

5

A história de Jesus e a história do Pai

Jesus é a revelação de Deus – esta é a convicção da Igreja desde as origens: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9); aquele que é o “Invisível” (1Tm 1,17) se faz conhecer por meio do seu Filho feito homem. A vida de Jesus de Nazaré e, de modo especial, o seu mistério pascal revelam o rosto paterno de Deus. Com a sua ressurreição, os discípulos entendem a história de Jesus em perspectiva trinitária, percebendo-o como o Filho de Deus (cf. Mc 1,1), o Verbo eterno que estava com Deus, era Deus e que veio habitar no meio de nós (cf. Jo 1) por obra do Espírito Santo (cf. Lc 1,35). Neste sentido, a história de Jesus é narrada como história do “Deus-conosco” (cf. Mt 1,23), na qual o Pai se deu a conhecer: “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer” (Jo 1,18); “muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho” (Hb 1,1s). A partir da ressurreição, se percebe que toda a vida de Jesus, de sua morte a seu nascimento, é revelação do Deus Uno e Trino.

Tal concepção da história da Páscoa como história do Pai e, simultaneamente, história trinitária é apresentada de modo exemplar por Bruno Forte:

a ressurreição e a cruz, momentos da história do profeta Galileu, são entendidos como atos em que sobre ele e por ele interveio o ‘Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus de nossos pais’ (At 3,13), ‘com poder, segundo o Espírito de santidade’ (Rm 1,4). Esse mesmo Deus nos mostrou em tudo isso o seu amor (cf. Rm 5,8) abençoando-nos ‘com bênção espiritual nos céus, em Cristo com o Espírito Santo’ (cf. o hino de Ef 1,3-14).¹

A história de cruz e ressurreição torna-se, desta forma, história de Deus, evento através do qual se revela cada uma das pessoas divinas e, ao mesmo tempo, a comunhão entre elas. Neste capítulo mostrar-se-á a história de Jesus como história na qual se manifestou de forma singular a paternidade de Deus: em primeiro lugar em relação a Ele – o filho muito amado –, mas também em relação a todos os homens e mulheres; e, com isto, aprofundar-se-á sobre a forma e o

¹ FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 29.

conteúdo de tal revelação, descobrindo na economia a via para a imanência do mistério.

Destarte, em primeiro lugar, discorrer-se-á sobre o atual contexto de nossa sociedade, no qual o discurso da paternidade de Deus deve ser proclamado de forma a promover a adesão por parte dos homens e mulheres emancipados; em segundo lugar, enfocar-se-á a novidade cristã como anúncio da filiação de Jesus, toda ela vivida como que em relação a este Outro, ao qual o Nazareno anuncia e com quem se relaciona de maneira singular, fundamento de sua pregação e de suas atitudes; em terceiro lugar, verificar-se-á que este Outro, para o qual Jesus está voltado, é o princípio de todas as coisas e o princípio da Trindade: é do Pai que nasce a vida humana e divina; e nele, eternamente, o Filho é gerado e o Espírito espirado; finalmente, aprofundar-se-á sobre a relação do Pai com o mundo criado, percebendo que todas as coisas são provenientes do Pai e a ele se destinam.

5.1

Os cenários do tempo e a questão do Pai

Se a história de Jesus revela a história do Pai, convém que, antes de se debruçar sobre o conteúdo da revelação da paternidade de Deus, se tenha clareza das inquietações do tempo presente a tal respeito, a fim de que a mensagem cristã sobre o Pai possa encontrar eco nos corações dos homens e mulheres de hoje.

O tempo presente se desenvolve a partir do paradigma da modernidade. Nele se desenvolveu o chamado ateísmo humanístico, que denuncia o Cristianismo como ‘religião do Pai’ e se impõe como rebelião dos filhos ‘pervertidos’, adultos, totalmente autônomos, com plenos poderes sobre si mesmos.² “Todos os conflitos que possam opor o ser humano à religião giram em torno do conceito de Deus-Pai, porque este conceito é símbolo supremo da relação humana com o Deus pessoal”³

² MILANO, A., Verbete “Padre” in *Nuovo Dizionario di Teologia*, p. 1068.

³ VERGOTE, A., *Analisi psicologica del fenomeno dell’ateismo* in GILARDI (cur), G. *L’ateismo contemporâneo*, p. 190.

A negação do Pai se impõe, desta forma, como afirmação da liberdade humana; o Pai seria coibição e, por assim dizer, destruição da liberdade, fazendo do ser humano um ser impotente para se realizar por si mesmo. Freud, por exemplo, concebe que, por causa do complexo de Édipo, a criança sente o desejo de tornar-se o próprio pai, de substituir a este.⁴

Bruno Forte apresenta o processo de emancipação da figura do pai como a “parábola da época moderna”, do período do Iluminismo, no qual a razão, adulta e dona de si mesma como do destino do mundo, tende a construir uma “sociedade sem pais, na qual cada um possa gerir-se por si mesmo e ordenar o mundo e a vida segundo o próprio cálculo e o próprio projeto”⁵. O modelo de tal sociedade é aquele no qual não existem relações em nível vertical, mas somente em nível horizontal, de paridade e reciprocidade, sem qualquer tipo de dependência e,

a crítica à figura do ‘pai-patrão’ desemboca assim na pretensão da radical negação de Deus: como não deve existir na terra alguma paternidade que crie dependência, assim não pode haver no céu algum Pai de todos. Não existem partners divinos, não existe outro mundo, existe somente esta história, este horizonte: a única ideia do divino que pode permanecer diante do tribunal da razão absoluta parece ser aquela de um Deus morto, insensato, inútil (*Deus mortuus, Deus otiosus*).⁶

Este modelo fundamenta-se na ilusão de derrubar todos os sistemas de opressão, todas as formas de dependência e subordinação das quais o Pai celeste é figura. No entanto, tal pretensão historicamente evidenciou o seu elemento negativo: “O veneno do espírito moderno está precisamente na presunção da razão absoluta de poder vencer toda obscuridade e absorver cada diferença.”⁷ Tal ambição é o projeto emancipatório das ideologias modernas que, mediante a negação da religião e da questão de Deus, prometiam uma libertação integral do ser humano, a qual não ocorreu, mas, ao contrário, revelou o contrassenso de manifestar-se de forma intolerante e faltando com o respeito à individualidade da pessoa humana.⁸

Forte convida a reler a parábola do pai misericordioso como paradigma para o tempo atual:

⁴ KUSNETZOFF, J. C., Nova Fronteira, *Introdução à Psicopatologia Psicanalítica*.

⁵ FORTE, B., *Dio Padre: nostalgia – rivelazione – ricerca*, pp.14-15.

⁶ Cf. FORTE, B., *La sicurezza che non ci deluderà mai*, in ASPRENAS 58 (2011), p. 249.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 249.

⁸ Cf. FORTE, B., *Dio Padre: nostalgia – rivelazione – ricerca*, p. 15.

As razões para o filho pródigo sair de casa são as mesmas pelas quais surge em nós a necessidade, mais ou menos inconfessável, de “matar o Pai”, de apagar os seus traços do mais profundo do coração, de exigir a prestação de contas daquilo que aguardamos por direito, para, finalmente, sermos senhores de nós mesmos e do nosso destino.⁹

Há de se perceber, assim, que o ateísmo moderno, longe de ser um pretexto para excluir Deus do pensamento, constitui uma ocasião para interrogar-se e estabelecer um confronto crítico com a tradição teológica e com o conceito de Deus veiculado nos séculos.¹⁰

A crise do mundo liberal colocou com uma nova radicalidade a pergunta sobre Deus, a ruína dos mitos ideológicos e das suas tentativas de realização históricas reporta o pensamento às interrogações radicais, que desembocam na escuta e na espera do último Deus.¹¹

Trata-se de perceber que a “crise do Pai” não apenas convoca o Cristianismo a refundar a proposição sobre Deus a partir de uma adequação de linguagem compreensível aos contemporâneos ou ainda inspirada em ideologias modernas, mas significa uma autocrítica do discurso teológico e, ao mesmo tempo, um retorno às fontes cristãs, retomando o Novo Testamento como paradigma para o anúncio do Pai.

O Cristianismo que pretende apresentar a questão de Deus como relevante no tempo atual deve perceber que “a realidade de um mundo sem Deus, na qual nos encontramos, é em parte somente a reação a um Deus sem mundo”¹². Cabe à Igreja reavaliar as suas elaborações teológicas e perceber a urgência de um discurso sobre o Pai no qual o mundo seja contemplado não somente como proveniente e destinado ao mistério do Pai, mas também desenvolvido neste mesmo mistério, com o qual se relacionam a liberdade e a responsabilidade humanas.

O desejo de emancipação foi desenvolvido historicamente com a negação de Deus, compreendido como Pai e soberano celeste. Com a chamada “crise das ideologias”, percebe-se o falimento da pretensão de se tornar autônomo, sem Deus, e, assim, que “a morte de Deus não libera, antes torna o ser humano escravo

⁹ FORTE, B., *Dio Padre: nostalgia – rivelazione – ricerca*, pp. 11-12.

¹⁰ BONHOEFFER, D., *Resistenza e Resa*, p. 83.

¹¹ FORTE, B., *Dio nel Novecento*. p. 64.

¹² KASPER, W., *Il mondo come luogo del Vangelo*, in *Fede e storia*, pp. 159-175.

de outro homem”.¹³ Com isto, Bruno Forte mostra que a dificuldade maior na questão de Deus Pai não está na modernidade, mas na chamada pós-modernidade. Esta, que desmascara a pretensão de uma “sociedade sem pais”, por outro lado, não significa um retorno à figura do Pai, “antes, o relativismo que se difunde como consequência do abandono das certezas ideológicas parece tornar os homens ainda mais fechados em si mesmos e mais solitários.”¹⁴ O ser humano, órfão de ideologias, corre o risco de cair na solidão dos próprios egoísmos e direcionar a sua vida por caminhos meramente instrumentais e egoístas, em que se valoriza somente o imediato. Neste sentido, deve ser pensado o triunfo do consumismo, a busca do hedonismo, do imediatismo e a formação dos guetos próprios de nossa época. “Quando não se tem grandes horizontes de verdade, afoga-se facilmente na solidão egoísta do próprio particular e a sociedade se torna um arquipélago”.¹⁵ Desta forma, uma sociedade sem Deus se torna mais distante dos ideais de fraternidade e solidariedade que a própria modernidade reivindica. A negação e, ainda mais, o desinteresse à questão do Pai se traduzem em indiferença aos valores e aos horizontes de sentido que orientam a vida humana. E assim, a partir da parábola do pai misericordioso (Lc 15,11-32), na qual o filho mais velho se apresenta não menos distante de que o filho pródigo, conclui-se que, em nossa época,

Se pode habitar na casa do pai e ignorá-lo com as atitudes: se pode retornar a falar de Deus, mas não encontrá-lo e não fazer uma experiência dele profunda e vivificante. O secularismo pós-moderno é neste sentido mais sutil e ambíguo do que o secularismo militante da ideologia.¹⁶

Percebe-se que para o nosso país, no qual a maioria da população ainda se afirma cristã, tal proposição de Forte é, no mínimo, questionadora; provoca uma reflexão sobre a experiência de fé feita pelo crente. Afirmar-se cristão, afirmar-se seguidor de Jesus Cristo, que centrou a sua vida na pregação do Reino do Pai, nem sempre significa ser de fato (cf. Mt 7,20; Mt 25). Muitas vezes há uma dicotomia entre conceito e prática. E, com isto, se percebe que “o enunciado tão central para o Novo Testamento, para o qual Deus é o Pai de Jesus Cristo e Pai de

¹³ FORTE, B., *Dio Padre: nostalgia – rivelazione – ricerca*, pp. 17-18.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁵ *Id.*, *La sicurezza che non ci deluderà mai*, in ASPRENAS 58 (2011), p. 251.

¹⁶ *Id.*, *Dio Padre: nostalgia – rivelazione – ricerca*, pp. 19-20.

todos nós, para muitos dos nossos contemporâneos permanece ainda difícil de entender e usar”¹⁷, uma vez que também este pode ser deturpado.

Cabe assim à fé cristã, neste período, suscitar que o ser humano possa “se levantar e ir em direção ao Pai anunciado por Jesus”, ou seja, favorecer uma redescoberta do Pai como caminho para a libertação da vida e superação da crise de época do secularismo moderno e pós-moderno.¹⁸ Bruno Forte, neste sentido, ajuda a perceber que se, por um lado, existe a recusa e mesmo a indiferença ao Pai, assumidas como um “tornar-se livre” de qualquer manipulação ou dependência, como a imagem do filho pródigo que abandona o Pai, tendo-o como morto, por outro, há, no coração humano, o desejo de um “pai-mãe que não nos faça sentir escravos”, “um pai-mãe que nos ame tornando-nos livres”, que “não seja o concorrente de nossa liberdade, mas o fundamento desta, a garantia última da verdade e da paz no nosso coração”.¹⁹

Pensada neste sentido, a proclamação da paternidade do Pai está em inteira sintonia com a questão filosófica do fundamento último de todas as coisas, o que explica porque, já no início, se buscou uma síntese entre o pensamento e a compreensão bíblica sobre o Pai.²⁰

O paradoxo entre a recusa e a indiferença ao Pai, por um lado, e o desejo de uma paternidade-maternidade acolhedora e libertadora, por outro, vem a ser para a Teologia um desafio de como anunciar a paternidade de Deus de forma que tal anúncio não favoreça concretizações históricas de possessividade, escravidão e domínio, mas, ao contrário, favoreça ao ser humano encontrar-se com aquele que potencializa a verdadeira liberdade. A verdadeira liberdade humana encontra o seu ser inspirador não em ideais humanos limitados e condicionados, historicamente não fundados em Deus, que se mostraram insuficientes e incapazes de render ao homem a liberdade da qual se pensava serem portadores; mas, antes, na liberdade infinita de Deus, que ama desde sempre e para sempre, um Deus-por-nós, que enviou o seu Filho, fazendo-se Deus conosco:

¹⁷ KASPER, W., *Il Dio de Gesù Cristo*, p. 185.

¹⁸ FORTE, B., *Dio Padre: nostalgia – rivelazione – ricerca*, p. 28.

¹⁹ Id., *La sicurezza che non ci deluderá mai*, p. 254. A Carta aos Gálatas, de forma especial o capítulo 5, enfatiza e valoriza a busca humana da liberdade, considerando-a uma vocação humana (“fostes chamados à liberdade”, v. 13). Ressalta, no entanto, que tal liberdade é proporcionada pelo Pai em Cristo, vivida em um deixar-se conduzir pelo Espírito.

²⁰ KASPER, W., *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 203

Deus é amor. Nisto se manifestou o amor de Deus por nós: Deus mandou o seu Filho unigênito ao mundo, para que tivéssemos a vida por ele. Nisto está o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele que nos amou e mandou o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados (1Jo 4,8-10).

Tal liberdade de Deus é desconcertante, pois é capaz de assumir o risco da resposta negativa da parte do ser humano. “Aquele que quer que “todos sejam salvos e alcancem o conhecimento da verdade” (1Tm 2,4) não salvará ninguém contra a sua vontade”²¹. É aquele que corre o risco do amor, da possibilidade da rejeição com todas as suas consequências. A sua divina providência, que ordena tudo para o bem, não é um “rolo compressor” que esmaga a liberdade humana, mas, antes, uma orientação e uma capacitação para que o ser humano possa escolher aquilo que oferece a sua realização.

Tal caminho de “retorno ao Pai”, a redescoberta de um Deus livre que capacita a liberdade humana, não pode ser descurado de uma adequada atenção à revelação bíblica. A Palavra de Deus apresenta um Deus que não anula a liberdade humana, mas, ao contrário, promove-a e eleva-a, no sentido em que oferece ao ser humano a possibilidade de se relacionar com ele. O Deus que se revela na Bíblia é um Deus que tem tempo para o ser humano, vindo habitar no meio dos homens e que pede que estes tenham tempo para ele.²²

5.2

A boa-nova cristã: Jesus é o Filho do Pai

A ressurreição de Jesus dentre os mortos é a proclamação da verdade contida no evento Jesus de Nazaré. Trata-se do momento no qual o Pai “toma posição sobre o Crucificado”²³, ressuscitando-o dentre os mortos e constituindo-o Senhor e Cristo (At 2,36), ou seja, da afirmação de que toda a vida de Jesus foi vivida de maneira filial, em total sintonia com o Pai e orientada para ele.

O teólogo Cardenal chama a atenção de que “o *ser* da fórmula ‘Jesus é Deus’, diversamente do uso corrente, não indica identidade, mas unidade, unidade

²¹ FORTE, B., *La sicurezza che non ci deluderà mai*, p. 257.

²² Id., *Una teologia per la vita*, p. 133.

²³ Id., *A Trindade como história*, p. 30.

relacional de proveniência, de orientação e de retorno, enquanto Jesus subsiste, por sua vez, no Verbo e este vive na unidade de natureza com o Pai”.²⁴ Com isto, pode-se refletir que a confissão de fé no Senhorio de Jesus proclamado pelas comunidades cristãs refere-se, antes de tudo, à relação de Jesus com o Pai, ou seja, é afirmação da intimidade, da comunhão e do autocomunicar-se que tem, no mistério do Pai, a sua origem; trata-se, portanto, da afirmação da primazia do Pai, fonte de amor e de comunhão, ao qual se destina o ser humano e toda a história:

O aprofundamento trinitário da história de revelação, desenvolvido já no Novo Testamento, mostra como o termo último da acolhida do evento da revelação não é o evento mesmo, nem ainda a Pessoa do Verbo que nele age, mas, nele e através dele, a Pessoa do Pai, o Deus escondido no silêncio.²⁵

Neste sentido, Bruno Forte mostra que este *Pai* ao qual Jesus era totalmente ligado, ou seja, direcionado em sua existência, e que tomou a iniciativa na ressurreição de Jesus é identificado, no Novo Testamento, com o Deus dos Pais²⁶: “O Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus de nossos pais glorificou o seu servo Jesus, que entregastes e que negastes diante de Pilatos” (At 3,13). E, ainda: Aquele “que muitas vezes e de modos diversos falou, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio de seu Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos” (Hb 1,1).

A Igreja nascente, ao tomar consciência da realidade da ressurreição – ação do Pai por meio do Espírito no Filho –, recorda que este mesmo Pai sempre se manifestou na história de seu povo e, com isso, a Trindade passa a ser a chave de compreensão da história de salvação.²⁷ O Pai de Jesus Cristo é aquele que fez história, “intervindo nela, amando e repudiando, regozijando-se e sofrendo, decidindo-se e arrependendo-se, capaz de ódio e de infinita ternura” e aquele que é Senhor da história, “imutável na fidelidade do seu amor, capaz de uma eleição eterna.”²⁸

O Antigo Testamento já possuía certa ideia da paternidade de Deus. Esta era baseada na eleição do povo de Israel e na Aliança, que não se tratava somente de um evento do passado, mas da proteção e do pastoreio constante de Iahweh. (Is

²⁴ Tradução da edição original espanhola. Cf. CARDENAL, O. G., *Jesús de Nazaret*, p. 446.

²⁵ Cf. FORTE, B., In ascolto del Silenzio, In *Archivio di Filosofia* 62 (1994), p. 860.

²⁶ Id., *A Trindade como história*, pp. 45-46.

²⁷ Ibid., p. 46.

²⁸ Ibid., p. 47.

1,2; Dt 8,5; Sl 103,13). “Deste modo, o conceito de pai, longe de ter um sentido físico, significa não apenas a constituição do povo, por ação amorosa e livre, mas ao mesmo tempo uma espécie de atitude permanente de Javé para com seu povo (Is 63,7-64,12).”²⁹ No Antigo Testamento apresenta-se

uma tendência cada vez maior e insistente de acentuar de maneira muito característica, ao lado da transcendência de Deus, mantida tão intocável e santa, também não menos imanência vivamente experimentada: Mediante a sua palavra, sua sabedoria e seu espírito (entre outras coisas), ‘apesar’ de sua sublimidade transcendente, está Deus, contudo, presente, e em ação no meio do seu povo.³⁰

A própria criação vai ser concebida em vista à eleição e à Aliança (Is 63,7-64,12; Dt 32,1-43) e, com isto, a visão da paternidade de Deus é ampliada e entendida no sentido universal: Deus é pai e senhor (Dt 32,6; Mal 1,6; 2,10) não só de Israel, mas de todos os homens e de todo o mundo (Sab 14,3). Somente posteriormente o conceito da paternidade de Deus será entendido no sentido de interioridade, em sentido individual, especialmente aos pobres e fracos (Sl 68,6) e a invocação a Deus como Pai vai se tornando mais habitual (Jr 3,4.19; Sl 89,27; Is 63,16; Tb 13,4; Eclo 23,1.4), indicando a fidelidade pessoal e temente a Deus. Ou seja, a paternidade de Deus no Antigo Testamento indica a proximidade de Deus para com o seu povo.³¹ Iahweh é Aquele que assume a história na sua concretude, que está unido ao seu povo, partilhando de suas conquistas e derrotas; um Deus próximo, um Deus pessoal, capaz de se relacionar e, neste sentido, “O Deus dos Pais não é uma abstrata pessoa celeste fora do tempo e do espaço, mas o Deus da Palavra, que se dirige ao seu povo no concreto da sua vivência e lhe pede resposta e lhe responde ‘aqui e agora’.”³²

De igual forma, no Novo Testamento esta ideia da paternidade de Deus próximo estará presente, mostrando-se, sobretudo, na encarnação do Filho de Deus, no qual são realizadas as promessas de Javé (cf. Is 46,8-13; Jr 31; Cor 1,20; Lc 1,54s; Ef 1,4-11). O centro da vida de Jesus é o anúncio do Reino vindouro, o

²⁹ SCHULTE, R., A preparação da revelação da Trindade. In MS II/1, p. 56.

³⁰ Ibid., p. 54.

³¹ O ponto de partida da teodiceia tradicional é a revelação veterotestamentária do Nome de Deus na sarça ardente – o “Eu sou aquele que é” (Ex 3,14). “O termo hebraico *haya*, geralmente traduzido por “ser”, significa ‘ser-ativo’. Esta palavra de revelação não exprime, assim, uma mera existência, nem se refere ao ser absoluto de Deus. Trata-se, antes, de uma *promessa*, da atestação de que Deus está aqui, é presente e ativo no meio do seu povo”, ou seja, Deus é aquele que protege e salva o seu povo e que, embora próximo ao seu povo, permanece mistério em sua liberdade. Cf. KASPER, W., *Il Dio di Gesù Cristo*, pp. 203-204.

³² FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 47.

que significa afirmar que Jesus anuncia exclusivamente a salvação vinda do Pai (Rm 8; Hb 2,14-18; 4,14-5,10). E, neste sentido, o evento Cristo é pensado como obra do Pai, de quem tudo procede (Sl 36,10; Jr 10,10-16).³³ O Filho nada faz por si mesmo, mas o faz em obediência ao Pai (Jo 5,17.19-20.23.30). Jesus se revela, assim, como o “enviado” (cf. Rm 5,8; 8,32; Jo 3,16; 9,7) a comunicar a paternidade de Deus ao ser humano e é no exercício de sua missão que se manifesta que Deus é Pai (Jo 17,4-8.21-26), o que possibilita afirmar que “é em última análise o Pai quem age, cura, ama”.³⁴

A iniciativa do Pai em ressuscitar Jesus dos mortos mostra que a vida deste é totalmente ligada ao Pai: em primeiro lugar, Jesus é o enviado do Pai, Aquele que veio para cumprir a sua santa vontade (cf. Lc 4,17-21; Jo 7,28-29; 8,29.42; Gl 4,4); em segundo lugar, o Pai é aquele a quem o Filho reza, chamando-o de *Abbá* com um relacionamento singular enquanto Filho (cf. Mt 6-7); por fim, o Pai é aquele em quem Jesus deposita a sua confiança (cf. Mc 14,36): Jesus, “Aquele que em sua chamada vida pública deverá manifestar-se e identificar-se como o enviado de Deus Pai por excelência, entra na vida terreno-humana emergindo duma paternidade divina inimaginável e exclusiva.”³⁵

Entre o Pai e Jesus há uma relação tão estreita que Bruno Forte a chamará de *pertença recíproca*, uma vez que ao Filho pertence tudo o que é do Pai, a imanência recíproca (cf. Jo 10,38); a profundíssima comunhão (cf. Jo 16,32) e a unidade vivida entre os dois (cf. Jo 10,30).³⁶ Unidade perceptível até mesmo no evento da separação, indicando uma revelação *sub contrario* no evento da cruz, no qual a dor da separação mostra a intensidade de comunhão.³⁷

Jesus chama Deus de *Abbá*, como já se afirmou anteriormente quando se tratou da consciência de Jesus (3.1.1). Cabe, agora, averiguar o sentido deste termo na revelação do Deus cristão. O termo *Abbá* provém da invocação feita pelo próprio Jesus, dirigida a Deus e acolhida pela comunidade cristã (cf. Mc 14,36; Rm 8,15; Gl 4,6). Tal invocação é própria de uma linguagem informal, inicialmente usada pelas crianças e difundida, na época de Jesus, entre os próprios adultos para se dirigir ao seu genitor. O cunho original desta expressão não está

³³ SHULTE, R., O Evento Cristo como obra do Pai In MS III/1, pp. 45-77.

³⁴ Ibid., p. 58.

³⁵ Ibid., p. 58.

³⁶ FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 92.

³⁷ Ibid., pp. 92-93.

no seu uso, mas a quem é dirigida e por quem é dirigida³⁸. Assim, a hipótese de Joachim Jeremias que o termo aramaico *abbá* originou o que o grego chama de *páter*, *patér mou*, também utilizados por Jesus cerca de 170 vezes, é muito forte. Enquanto no Antigo Testamento o termo “pai” referido a Deus destina-se à exaltação da soberania e da misericórdia de Iahweh para com o povo de Israel e, por isso, está relacionada à coletividade, no Novo Testamento exprime uma relação de filiação direta e pessoal. A invocação pessoal *Abbá* referindo-se a Deus é propriamente nova.³⁹ Tal pessoalidade é expressa ainda mais na precisão dos termos “meu Pai” (Mt 18,35; 25,34; Lc 2,49) e “vosso Pai” (Mt 5,48; 6,8.15.26) em textos que evidenciam o contraste (cf. Jo 20,17; Mt 6,9). Jesus revela aquele com o qual se relaciona numa singular condição filial e, ao mesmo tempo, concede esta paternidade de Deus aos seus discípulos: “Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar” (Mt 11,27 // Lc 10,22). Desta forma, no Novo Testamento, a paternidade de Deus será compreendida, em primeiro lugar, em relação ao Filho encarnado: Jesus é o Filho de Deus e esta é a boa notícia anunciada pelos cristãos (cf. Mc 1,1).⁴⁰

Na identificação que Forte apresenta entre o Deus dos Pais e o Deus anunciado por Jesus e pela comunidade cristã, há, como o próprio autor enfatiza, uma novidade. Tal novidade, anunciada por Jesus – único que pode anunciar o rosto do Pai, porque vive com o Pai e fala não somente a partir de conhecimentos adquiridos, mas a partir de uma vivência íntima: “Eu falo o que vi junto de meu Pai” (Jo 8,38) –, é tal que provoca a ira por parte dos fariseus em relação ao conteúdo da pregação de Jesus.⁴¹

³⁸ FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, pp. 217-218.

³⁹ Cf. JEREMIAS, J., *A mensagem central do Novo Testamento*, pp. 11-35.

⁴⁰ Kasper, neste sentido, afirma que em Jesus de Nazaré existe uma “cristologia revelação”: “Jesus mesmo e somente ele é aquele que nos abre a Deus Pai e nos ensina e autoriza a rezar a ele invocando-o como ‘Pai nosso’ (Mt 6,9)” e que, por isso, “a ‘verdade do Pai’ não é uma verdade que deduzimos da natureza, como pensa o estoicismo. Essa é uma verdade histórica de revelação, que permanece ligada ao Filho. Somente através do Filho, torna-se manifesto que Deus é Pai de todos os homens”. KASPER, W., *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 196.

⁴¹ Neste sentido: “Devemos, pois, evitar que equiparemos com alguma precipitação o Deus pregado por Jesus com o Deus que nos é familiar através do A.T. (...). A oposição extraordinariamente virulenta que sofreu da parte dos fariseus seria inexplicável, se se tivesse tratado unicamente de uma diversidade de interpretação da Lei. A razão última deste contraste estava, antes de tudo, na diversidade da noção de Deus”. SCHIERSE, F. J. A revelação trinitária neotestamentária in MS II/1, p. 83.

Se para a religiosidade natural – seja para o Judaísmo posterior, com uma imagem de Deus distante, seja para a filosofia religiosa helenística, com uma imagem de um Deus próximo – é tarefa do ser humano buscar a Deus, o Deus anunciado por Jesus é aquele que não espera, mas vem ao encontro do ser humano. As parábolas da Ovelha Perdida (Lc 15,4-7; Mt 18,12-14), da Dracma Perdida (Lc 15,8-10), dos Dois Devedores (Lc 7,41-43), do Filho Pródigo (Lc 15,11-32); do Patrão Bondoso (Mt 20,1-15) e do Fariseu e do Publicano (Lc 18,9-14) mostram a inconcebível misericórdia e, ainda, que “o Deus de Jesus sabe que nenhum homem é capaz de encontrá-lo por suas próprias forças, que todos estão perdidos, caso Ele mesmo não tome a iniciativa” e, assim, os pecadores experimentam a Deus “num sentido pessoal como Pai, como alguém que perdoa a culpa e admite à sua comunhão”.⁴²

Bruno Forte destaca que o conteúdo do termo *Abbá* é explicitado, de forma especial, na parábola da misericórdia (Lc 15). Forte afirma que tal parábola é paradigmática para o nosso tempo, marcado pela pretensão da razão adulta, que havia declarado a morte de Deus e, na solidão e no desespero, vê emergir o desejo de ser acolhido e amado por outro, do qual o Deus Pai/Mãe da parábola é imagem⁴³. A partir da parábola, Forte destaca três características do Pai anunciado por Jesus⁴⁴. A primeira é a humildade, pois é o Deus capaz de retraindo-se para possibilitar a existência humana. É o Deus que deseja o filho junto a si, mas não é violento e sabe esperar, na expectativa do retorno do filho. A segunda é a esperança, pois, deixando ao outro a liberdade de resposta, o Deus da Promessa sofre e espera o retorno da sua criatura, mostrando que é capaz de comover-se, ao contrário do Deus filosófico, princípio imóvel. O terceiro é o amor materno. O Deus bíblico ama como mãe, com ternura e gratuidade fiel, no propósito de comunicar a salvação ao ser humano, não tendo medo de perder a sua própria dignidade para alcançar tal objetivo; ao contrário, mete-se em perigo, assume o sofrimento humano.

A parábola do Pai misericordioso mostra, assim, a infinita liberdade e gratuidade de Deus em amar o ser humano. Seu amor é um amor fontal, um amor que tem origem em si mesmo, e, por seu turno, desperta atração por parte do ser

⁴² Ibid., pp. 83-84.

⁴³ FORTE, B., *Dio Padre: nostalgia – rivelazione – ricerca*, pp. 7-40.

⁴⁴ Ibid., pp. 40-49.

humano, que se sente envolvido por este mistério de amor e procura descobrir e exercitar em sua vida a vontade divina. Este fazer a vontade do Pai não se trata, por sua vez, da anulação da liberdade humana – como sugeria a época moderna com a chamada “revolta contra o pai”, desejosa de uma “sociedade em pais”⁴⁵ –, mas, antes, uma resposta livre e generosa do ser humano a um amor fontal no qual o ser humano se sente acolhido e realizado. O Pai anunciado por Jesus é “um Deus que não esmaga o homem, que não lhe faz concorrência, que é verdadeiramente ‘um Deus dos homens’ cuja glória é o homem vivendo na liberdade do seu amor”.⁴⁶ Longe de qualquer perigo de tolher a liberdade, a pessoa do Pai é aquela que suscita e garante a liberdade humana como recorda Forte:

aquele que é origem não originada de toda realidade não conhece possessividades escravizantes; o seu ser ‘princípio sem princípio’ é ao mesmo tempo a razão profunda da sua liberdade e da liberdade das criaturas; e desta forma não pode confessar Deus como Pai quem não respeita a liberdade dos filhos de Deus e não se empenha ao máximo pela libertação dos oprimidos.⁴⁷

O amor do Pai revelado por Jesus é imenso, seja em relação ao Filho, seja em relação a nós, a tal ponto que o Pai é identificado com o amor:

Aquele que não ama não conheceu a Deus porque Deus é amor. Nisto se manifestou o amor de Deus entre nós: Deus enviou o seu Filho unigênito ao mundo para que vivamos para ele. Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele que nos amou e enviou o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados (1Jo 4,8-10).

Neste sentido, as primeiras comunidades já manifestavam em sua liturgia a proveniência do amor no Pai: “A graça de Nosso Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam convosco” (2Cor 13,13); “e a esperança não decepciona porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5).

Em Jesus, o termo *Abbá* vem interpretado a partir do contexto do anúncio do Reino vindouro de Deus e, no anúncio do Pai, a mensagem de Jesus é lida em sentido estritamente pessoal, significando a proximidade daquele que é anunciado.⁴⁸ É, sobretudo, no mistério pascal de Cristo, em sua dolorosa e

⁴⁵ Sobre isto, conferir na obra: MENDEL, G., *La revolte contre le père*.

⁴⁶ FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 98.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁸ KASPER, W., *Il Dio di Gesù Cristo*, pp. 194-199.

gloriosa cruz, que o mistério do Pai se manifesta: Jesus assumiu a cruz e experimentou o abandono de Deus, que foi sua verdadeira e forte dor.⁴⁹ Poder-se-ia perguntar que amor é este que o Pai tem pelo Filho, que o abandona ao poder do mal e da morte. Forte responde que o amor do Pai o faz sofrer e “morrer” com o Filho.⁵⁰ Não se trata, aqui, de uma teoria modalista. Forte tem a consciência de que a encarnação é realidade da Segunda Pessoa da Trindade e só dela; no entanto, faz perceber que esta realidade é assumida numa comunhão profunda com o Pai e o Espírito, que aponta a um radical sofrimento em Deus. Trata-se, assim, não da “morte de Deus, mas da “morte em Deus”. O abandono do Pai possui uma revelação *sub contrario*, pois na separação entre o Pai e o Filho se verifica a unidade de um ao outro. A cruz revela mais do que o sofrimento do Filho, revela também o sofrimento do Pai:

A cruz justifica a audácia de se pronunciar a palavra escandalosa: Deus sofre! Se na cruz do abandono o Filho não sofresse pela distância do Pai, não seria verdadeiramente o Filho; e se o Pai não sofresse pela distância do Filho, não seria verdadeiramente o Pai; e se o Deus trinitário não sofresse na cruz como Deus, não seria amor trinitário, unidade profundíssima.⁵¹

O silêncio da cruz permite perceber que a unidade do Pai e do Filho, manifesta durante toda a vida do Nazareno, é confirmada e selada na cruz, de tal forma que até o pagão pode exclamar: “Verdadeiramente este homem era Filho de Deus” (Mc 15,39). Evidencia-se aquela unidade já afirmada pelo Filho, segundo João: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30).

Bruno Forte afirma que correspondente à entrega do Filho há a entrega do Pai⁵²: “Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16). Jesus, o Filho obediente até a morte de cruz, revelou o ser de Deus:

ele, na verdade, esclareceu que o nome de Deus, sempre oculto e selado, é Amor. Por amor, Deus Pai nos dá aquilo que há de mais precioso: seu Filho. Por amor, o Filho se dirige às trevas extremas do mundo, da morte e dos infernos, com o fim de carregar os pecados de todos os seus irmãos humanos. E este amor nos vem colocado como fruto nos corações: o Espírito Santo do amor de Deus.⁵³

⁴⁹ FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, pp. 217-218.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 287.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 288-289.

⁵² *Id.*, *A Trindade como história*, pp. 35-36.

⁵³ Tradução da edição italiana. BALTHASAR, H. U., *Nella pienezza della fede*, p. 269.

A entrega do Filho revela a profundidade do amor do Pai aos homens. Amor que é capaz de assumir o sofrimento em si para a vida do outro e, neste sentido, Forte afirma o “sofrimento do Pai”. Não somente o Filho sofre na cruz, mas também o Pai, que, na dolorosa entrega do Filho, é também sofredor: “o sofrimento do Pai corresponde ao sofrimento do Filho”.⁵⁴ O sofrimento do Pai, revelado na cruz, não é um sofrimento passivo, mas é aquele livremente escolhido por amor: “No *mysterium Crucis*, na hora do abandono conturbador e do suplício ignominioso da Cruz, o sofrimento de Deus alcança o seu cume: o cristão crê em um Deus que sofre porque crê em um Deus que ama.”⁵⁵ Tal concepção de um sofrimento ativo do Pai se tornou presente em texto oficial do Magistério.⁵⁶

O sofrimento ativo vivido pelo Pai, “a dor do Pai” concebida no horizonte de um sofrimento assumido por amor, e não imposto, revela uma nova face de Deus, um Deus sofredor, que é livre no amar e, por isso, também livre no sofrer: “Assim é o amor de Deus, um sofrimento de amor. Se Deus não pudesse amar, simplesmente não poderia sofrer. O mistério do sofrimento em Deus é o mistério de sua infinita capacidade de amar.”⁵⁷ Desta forma, no silêncio do Pai ao grito do Crucificado, há uma revelação de um Deus solidário, próximo e sofredor, um silêncio que não significa indiferença, mas “compaixão”, “sofrer com” e, assim, a hora da dor se transforma em alegre notícia:

Se o Pai segurou entre os seus braços o Abandonado da Sexta-feira Santa, terá entre os seus braços todos nós, qualquer que seja a história de pecado, de dor e de morte da qual provenhamos. O Evangelho da Cruz, ‘loucura’ para os Gregos e ‘escândalo’ para os Judeus (cf. 1Cor 1,23), diz a todos e a cada um que Deus é amor (cf. 1Jo 4,8.16) e que nos amou com amor eterno (cf. Jr 31,3). Aos pés da Cruz descobrimos que Deus é Amor para conosco e em si mesmo! A Trindade é o Evangelho da nossa salvação, revelado no silêncio da Sexta-feira Santa!⁵⁸

⁵⁴ FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 26.

⁵⁵ Id., *Dio Padre: nostalgia – rivelazione – ricerca*, p. 44. Ver também: *Una teologia per la vita*, p. 99.

⁵⁶ A concepção de Deus, como ser necessariamente perfeitíssimo, exclui, por certo, em Deus, qualquer espécie de sofrimento, derivante de carências ou feridas; mas nas “profundezas de Deus” há um amor de Pai que, diante do pecado do homem, reage, segundo a linguagem bíblica, até o ponto de dizer: “Estou arrependido de ter criado o homem”.¹⁴⁶ “o Senhor viu que a maldade dos homens era grande sobre a terra ... E o Senhor arrependeu-se de ter criado o homem sobre a terra ... O Senhor disse: “Estou arrependido de os ter feito”.¹⁴⁷ Mas o Livro Sagrado fala, mais frequentemente, de um Pai que experimenta compaixão pelo homem, como que partilhando da sua dor. Esta imperscrutável e indizível “dor” de Pai, em definitivo, gerará, sobretudo, a admirável economia do amor redentor em Jesus Cristo, para que, através do “mistério da piedade”, o amor possa revelar-se mais forte do que o pecado, na história do homem. Para que prevaleça o “Dom”! Cf. PAPA JOÃO PAULO II, *DVi* 39.

⁵⁷ FORTE, B., *Dio Padre: nostalgia – rivelazione – ricerca*, p. 45.

⁵⁸ Id., *La parola della fede*, p. 104.

O anúncio do sofrimento do Pai que revela o seu amor profundo pelo ser humano vem a ser uma resposta à questão que habita o coração humano, que é o problema da dor do mundo.

No profundo do coração se apresenta uma indestrutível nostalgia do rosto de Alguém, que acolha a nossa dor e as lágrimas, que redima a infinita dor do tempo. (...) Se no profundo do coração todos somos habitados pela angústia do desafio supremo da morte e se este nos faz pensativos, então a imagem paterna-materna do amor acolhedor é aquela que mais responde àquilo de que nos somos infinitamente necessitados.⁵⁹

O anúncio do Deus que sofre por amor encontra ressonância no coração do homem, sofrendor por tantas dores que experimenta no cotidiano de sua existência e pela angústia da morte e que se abre ao mistério absoluto também a partir da experiência da dor.⁶⁰ Ao sofrimento humano corresponde um sofrimento do Pai que, à diferença do sofrimento humano, é assumido na liberdade de Deus. Tal concepção de um sofrimento ativo do Pai é desenvolvida por Bruno Forte principalmente a partir de J. Moltmann e daquele que também inspirou Moltmann: K. Kitamori.⁶¹

Moltmann percebe que a Teologia cristã ainda não desenvolveu uma concepção coerentemente cristã de Deus; antes, ainda se apoia na tradição metafísica.⁶² Segundo ele, “a teologia cristã deve descobrir Deus mesmo na paixão de Cristo e reconhecer em Deus mesmo a paixão de Cristo (...) deve superar o axioma da apatia e assumir de maneira decisiva a paixão de Deus”⁶³. Ele desenvolve a realidade do sofrimento do Pai a partir de sua possibilidade de amar.⁶⁴ Compreende o próprio conceito de onipotência divina a partir da

⁵⁹ Id., *La sicurezza che non ci deluderà mai*, p. 253.

⁶⁰ Neste sentido, o filósofo tedesco Rosenzweig afirma: “Da morte, do temor da morte começa e se eleva cada conhecimento acerca do Todo” cf. ROSENZWEIG, F., *La Stella della redenzione*, p. 3.

⁶¹ Além destes, é possível verificar diversos estudiosos que desenvolvem esta perspectiva, dentre os quais: C. R. Rolt (*The world's redemption*) que entende a onipotência de Deus a partir da cruz de Cristo – a onipotência do amor capaz de sofrer; Miguel de Unamuno (*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*), que critica o Deus dos lógicos, que não conhecia amor nem ódio, o Deus impassível, primeiro motor, incapaz de sofrer e puro pensamento, o Deus da teologia natural que, por ser incapaz de sofrer, é também incapaz de amar; Nicola Berdjaev (*Il senso della storia*) que concebe o Gólgota como centro da revelação e, na cruz, não somente um homem justo, mas o Filho de Deus que mostra a paixão de Cristo como sofrimento de Deus.

⁶² Sobre o que segue, conferir em MOLTSMANN, J., *Sulla Trinità*, pp. 41-61.

⁶³ Id., p. 43.

⁶⁴ E, neste sentido, afirma o teólogo protestante: “Deus é amor. O amor é capaz de sofrer. A capacidade de sofrer encontra o seu cumprimento na doação do sacrifício de si, daquele que ama. “Deus é amor”, isto é, Deus se doa, Deus sacrifica a si mesmo por aqueles que ama. A oferta de si é ainda a essência de Deus. Deus oferta a si mesmo na eternidade e neste ato de eterno amor é

possibilidade do sofrimento em Deus.⁶⁵ A partir da paixão de Deus, é possível perceber o amor de Deus pelo ser humano e desenvolver uma teologia da esperança cristã que orienta a existência humana rumo à pátria definitiva.

Kitamori escreve durante o período da II Guerra Mundial uma obra chamada “Teologia da dor de Deus”.⁶⁶ Tal obra, inspirada sobretudo na teologia luterana da cruz, mostra que a centralidade da teologia está no amor de Deus revelado no sofrimento de Cristo. Com a sua teologia da dor de Deus, Kitamori aprofunda a reflexão de Lutero centrada na cristologia descendente, “do Alto” e que, no seu entender, trata-se da doutrina da comunicação da salvação.⁶⁷ Para ele, a dor de Deus é o sentido mais profundo do Jesus histórico e o fundamento para que a doutrina sobre Jesus alcance a sua profundidade.⁶⁸

Kitamori mostra que Deus é aquele que acolhe e cura, e que o faz por amor, assumindo em si mesmo as dores e as feridas do ser humano: “O Senhor, que cura as nossas feridas infligidas pela ira de Deus, assume sobre si estas feridas causadas pela ira de Deus. ‘Mediante as suas feridas nós somos curados’ (Is 53,5)”⁶⁹ Assim, segundo ele, a dor de Deus é o Evangelho, a alegre notícia que hoje deve ser anunciada pelos cristãos: “a ‘*dolor contra dolorem*’ é o amor de Deus, o amor que tira a nossa dor.”⁷⁰ O anúncio da dor de Deus é o caminho para se proclamar o amor de Deus e, por isso, somos chamados a compreender a profundidade do amor de Cristo enquanto dor de Deus.⁷¹

Fundamentado nestes grandes teólogos, Forte irá desenvolver sua teologia, apresentando a cruz de Cristo como revelação do Deus Trino e do seu amor. Nela, se contempla também o sofrimento do Pai, que se mostra solidário, seja com o Crucificado, seja com os crucificados da história, e este mesmo sofrimento do Pai é vislumbrado como fonte, ou seja, anterior e motor daquele sofrimento vivenciado pelo Filho: “Se o Filho sofre, é porque o Pai sofre, precedendo-o na

incluída a sua essência trinitária: Deus é aquele que ama, é amado, é amor mesmo” Cf. MOLTSMANN, J., *La passione di Dio*, p. 47.

⁶⁵ “Deus não é onipotência, Deus é amor. O seu coração é onipotente enquanto amor criador, paciente, sacrificante. Porque Deus é amor, ele não é só, mas uma trindade una. O amor, de fato, não pode realizar-se na ação de um só sujeito” Cf. MOLTSMANN, J., *Sulla Trinità*, p. 58.

⁶⁶ Título original: Kami no Itami no Shingaku. Aqui fez-se uso da tradução italiana *Teologia del dolore di Dio*, editada pela Queriniana.

⁶⁷ Cf. TAKAYANAGI, H. S., La cristologia nell’attuale teologia giapponese In KITAMORI, K., *Teologia del dolore di Dio*, p. 21.

⁶⁸ Cf. KITAMORI, K., *Teologia del dolore di Dio*, pp. 50-55.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 34.

⁷¹ *Ibid.*, p. 215.

via dolorosa”⁷². Tal concepção baseia-se na primazia do Pai, fonte da Trindade e inspiração do agir do Filho que “só faz aquilo que vê o Pai fazer” (Jo 5,19). O Pai, o primeiro no amor e no sofrer pela humanidade, é, assim, o primeiro na história trinitária.

5.3

O Pai como princípio da história trinitária

No Novo Testamento o termo “Deus” não se refere a uma essência divina comum às três pessoas, mas, antes, se refere à pessoa do Pai, identifica-se com o Deus do Antigo Testamento revelado no Novo como o Pai de Jesus.⁷³ Segundo Forte, a Bíblia desconhece a utilização do termo “Deus” para referir-se à Trindade⁷⁴. Este termo não era aplicado às três pessoas divinas como era referido ao Pai: “Deus” e “Pai” no Novo Testamento são termos equivalentes; na maior parte dele quando fala Deus, refere-se ao Pai. Tal herança bíblica revela tanto uma teologia quanto uma práxis presente já no início do Cristianismo. Já na Igreja primitiva se verifica que a liturgia é sempre dirigida ao Pai. A liturgia cristã, tanto no oriente quanto no ocidente, conservou e conserva a doxologia, síntese de toda a celebração, dirigindo-se ao Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo.⁷⁵ Tal práxis apoia-se nas fórmulas de confissões da Igreja antiga que expressam que Deus é, antes de tudo e imediatamente, o Pai, o “Deus Pai todo-poderoso”.⁷⁶

Contudo, o reconhecimento da primazia do Pai não exclui a igual dignidade do Filho e do Espírito Santo⁷⁷. Reconhecer a paternidade de Deus, para o Cristianismo, é afirmar que ele não é solitário, mas possui consigo, desde a eternidade, o Filho e o Espírito Santo. A novidade cristã de afirmar “outro” em Deus põe em relevo a questão da unicidade divina. Com isto, a reflexão sobre Deus Pai situa-se no centro do estudo cristão sobre o Deus Uno e Trino, uma vez

⁷² FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 26.

⁷³ RAHNER, K., Theos en El Nuevo Testamento, in *Escritos de Teología*, pp. 93-167.

⁷⁴ FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 93.

⁷⁵ Basta conferir as Orações Eucarísticas Ocidentais e as Anáforas Orientais, como se vê em CORDEIRO, J. L., *Antologia Litúrgica*, pp. 1097-1158.

⁷⁶ Cf. DH 1-5; princípio sem princípio, DH 60,75.

⁷⁷ Assim, Tertuliano, ao tratar sobre a oração, indica: “Dizendo Pai, invocamos também o Filho. O Senhor disse: ‘Eu e o Pai somos um’ (Jo 10,30)” TERTULIANO, *Trat.sob. a ora.. II/5*.

que toda a problemática sobre a unidade e a trindade divinas é considerada no estudo sobre o Pai.⁷⁸

Sabe-se que alguns desenvolvem uma crítica à nomenclatura “Pai”. Tal é o caso da feminista Mary Daly⁷⁹ que sugere a substituição do termo Pai por ‘divindade’. Tal compreensão mostra-se equivocada, pois a paternidade de Deus, testemunhada na Sagrada Escritura, está para além de uma masculinidade humana. Isto porque ao mesmo tempo em que se afirma a paternidade de Deus, se apresenta um Deus que se revela com traços fundamentalmente femininos como a misericórdia, a ternura e o amor materno (cf. Sl 131,2-3).

A revelação cristã do rosto trinitário de Deus – Pai, Filho e Espírito Santo – torna superada e teologicamente ilegítima uma visão sexista de Deus, enquanto permite uma hermenêutica adequada de tantas passagens bíblicas nas quais a solicitude de Deus para com o seu povo é apresentada como aquela de uma mãe que levou no próprio seio o povo, o pariu na dor e o nutriu e consolou (cf. Is 42,14; 46,3-4)⁸⁰.

Moltmann, deste modo, percebeu, já no XI Concílio de Toledo, a concepção do Pai em termos “femininos”: “O Filho, de fato, devemos crer, não foi gerado nem do nada nem de outra qualquer substância, mas do seio do Pai (*de Patris utero*), isto é, da sua substância.”⁸¹ Neste sentido, juntamente com a paternidade está a maternidade de Deus (cf. Os 11,1-9; Jer 31,9.20; Is 49,15; 66,13) e, desta forma, não parece conveniente a identificação que Leonardo Boff faz do feminino em Deus com o Espírito Santo:

A virgem Maria, mãe de Deus e dos homens, realiza em forma absoluta e escatológica o feminino, porque o Espírito Santo fez dela o Seu templo, Seu santuário e o Seu tabernáculo de maneira tão real e verdadeira, que ela deve ser considerada como unida hipostaticamente à Terceira Pessoa da SS. Trindade⁸².

Segundo Boff, o Espírito Santo teria sua personificação em Maria, pensamento que Bruno Forte chama de “extremismo mariológico”⁸³. Forte vai

⁷⁸ LADARIA, L., *A Trindade*, p. 135.

⁷⁹ Cf. DALY, M., *Beyond God the Father*.

⁸⁰ GIBELLINI, R., Teologia feminista, in *La teologia del XX secolo*, p. 146.

⁸¹ DH 526 in MOLTSMANN, J., Il Padre materno. Un patripassianismo trinitario per superare il patriarcato teologico, in *Concilium*, 17 (1981), pp. 424-433.

⁸² BOFF, L., O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 8. Ed. Vozes: Petrópolis, 2000, p. 106. Na mesma linha de Leonardo está F. X. Durrwell que vê em Maria a ‘imagem perfeita do Espírito’ ou ‘a ‘contrafigura’ terrena do Espírito’ porque ‘assumiu em modo terreno o papel que, na Trindade, diz respeito ao Espírito Santo’. Cf. DURRWELL, F. X., *Il Padre, Dio nel suo mistero*, p. 140.

⁸³ Cf. FORTE, B., *Maria, a mulher ícone do Mistério*, p. 26.

ressaltar que, muitas vezes, à Maria são atribuídos títulos ou funções referentes ao Espírito Santo, seja pela carência pneumatológica do Ocidente, seja por verificação de que em Maria o Mistério fez morada, “ela absorveu em si a densidade do Mistério”.⁸⁴ O Catecismo da Igreja Católica ressalta que em Deus não há sexo: ele transcende à distinção entre homem e mulher. Assim, a linguagem de fé que chama a Deus de Pai, ao mesmo tempo em que se utiliza da experiência humana da paternidade e da maternidade, aponta para uma realidade que transcende tal experiência humana⁸⁵. A paternidade de Deus não é de cunho humano; ao contrário, transcende qualquer figura humana. A paternidade de Deus é “em tudo divina”⁸⁶.

Pelo fato de o termo tratar desta realidade que transcende qualquer outra realidade, alguns teólogos, como Rahner, afirmarão que o Deus conhecido pela teologia natural é a pessoa do Pai:

A teologia natural não conhece só uma divindade, mas justamente um Deus; a essência divina tem de subsistir de maneira necessária em uma ausência de origem absoluta em todo aspecto. Pois bem, o ser assim conhecido é o Pai e somente o Pai. A necessidade de uma total ausência de origem em Deus, sob qualquer aspecto imaginável e possível, pode ser afirmada pela teologia natural, embora de maneira completamente formal. Porém, a teologia natural desconhece em absoluto esta origem, por comunicação, da essência divina, e não só por criação do nada. Ignora, pois, que existe um “outro” que também possui a essência divina.⁸⁷

Rahner, por meio de uma teologia transcendental, vem apresentar a possibilidade de o ser humano encontrar-se com o Absoluto, com o Mistério Santo que realiza o ser humano enquanto ser aberto ao Mistério. Neste sentido, segundo Rahner, todo homem, reconhecendo-se cristão ou não, pode se encontrar na sua existência com um Deus pessoal, de forma especial, com a pessoa do Pai, pois em cada ser humano existe a possibilidade de abertura à autocomunicação divina. Tal abertura, que constitui o próprio ser humano enquanto pessoa, é aquilo que Rahner define como “existencial sobrenatural”. Toda e qualquer pessoa pode fazer uma experiência de Deus nas coisas mais simples do cotidiano, nas experiências que podem ser chamadas até mesmo de “atemáticas” e “irreligiosas”.⁸⁸ Percebe-se, então, que a espiritualidade não se resume a alguns

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 222-223.

⁸⁵ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 239.

⁸⁶ PAPA JOÃO PAULO II, MD 8.

⁸⁷ RAHNER, K., *Theos en El Nuevo Testamento*, in *Escritos de Teología*, p. 151.

⁸⁸ RAHNER, K., *Experiencia del Espíritu*. Madri: Narcea, 1977, pp. 47-53.

momentos de oração, a ritualismos e formalidades, mas se refere à existência da pessoa no seu cotidiano, sem, contudo, negar a possibilidade de tal experiência no rito. O ser humano, assim, embora não apreenda a experiência realizada de modo a poder defini-la e, com isto, limitá-la, faz a experiência trinitária de Deus que reconfigura o seu modo de pensar e de se posicionar no mundo.

Neste mesmo sentido, Kasper afirmará:

A questão filosófica acerca do fundamento último de toda realidade e a mensagem bíblica acerca de Deus Pai, isto é, da origem pessoal e da fonte da realidade da criação da redenção, encontram-se, apesar de todas as diferenças, em uma íntima correspondência.⁸⁹

Kasper evidencia a correspondência entre a razão humana que raciocina sobre o princípio de todas as coisas e a afirmação bíblica do Pai como origem, indicando, no entanto, que apesar da correspondência, existe certa diferença entre ambas. Diferença esta que não está no encontrar com diferentes pessoas, mas, como esclarece Von Balthasar, na manifestação histórica deste Pai que não age em momento algum de forma solitária⁹⁰. A razão filosófica é, com isto, chamada a perceber que o Ser Transcendente ao qual busca e com quem se relaciona se manifesta historicamente de forma trinitária. Von Balthasar recorda que toda manifestação histórica de Deus é sempre obra do Deus trino, que age comunicando ao ser humano o seu amor e sua salvação a todos. Neste mesmo sentido, Schulte afirma que há uma “única autorrevelação de Deus a se desenvolver na história para a plenitude de Deus que é único, Pai, Filho e Espírito Santo”⁹¹. Tais reflexões de Von Balthasar e de Schulte permitem concluir que se, por um lado, é possível o conhecimento de Deus através do mundo criado⁹², por outro, segundo a concepção cristã, não é possível falar do Deus criador sem entrar na questão trinitária.⁹³

⁸⁹ KASPER, W., *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 187.

⁹⁰ VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática* 3, p. 470.

⁹¹ SCHULTE, R., *A preparação da revelação da Trindade*, MySal II/2, p. 53.

⁹² Cf. DZ 3004.

⁹³ É curioso perceber que na maior parte dos manuais de catequese elaborados por dioceses e, mesmo, por conferências episcopais, ao tratar da criação, são negligenciadas a pessoa do Filho e a do Espírito, apresentando o Deus criador nos moldes da razão filosófica e não a partir da fé cristã, ou seja, ao contrário da teologia da criação neotestamentária.

Se o Deus criador manifestou-se no Antigo Testamento como Pai, se faz necessário notar que

só em virtude de sua condição de “Pai” pode manifestar-se como o faz. Na consideração cristã do Deus uno, não podemos, portanto, prescindir das três pessoas, embora, por razões evidentes, seja o Pai enquanto princípio quem apareça em primeiro lugar.⁹⁴

Isto leva a entender que a manifestação de Deus, seja no Novo Testamento, seja no Antigo, é sempre trinitária, é ação do Deus Trino na história, que, na economia de salvação, manifestou prioritariamente o Pai.⁹⁵ Assim, se faz possível perceber que há uma primazia na manifestação do Pai, princípio de todas as coisas, o que, no entanto, não significa desconsiderar o caráter trinitário da mesma. Existe na história humana uma gradual tomada de consciência do evento trinitário, o que não permite identificar esta tomada de consciência com uma ação particular de cada uma das pessoas divinas. É o Deus Trino e uno aquele que cria, salva e santifica.

A doutrina tradicional vê o Pai como princípio e fonte da divindade, partindo das afirmações neotestamentárias que o apresentam como origem e fim de tudo, de forma especial quando retratam a obediência de Jesus e sua intercessão enquanto ressuscitado.⁹⁶ A filiação no tempo do Filho remete à sua filiação eterna, a economia reporta à imanência. A vida de Jesus de Nazaré voltada ao Pai indicará, assim, o Pai como fonte não somente “ad extra”, mas também “ad intra”. Bruno Forte, aprofundando a questão nos Santos Padres, afirma que, segundo os Padres capadóciolos, é característico do Pai o “não ser gerado”.⁹⁷ De fato, Basílio professa: “Nós conhecemos só um não gerado e um único princípio de todas as coisas: o Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo.”⁹⁸ Gregório Nazianzeno, por sua vez, diz: “característico do Pai é o fato de ser o “não-gerado”; do Filho, o ser gerado; do Espírito, o proceder”⁹⁹.

⁹⁴ LADARIA, L., *A Trindade*, p. 142.

⁹⁵ Orat. 31,26 (Sch 250, 326). Tradução de DÍAZ SANCHEZ-CID, J. R., in Gregório de Nazianzo, *Los cinco discursos teológicos*, p. 254.

⁹⁶ LADARIA, L., *A Trindade*, p. 161.

⁹⁷ FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 94.

⁹⁸ S. BASÍLIO, *Epis.* 128,3: PG 32,549.

⁹⁹ Assim afirma Gregório de Nazianzo: “O Antigo Testamento anunciou manifestadamente o Pai e, de um modo mais obscuro, o Filho. O Novo Testamento deu a conhecer abertamente o Filho e fez entrever a divindade do Espírito. Agora o Espírito está presente no meio de nós e nos concede uma visão mais clara de si mesmo” S. GREGÓRIO NAZIANZENO. Or 25,16: PG 35,1221.

Orígenes afirma:

Quanto a nós, como estamos convencidos de que existem três hipóstases, do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e cremos que nenhum deles, a não ser o Pai, seja não gerado, consideramos como mais apropriado à piedade e à verdade [pensar] que o Espírito Santo tem uma posição de destaque em tudo o que foi feito por meio do Logos e se verifica que tudo se deriva, em primeira ordem, do Pai através de Cristo.¹⁰⁰

Já outros, como Agostinho, chamarão o Pai de “totius Trinitatis principium”¹⁰¹. Desta forma, a Tradição da Igreja professa o Pai como causa, fonte e princípio de toda a divindade e, com isto, o caracteriza como o “não gerado”¹⁰². Forte demonstra que a reflexão sobre o Pai como o “não gerado” não é uma mera abstração filosófico-teológica; antes, indica uma gratuidade de amor que não é provocada por alguma coisa ou pessoa, mas, ao contrário, é fonte de pura liberdade e gratuidade no amor: “Deus ama desde sempre e para sempre: sem ser necessitado ou causado ou motivado de fora, começou ele no eterno a amar; sem ser necessitado ou causado ou extrinsecamente motivado, ele ama e continuará a amar para sempre”¹⁰³. Afirmar que o Pai é o não gerado é perceber a absoluta gratuidade de Deus no amor. Significa professar que na Trindade divina há uma comunhão de amor que não é fruto de interesses ou uma simples “troca” de amor, mas, antes, uma circularidade de amor que tem a sua origem na gratuidade absoluta do Pai. O Pai é a eterna Origem do Amor: “Ele somente pode provocar, colocar em movimento o evento do amor, porque ele somente pode começar a amar sem motivo, antes, começou desde sempre a amar”¹⁰⁴

A característica “origem sem origem” da primeira pessoa divina permite perceber outra característica desta pessoa divina: a paternidade.¹⁰⁵ Tal característica nomeia a pessoa do Pai: “Aquilo pelo qual se distingue de todas as outras é a paternidade.”¹⁰⁶ É importante ressaltar que a paternidade do Pai diz

¹⁰⁰ ORÍGENES, *João*, II 10,75: PG 14,128.

¹⁰¹ S. AGOSTINHO, *A Trin.* IV,20,29, p. 184.

¹⁰² “Patrem ingenitum, increatum, fontem et originem totius divinitatis” in Concílio de Toledo VI, XI e XVI, DH 490. cf. PASTOR, F. A., *Principium totius deitatis*. in *Gregorianum* 79 (1998), pp. 247-294.

¹⁰³ FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 95.

¹⁰⁴ JÜNGEL, E., *Dio, mistero del mondo*, p. 426.

¹⁰⁵ Assim afirma o Concílio de Toledo: “E professamos que o Pai é o não gerado, não criado, mas ingênito. Pois ele não tem origem de ninguém, ele do qual o Filho teve o nascimento, bem como o Espírito Santo a processão. Ele é, portanto, a fonte e origem de toda a divindade”. DZ 525,2.

¹⁰⁶ Por isso “o nome próprio desta pessoa é, portanto, Pai que significa a paternidade” S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teo.* I, parte I, qu.33, art.2. p. 570.

respeito ao Filho eterno.¹⁰⁷ Trata-se de uma distinção entre aquele que é o manancial do amor e aquele que acolhe tal amor e lança-se em direção a esta fonte inesgotável por meio de um Terceiro que é o amor pessoal que circula entre os dois. Justino diz que a Escritura chama Deus a outro que não o Criador.¹⁰⁸ Tal afirmação mostra uma alteridade no ser de Deus que é a possibilidade para o verdadeiro amor que se realiza em um lançar-se para além de si mesmo:

Deus não é solidão: para amar necessita ser pelo menos dois, em uma relação assim rica e profunda de ser aberto ao outro dos dois. Deus amor é comunhão dos Três, o Amante, o Amado e o Amor recebido e doado, o Pai, o Filho e o Espírito Santo.¹⁰⁹

A paternidade de Deus indica, enfim, que o Pai não é solitário, mas desde sempre tem consigo o Filho. No amor do Pai ao gerar o Filho “existe uma renúncia absoluta a ser Deus para si só – Deus renuncia a ser solitário”.¹¹⁰ Entre as pessoas divinas há um intercâmbio de amor que brota do Pai e faz perceber que o ser de Deus é amor.¹¹¹

5.4

O Pai e a Criação

Bruno Forte, ao tratar sobre o início, logo esclarece que a interrogação sobre este nunca é uma interrogação neutra, desprovida de uma situação concreta que a induz. Afirma que a pergunta sobre o início é uma questão histórica, uma vez que nasce da crise do presente, dos desdobramentos das relações históricas. Tal crise antes de tudo se refere à percepção da incompletude humana.¹¹² Trata-se da superação do niilismo, ou seja, de uma nova consciência do outro através do qual se reconhece que não se é tudo, na qual se vive a experiência de abertura a este

¹⁰⁷ A teoria dos dois filhos foi rejeitada pela Igreja, de modo que a paternidade do Pai é vista somente em relação à Segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Cf. XI Concílio de Toledo In DH 527.

¹⁰⁸ S. JUSTINO DE ROMA, *Dial. com Trif.* 50,1.

¹⁰⁹ FORTE, B., *La Parola della fede*, p. 104.

¹¹⁰ VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática* 4.

¹¹¹ “Ao enviar, na plenitude dos tempos, o seu Filho único e o Espírito de Amor, Deus revela o seu segredo mais íntimo: ele próprio é eternamente permuta de amor: Pai, Filho e Espírito Santo; e destinou-nos a tomar parte nesta comunhão” In Catecismo da Igreja Católica, n. 221.

¹¹² FORTE, B., *Il Dio creatore*, p. 199.

outro e a saída da solidão. Para Forte, o que provoca a pergunta sobre o início são as imperfeições do mundo e da vida, a distância entre a experiência e a expectativa. Mais ainda, para ele, é a “cruz da história” que estimula o conhecimento, como se o homem procurasse conhecer o início para descobrir a origem dos males que o afetam e arrancar pela raiz estes males¹¹³ Esta pergunta não tem sua origem apenas na interrogação sobre o mal que aflige a pessoa que pergunta, mas trata-se de um questionamento fruto da complexidade das relações que o ser humano tem com os outros e com a natureza. É uma pergunta que abarca, mas supera o âmbito individual, ou ainda o do gênero humano (antropológica) – é bem mais ampla. Ela atinge também o ambiente em que o ser humano vive, ou seja, trata-se de uma “questão ecológica”. A pergunta sobre a origem humana, a crise de identidade pessoal que busca suas respostas na origem humana se associa à pergunta sobre a origem do cosmo, proveniente da crise ecológica.

A crise ecológica consiste na perturbação introduzida nos ritmos e equilíbrios naturais, decorrente do mau relacionamento do ser humano com a natureza. Esta crise é fruto da racionalidade instrumental, na qual a razão usa todas as coisas para seu interesse: a ciência e a técnica se desenvolvem para o domínio da natureza. Bruno Forte apresenta a crise como a defasagem entre os “tempos históricos”, marcados pelo avanço da tecnologia, e os “tempos biológicos”, que têm o seu curso próprio.¹¹⁴ O ser humano, na aceleração dos tempos biológicos, provoca a deterioração ambiental, a redução da possibilidade da vida humana e do próprio planeta.

É no meio desta crise que surge a pergunta sobre o início. O ser humano situado numa crise ambiental, em vista de melhores condições para sua existência, procura a raiz desta crise. Muitos apontam a tradição judaico-cristã como sua causa. Sua reflexão se pauta, de forma especial, em dois argumentos: o primeiro é que a tradição bíblica teria fundado uma ética de domínio de cunho antropocêntrico, baseando-se de forma especial em Gn 1,28 (“Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”). O segundo é que,

¹¹³ O que se trata a seguir encontra-se de forma especial em FORTE, B., *Teologia da História*, pp. 205-220.

¹¹⁴ Cf. Id., p. 208.

com a pregação de um único Deus, esta mesma tradição teria desmistificado a natureza, retirando sua divindade, reduzindo-a a uma simples terra de conquista, abandonada à cobiça do ser humano. A acusação, no entanto, se mostra sem sentido por conta da fraqueza dos argumentos. O primeiro, ao focar somente um versículo bíblico, perde a profundidade do texto sagrado que de nenhum modo quer apontar para uma dominação irresponsável do ser humano, mas, ao contrário, quer fundamentar a atitude de cuidado que este deve ter, uma vez que Deus colocou o ser humano no Jardim para cultivá-lo e guardá-lo (Gn 2,15). O segundo também se apresenta incoerente na medida em que o único Deus, pregado pelos judeus e cristãos, não desmerece a obra da criação; ao contrário, vê que é boa e se relaciona com ela mantendo a devida distância (Gn 1).

A tradição judaico-cristã, desta forma, ao contrário de ser a raiz da crise, vem iluminar a bondade da criação, impulsionando o ser humano para uma ética do cuidado e apresentando o início como lugar da revelação de Deus – evento da irrupção do Totalmente Outro no mundo e na história, que oferece o sentido da vida e do mundo e que possibilita o comprometimento para com eles.¹¹⁵

O povo de Israel, a partir da experiência libertadora de Deus em sua história de opressão, reconheceu que o Deus da Aliança é também o Criador.¹¹⁶ Da mesma forma, com a ressurreição de Jesus, é possível perceber que o Deus que se manifestou no evento pascal em uma unidade no amor, Pai, Filho e Espírito Santo, é o mesmo que atua no início da história.¹¹⁷ A ressurreição de Jesus faz com que os cristãos repensem, à luz do seu presente, o seu passado, inserido na história da salvação desde a origem do mundo, até o seu futuro definitivo, a consumação. O evento da ressurreição, através do qual os cristãos têm a clareza do seu futuro, iluminou o passado, a profundidade do ato criador.

O Novo Testamento traz em si os dados bíblicos do Antigo. Afirma que tudo provém de Deus (cf. 1Cor 11,12; 1Tm 6,13; At 4,24; 14,15; 17,24), que tudo pertence a ele (cf. 1Cor 10,26; Rm 11,36) e que as coisas tiveram vida por meio de sua palavra (cf. Rm 4,17). No entanto, apresenta uma peculiaridade: o dado da criação é reinterpretado a partir do evento pascal, ou seja, com a ressurreição de Jesus são reveladas, sem, contudo, esgotar, as profundezas ocultas da primeira

¹¹⁵ Id., *Trindade para ateus*, pp. 13-16.

¹¹⁶ Sobre este assunto, consultar VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*, pp. 135-138.

¹¹⁷ Cf. FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 157.

criação. A ressurreição do Filho, enquanto história trinitária, é chave para compreender a criação como ação trinitária de Deus.¹¹⁸

É, antes de tudo, obra do Pai, fonte e princípio da vida. Como o Pai é a fonte do inesgotável amor entre as pessoas divinas, é também a de tudo o que existe. É aquele que, na sua liberdade e gratuidade, cria o ser humano e todo o universo por causa do seu imenso amor. É o seu amor que funda o mundo. Bruno Forte recorda que a contingência do mundo revela a distância entre criatura e Criador. A criação é fruto da soberana gratuidade de Deus, da sua plenitude de amor e, desta forma, se verifica que é dependente de Deus, de sua bondade sem limites. Tal dependência, no entanto, não diz respeito a uma escravidão do mundo em relação a Deus, mas da sua vocação em acolher, na liberdade, este amor gratuito e imenso: “a contingência reporta ao necessário não em termos de constrição escravizante, mas na linha da liberdade do ato de amor criativo”.¹¹⁹

O ato livre do Pai em criar todas as coisas é apresentado pela expressão “*ex nihilo*”.¹²⁰ Tal expressão referida à criação “está aí para dizer a ausência de qualquer pressuposto extrínseco ao ato criador”, ou seja, a rejeição de qualquer espécie de necessidade em Deus ao criar, ou ainda, de modo positivo, a fórmula indica a “liberdade e a gratuidade absoluta do ato criador, o seu jorrar do puro Amor divino”.¹²¹ O próprio caos primordial, do qual se fala em Gn 1,2, serve para, dentro da mentalidade semítica, afirmar esta criação do Pai realizada a partir do nada, chamando livremente a criatura à existência.¹²² Desta forma, “confessar Deus como Pai Todo poderoso não equivale a outra coisa senão pronunciar o

¹¹⁸ Ibid., pp. 237-238.

¹¹⁹ Id., *Il Dio creatore*, p. 211.

¹²⁰ Assim afirma o IV Concílio do Latrão (1215): “Único princípio do universo, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, espirituais e materiais, que com sua força onipotente desde o princípio do tempo levou a criação do nada a uma e outra criação: a espiritual e a material, isto é, a angélica e a mundana; e, depois, a humana, de modo algum comum a <ambas>, constituída de alma e corpo.” In DZ 800.

¹²¹ FORTE, B., *Trindade para ateus*, pp. 19-20. Neste mesmo sentido: “Em primeiro lugar a expressão *ex nihilo* significa a ausência de todo pressuposto extrínseco ao ato criador. Esta veicula a rejeição de todo dualismo que apresente Deus como necessitado ou coestrito por um princípio outro de si mesmo e equivalente a Ele, como de cada confusão monística, que ponha uma sorte de obrigação ou constrição em Deus mesmo, como se Ele tivesse necessidade de criar o mundo por intrínseca necessidade. Junto a este significado, marcadamente negativo, a fórmula quer exprimir em positivo a liberdade e a gratuidade absoluta do ato criador, o seu fluxo de puro Amor divino, motivado pela sua irradiante difusão de bem que lhe é própria.” FORTE, B., *Il Dio creatore*, p. 209.

¹²²Cf. Id., *Il Dio creatore*, p. 202.

nome da absoluta espontaneidade, da puríssima gratuidade e do soberano amor divino.”¹²³

Mas é importante, ainda, enfatizar que, para o povo de Israel, afirmar a criação em Deus não significa apenas referir-se ao momento passado, mas significa proclamar a proteção, o amparo e a solicitude de Deus no cotidiano da vida do povo. Neste sentido, se apresentam os textos que manifestam a esperança da nova criação, entre os quais o último Isaías e o segundo livro dos Macabeus. Trata-se de textos que testemunham a onipotência e a fidelidade do Deus da Aliança.¹²⁴

Na reinterpretação do ato criador a partir da páscoa, se percebe ademais a presença de Cristo no ato criador, como mediador universal, centro e fim de toda a criação: “para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos” (1Cor 8,6). A criação não é vista somente como obra do Pai, mas também do Filho, único mediador (1Tm 2,5), princípio e fim de todas as coisas (Ap 21,6). Tal releitura pascal encontra-se registrada na chamada “cristologia cósmica”, especialmente nos hinos tomados das celebrações litúrgicas. Em tais textos, “é superada a simples bipolaridade Criador-criatura, para acolher a presença do Cristo no ato criador como mediação universal originária”.¹²⁵ O Filho é a mediação absoluta da relação de Deus com a criação. Tudo o que é criado é por meio dele e sem ele nada foi criado. Ele é o Mediador e o modelo de toda a criação (cf. Cl 1,15-20). Ele é o arquétipo de toda a criatura, no qual todas as criaturas ganham ser e existem (Hb 1,1-3). Nele todas as coisas encontram o seu cume, a sua realização última (Ef 1,3-10). Tal participação do Filho no ato criador é especialmente destacada em João 1, texto que se apresenta como um novo Gênesis, no qual, em meio a um jogo de luzes e trevas, se evidencia a Palavra criadora. Neste, a fórmula “*in principio*” remonta não ao primeiro momento do tempo, mas, antes, à eternidade do Verbo, que estava junto de Deus, e, neste âmbito, se põe o ato criador.¹²⁶

Bruno Forte, ao tratar da atuação do Filho no evento da criação, convida ainda a perceber a correspondência entre a geração, eterna, do Filho e a criação, no tempo, do mundo:

¹²³ Id., *La parola della fede*, p.106.

¹²⁴ Ibid., pp. 203-204.

¹²⁵ Id., *Il Dio creatore*, pp. 204.

¹²⁶ Ibid., pp. 206.

A processão do Amado em relação ao Amante é o modelo eterno da comunicação do ser e da vida à criatura: mas enquanto a primeira ocorre eternamente ‘ad intra’, isto é, no seio da vida divina, a segunda se realiza ‘ad extra’, onde essa expressão não é entendida em sentido espacial (em Deus não existe espaço nem tempo!), mas em sentido qualitativo, para indicar a infinita diferença que existe entre o Criador e a criatura.¹²⁷

Desta forma, o autor pretende realçar a diferença infinita entre o Criador e a criatura, a diferença entre a geração do Filho e a criação do mundo. O mundo criado não é de maneira alguma divino, mas tem sua origem no amor e na bondade de Deus que o chama à existência. Caem por terra os projetos totalitários de se criar um mundo sem Deus. Com isto, é enfocada, na alteridade, a diferença entre as partes que se relacionam. Mas também, a partir de tal analogia, se abre o horizonte para se perceber a criação envolvida pelo mistério trinitário que, na relação entre as pessoas divinas, se mostra tão amplo a ponto de abarcar toda a criação. Deus cria e envolve a criação na sua presença, convidando-a a se relacionar com ele. A participação que caracteriza a criação neste seu relacionamento com Deus é a receptividade. E esta, que, por sua vez, deu existência à obra da criação e a mantém envolvida no mistério trinitário, é tida por Bruno Forte como análoga à geração do Filho pois

assim como o Filho é caracterizado na história eterna do amor pela receptividade, pelo seu ser puramente amor que acolhe, assim a criatura, que na processão do Filho tem o eterno modelo e fundamento de sua criação, é assinalada estruturalmente, de modo originário e incansável, pela receptividade do amor.¹²⁸

O Filho é, para a criação, modelo de acolhida do amor de Deus. No seu puro e originário deixar-se amar pelo Pai, se fundamenta a bondade do ser de cada criatura. Assim como o Filho está voltado para o Pai para receber seu amor, assim também ela está voltada para a receptividade do amor divino que fundamenta a sua existência. A bondade da criação é vista na medida em que se percebe que tudo o que ela é e possui é acolhida do amor divino. É na receptividade do Filho que a criação pode ser compreendida como “existência acolhida” e através da qual ela percebe seu fundamento. Em Cristo, o “primogênito de toda a criatura” (cf. Cl 1,15) está a vocação de toda a criatura,

¹²⁷ Id., *Trindade para ateus*, pp. 158-159.

¹²⁸ Id., *A Trindade como história*, p. 159.

criada “por ele” e por quem “tudo subsiste” (cf. Cl 1,16s) como vocação ao amor, existindo em Deus, como diverso dele:

O mundo criado tem o seu ‘lugar’ transcendente no próprio Deus, no processo de geração eterna do Filho, verdadeira condição divina para a possibilidade de existência do mundo, distinto de Deus, embora não separado dele e, pelo contrário, vivendo nele.¹²⁹

Também se percebe, a partir da ressurreição, a presença do Espírito na criação. O Espírito Santo que deu nova condição ao Crucificado, o qual foi ressuscitado pelo Pai “segundo o Espírito de santidade” (cf. Rm 1,4), é aquele que vivifica todas as coisas (Jo 6,63). É no Espírito que tudo é criado (cf. Gn 1,2) e mantém a sua existência (cf. Sl 104,29). Retoma-se desta forma a beleza do ensinamento patrístico que proclama a criação como obra trinitária: “O mundo foi feito pelo Pai mediante o Filho no Espírito Santo”¹³⁰. O Espírito, que, segundo a Tradição eclesial, é o “doador da vida”, é aquele que, habitando no ser humano, dá esperança a toda a criação, o desejo de entrar na glória de Deus (Rm 8,9.11.19ss).

Bruno Forte percebe, na unidade realizada na Trindade pelo Espírito Santo, o fundamento para a unidade realizada entre nós e Deus. É o Espírito que nos une ao Pai, de modo semelhante ao que une o Filho ao Pai, permitindo a bondade das criaturas: “Ele é a garantia de tudo o que é criado pelo Amante na receptividade do Amado, é constitutivamente unido a eles no vínculo do amor.”¹³¹ Nele temos a vocação de trilhar uma vida realizada na unidade com Deus, marcada pela receptividade do amor. Nele também se encontra a liberdade (cf. 2Cor 3,17) e a possibilidade da recusa do amor do Pai. A criatura pode usar mal a liberdade, recusando o amor, recusando o Espírito por meio do qual lhe foi dada a liberdade.¹³² Nesta possibilidade de uma liberdade usada de forma errônea, Bruno Forte enxerga o “sofrimento de Deus”, que, no seu infinito amor, dá a liberdade às suas criaturas, aceitando o risco do amor, sofrendo ativamente.¹³³

A ressurreição de Cristo permite, ainda, não só enxergar a presença do Espírito na criação, mas também na nova criação: “Se o Espírito daquele que

¹²⁹ Ibid., p. 242.

¹³⁰ S. AGOSTINHO, *Joan. evan.*, 20,9: PL 35, 1561; *De vera Rel.*, 55,113: PL 34,172. *A Trind.*, 1,6,12, p. 36.

¹³¹ FORTE, B., *A Trindade como história*, p. 160.

¹³² Cf. Ibid., p. 161.

¹³³ Ibid., p. 161.

ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós” (cf. Rm 8,11). Bruno Forte apresenta o Espírito como o “ponto de contato” entre Deus e o mundo, mediante Cristo e a humanidade nova que ele inaugurou.¹³⁴ A nova criação em Cristo (cf. 2Cor 5,17; Gl 6,14-15; Cl 3,10), pela força do Espírito Santo, permite que se veja a atuação do Espírito na criação, sua habitação nela (cf. Rm 8,9.11; 1Cor 3,16; 2Tm 1,14) e, ao mesmo tempo, esta presença alimenta a esperança da criação de habitar em Deus (cf. Rm 8,19-26). Através dele, percebe-se que toda a criação está voltada para a nova criação, uma vez que ela “geme e sofre as dores do parto” (Rm 8,22), aguardando o dia em que Cristo, mediante o Espírito, dará vida aos corpos mortais (cf. Rm 8, 11).

Enfim, desta forma, pode-se compreender que o mundo tem seu sentido na acolhida do amor de Deus que lhe revela sua condição em relação a Ele. Na história das origens, é possível perceber a presença das três pessoas divinas. Na história das origens, é apresentada, através da Ressurreição do Filho, a história de amor entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo como um convite dirigido a nós para fazer parte desta história. Através da Ressurreição de Cristo, nos é aberto também o horizonte do fim da história. Sob a luz da Ressurreição, a Igreja primitiva não somente releu o início, mas também se abriu para o futuro da história. “No evento da ressurreição do Humilhado, que o Pai realiza no Espírito, os fiéis veem traçado o destino da história e a universal vocação à glória da Trindade: a ‘história da história’ resplandece na Páscoa do Senhor!”¹³⁵ Desta forma, Bruno Forte apresenta o futuro da história como futuro trinitário, futuro que tem seu cume e consumação na glória da Trindade. Ele mostra que a origem e o fim da nossa história repousam na história do amor trinitário de Deus. Motiva-nos, neste sentido, para a alegre espera de caminhar rumo à Trindade. Certo texto do Concílio Vaticano II, esclarece que a criação que provém do Pai e a ele retorna é evento trinitário:

O valor crístico da criação manifesta-se claramente na leitura, originária para a fé cristã, do ato criativo como história trinitária de Deus. O Pai cria pelo Filho no Espírito Santo: ‘Tudo foi feito por meio dele’ (Jo 1,3). O movimento de

¹³⁴ Ibid., p. 241.

¹³⁵ Id., *Trindade para ateus*, p. 114.

descida foi, porém, concebido desde o início tendo em vista o movimento de subida: no Espírito pelo Filho tudo retorna ao Pai. (GS 151)

A Igreja, neste sentido, proclama que a criação que tem a sua origem no mistério do Pai alcançará o seu destino no louvor deste mesmo Pai, no fim dos séculos. Por isto, Forte afirma que o futuro da história será, em primeiro lugar, história do Pai, no qual tudo teve o seu início e tudo terá o seu repouso.¹³⁶ No Pai, fonte de todas as coisas que existem, tudo repousará, alcançando a sua realização última. Ele, que é o início da existência, é também aquele para o qual ela se destina. O Pai, fonte de toda a criação, levará todas as coisas à sua plenitude e a alegria será completa em toda a natureza (cf. Is 49,13). Será a vivência de “novos céus e nova terra” (cf. Ap 21,1), onde “o lobo e o cordeiro pastarão juntos” (cf. Is 65,17-25). Será a morada de Deus com os homens onde Deus habitará no mundo e onde os homens serão o seu povo e Deus será o seu Deus (cf. Ap 21,3). E esta espera do futuro da história no mistério do Pai, longe de ser criar um descuido para com o mundo criado, lança os seres humanos em um modo novo de se relacionar entre si e com a criação e motiva a escolhas éticas que evidenciam o caráter soteriológico do dogma da criação.

¹³⁶ Cf. Id., *A Trindade como história*, p. 201.