experiência bem precisa [...] tudo começou com um encontro: encontro com Jesus de Nazaré durante a sua vida e depois na ocasião de sua morte. Este encontro mudou profundamente a vida dos homens que se encontraram com ele e ficaram com ele, para os quais não se tratou certamente de uma iniciativa própria, ‘mas foi uma coisa que aconteceu para eles’. Daqui nasce o momento cristão como experiência e anúncio de libertação salvífica: para ser expressa e comunicada esta experiência originária deveria ser formulada em palavras e modelos que a interpretaram e a tornaram acessível. “Assim [...] a primeira experiência, que alguns homens fizeram se encontrando com Jesus, se tornou uma autoexpressão que foi pouco a pouco se desenvolvendo até chegar aquilo que hoje nós chamamos cristologia.”¹⁵⁶

¹⁵⁴ Na América Latina uma cristologia ensaiada nesta perspectiva se deu na “teologia da libertação”. Num contexto marcado por exacerbantes desigualdades sociais, o anúncio de Jesus procura levar a sério o sofrimento de milhões de pessoas que vivem abaixo da linha de pobreza. O anúncio de Jesus Cristo nesta teologia é o de um Deus que toma partido dos pobres, de um Deus que, em Jesus Cristo, se solidariza com o sofrimento dos pequenos: “A Igreja deve ter os olhos fixos em Cristo quando se pergunta qual há de ser a sua ação evangelizadora. O Filho de Deus demonstrou a grandeza deste compromisso ao fazer-se homem, pois identificou-se com os homens tornando-se um deles, solidário com eles e assumindo a situação em que se encontram, em seu nascimento, em sua vida e, sobretudo, em sua paixão e morte, na qual chegou à máxima da pobreza. Só por este motivo, os pobres merecem atenção preferencial, seja qual for a situação moral ou pessoal em que se encontrem. Criados à imagem e semelhança de Deus para serem seus filhos, esta imagem está obscurecida e também escarnecida. Por isso Deus toma sua defesa e os ama. Assim é que os pobres são os primeiros destinatários da missão e sua evangelização é o sinal e prova por excelência da missão de Jesus” (DP 1141-1142).

¹⁵⁵ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 46.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 50.

O discurso cristão sobre Jesus Cristo não é proveniente de abstrações e elucubrações, mas de um encontro subversivo, acontecido na história, que permitiu a origem da Cristologia. A Cristologia nasce unida à Soteriologia, à experiência de salvação realizada, na qual Deus se fez próximo aos seres humanos, comunicando o seu amor. A Cristologia nasce na tentativa de evidenciar esta experiência realizada, para ser comunicada de forma que também outros, em cada época histórica, possam tomar parte da mesma experiência e comunicá-la aos demais. A experiência de salvação plasma a vida da pessoa que fez esta experiência, impulsionando-a à transformação de sua realidade:

O encontro com Jesus Cristo revela o sentido profundo da vida e nos faz perceber chamados por Deus, e por isso comprometidos com uma caminhada ativa de salvação na qual a glorificação de Deus e a promoção do homem vão no mesmo passo.¹⁵⁷

A cristologia como memória narrativa da história de Jesus é convidativa a novas experiências com Ele, também hoje, levando a assumir uma posição ao lado dos oprimidos e humilhados, arriscando nossas vidas, assim como o Cristo o fez, em favor dos irmãos e irmãs. A cristologia como história tende a se tornar prática, iluminar e conduzir a vida no seguimento dos passos de Jesus. O encontro com o Senhor impele à transformação de nossa prática atual:

O Objeto narrado da fé muda o sujeito, que o acolhe na abertura radical da sua necessidade de salvação: a história narrada de Deus em Jesus Cristo se torna a história de quem hoje aceita escrevê-la com a própria vida um outro capítulo.¹⁵⁸

Enfim, uma cristologia como história trata do Verbo que se revelou de modo novo e subversivo, do Universal que se manifestou no concreto e pessoal. Na história de Jesus de Nazaré, uma história humana no seu sentido máximo, Deus fez história, assumiu em si as contradições desta história para que Nele esta tivesse a sua transformação. Desta forma, se mostra a importância da História na Cristologia e a necessidade de se elaborar uma cristologia como história. Para que a Cristologia cumpra a sua missão de comunicar o evento Jesus Cristo, no qual foi-nos revelado o amor existente na Trindade Divina e o amor dela para conosco, ela necessitará assumir a história humana. Assumir a linguagem própria do tempo, também as situações de vida e de morte, fazendo de sua palavra uma fonte

¹⁵⁷ Cf. Ibid., p. 55.

¹⁵⁸ Cf. Ibid., pp. 55-56.

de esperança que revele o sentido mais profundo da vida humana. Uma palavra que, em meio à história de dor e sofrimento como é a história humana, comunique o amor de Deus por nós, revelado no Crucificado, que se mostrou solidário com todos os sofredores da terra. Acolherá a Cristologia o ingresso da História que favorecerá o encontro entre o advento divino e o êxodo humano, sendo uma reflexão fundada no encontro histórico do Deus conosco, encontro suscitador de um novo horizonte de vida. Neste sentido, no próximo capítulo, discorrer-se-á sobre a estrutura trinitária da revelação, a partir do pensamento de Bruno Forte, verificando como, na Teologia, se faz possível narrar o encontro de Deus com a história humana no evento Jesus Cristo, sem, contudo, haver a presunção de limitar a realidade de Deus.