



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE TEOLOGIA**

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM TEOLOGIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Sistemático Fundamental

**MERLISE DOS SANTOS**

**O conceito “*Allélon*” como princípio de alteridade na  
teologia trinitária de Bruno Forte**

Orientador: Prof. Dr. Donizete José Xavier

SÃO PAULO  
2023

**MERLISE DOS SANTOS**

**O conceito “*Allélon*” como princípio de alteridade na  
teologia trinitária de Bruno Forte**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia. Área de concentração: Sistemático Fundamental, sob orientação do Prof. Dr. Donizete José Xavier.

SÃO PAULO  
2023

## BANCA EXAMINADORA

---

---

---

## **AGRADECIMENTO**

Agradeço a Fundação São Paulo (FUNDASP), pela concessão da bolsa de estudos, pois foi através dessa iniciativa que a minha caminhada acadêmica foi viabilizada.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus Uno e Trino, pelo inefável amor, pois é esse amor que nos impulsiona e nos lança para fora de nós mesmos.

Agradeço à minha família, pelo apoio incondicional, de modo especial a minha mãe Fátima Lopes, que é meu alicerce, cujo apoio, fé e coragem transmitidos em todos os momentos, foram propulsores para que esse projeto se tornasse possível.

Agradeço aos meus amigos, pelo incentivo e carinho, por me receberem de braços abertos, no seio do seu convívio em São Paulo.

Dirijo um agradecimento especial a minha amiga, irmã, de longa data, Stephanie Monje, pela generosidade em me receber e acolher na sua casa, pelo incentivo, pela mão estendida e aprendizado. Obrigada por carregar dentro de si um pedaço do outro e assim oferecer um significado para a eternidade!

Agradeço as amigas Ana Rehn e Jaqueline Nickel, pela ajuda valiosa, incentivo e amizade.

Agradeço ao meu amigo padre Diego Nascimento, pelas longas conversas, pelos ensinamentos e esclarecimentos que iluminaram a minha vida.

Agradeço ao meu orientador Dr. Donizete Xavier, por primeiramente acreditar no meu projeto de pesquisa, pela orientação e por sempre se dirigir a mim com palavras de incentivo e superação, sou grata pela motivação, suporte, paciência e generosidade em todo o desenvolvimento do trabalho.

Agradeço a PUC-SP, pela forma tão acolhedora que fui recebida nesta instituição. Sou grata aos professores que estiveram na minha entrevista, frei André Boccato, e padre Thiago Gurgel. Aos queridos professores presentes na qualificação padre Antônio Manzatto e padre José Nobre e aos demais docentes que colaboraram na caminhada acadêmica, acreditando que a busca pelo novo, renova a alma e o coração.

Agradeço a Dom Bruno Forte, pela profundidade da escrita e por tocar o meu coração com a beleza e o dom da vida.

*“A negação do outro é negação de si; fazer do outro o “estranho moral” é tornar-se estranho à verdade de si mesmo, é renegar a mais profunda dignidade do próprio ser pessoal e do seu destino”. BRUNO FORTE*

## RESUMO

A presente dissertação se propõe a refletir o conceito “*Allélon*” como princípio de alteridade na teologia trinitária de Bruno Forte. Para o teólogo, o outro é hoje uma preocupação do pensar do sujeito pós-moderno. A eliminação do outro não causa mais indignação, ao contrário, em nome de ideologias ou ainda formas neoconservadoras legitimam-se práticas inumanas de intolerância e violação do direito do outro. O acolhimento da alteridade e o amor de uns pelos outros, são as vias de sentido para formas não violentas do reconhecimento do outro. Para o autor, o amor pressupõe uma dinâmica de relações, um ‘eu’ que se dá e um ‘tu’ que recebe. A mesma lógica do amor que exige que a Trindade seja contemporaneamente pluralidade, alteridade, reciprocidade, dom em Si. Não é sem consistência que Forte fala de um *ethos* trinitário, que é para ele a recuperação da categoria revelação, fundamento da fé hebraico-cristã, história da salvação tecida de acontecimentos e palavras intimamente unidas. Por outro lado, recuperação também, da unidade entre o dogma e a ética que funda a necessidade de aprofundar as relações entre a fé trinitária e o *ethos* que fundamenta nosso comportamento social. O conceito “*Allélon*” utilizado por Forte com forte conotação bíblica apela para um sentido semântico que hermeneuticamente remete o homem a sua missão de colaborador de Deus na história da salvação.

**Palavras-Chave:** Bruno Forte; *Allélon*; Trindade; Alteridade; Amor.

## ABSTRACT

The present dissertation proposes to reflect the concept "Allélon" as a principle of otherness in Bruno Forte's Trinitarian theology. For the theologian, the other is today a concern of the postmodern subject's thinking. The elimination of the other no longer causes indignation, on the contrary, in the name of neoconservative ideologies or forms, inhuman practices of intolerance and violation of the right of the other are legitimized. The acceptance of otherness and the love for one another are the pathways of meaning for non-violent forms of recognition of the other. For the author, love presupposes a dynamic of relationships, an 'I' that gives and a 'you' that receives. The same logic of love that demands that the Trinity be at the same time plurality, otherness, reciprocity, a gift. It is not without consistency that Forte speaks of a Trinitarian ethos, which for him is the recovery of the category of revelation, the foundation of the Hebrew-Christian faith, the history of salvation woven from intimately united events and words. On the other hand, recovery of the unity between dogma and ethics that founds the need to deepen the relationship between the Trinitarian faith and the ethos that underlies our social behavior. The concept "Allélon" used by Forte with a strong biblical connotation appeals to a semantic sense that hermeneutically refers man to his mission as a collaborator of God in the history of salvation.

**Keywords:** Bruno Forte; Allélon; Trinity; Otherness; Love.

## **ABREVIATURAS:**

DeV: Carta Encíclica Dominum Et Vivificantem

LG: Constituição Dogmática Lumen Gentium

LS: Carta Encíclica Laudato Si'

FT: Carta Encíclica Fratelli Tutti

VD: Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini

EG: Exortação Apostólica Evangelii Gaudium

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>I- A REVELAÇÃO E TRINDADE COMO ABERTURA PARA O ENCONTRO</b> .....	16
<b>1.1 Base trinitária para a compreensão dos termos abertura e encontro</b> .....	24
1.1.1 O conceito de Pessoa nos Padres da Igreja e o seu sentido moderno do termo .....	26
1.1.2 Os Padres Capadócijs .....	30
1.1.3 Agostinho e o mistério trinitário.....	35
1.1.4 A compreensão da Trindade na Escolástica .....	37
1.1.5 O pensamento de Boécio.....	37
1.1.6 A teologia de Tomás de Aquino.....	39
<b>1.2 A Quênose como manifestação de amor da Trindade</b> .....	41
1.2.1 A Quênose como “morada” e “pátria” .....	45
1.2.2 A Quênose expressa na cruz .....	47
1.2.3 Pericórese – termo chave para falar do Deus Trindade .....	50
1.2.4 Quênose e Pericórese.....	54
<b>1.3 O conceito “Allélon”</b> .....	57
1.3.1 Ágape e Allélon .....	59
1.3.2 <i>Allélon e Kathós</i> .....	61
<b>II- A DIMENSÃO EXODAL DO SER HUMANO RUMO À PÁTRIA DEFINITIVA</b> .....	63
<b>2.1 Êxodo e Alteridade</b> .....	64
2.1.1 Abertura transcendental em Karl Rahner .....	66
2.1.2 O êxodo do Pai (“exitus a Deo”) .....	70
2.1.3 - O Êxodo de si mesmo (“exitus a se usque ad mortem, mortem autem Crucis”);.....	72
2.1.4 O Êxodo em direção ao Pai (“reditus ad Dem”) .....	74
<b>2.2 Via da alteridade como horizonte da transcendência</b> .....	75
2.2.1 A exterioridade em Lévinas .....	79
2.2.2 A transcendência ética .....	
2.2.3 O Um pelo outro, além da essência .....	
<b>2.3 Alteridade: o reconhecimento do rosto do outro</b> .....	91
2.3.1 A necessidade da alteridade .....	9293

2.3.2 O rosto do outro como alteridade .....	95
2.3.3 Princípio de Alteridade e Fraternidade .....	98
<b>III- COMUNHÃO: ÍCONE DA TRINDADE .....</b>	<b>101</b>
<b>3.1 A comunhão como imagem da Trindade .....</b>	<b>101</b>
3.1.1 Trindade, comunhão e alteridade .....	102
3.1.2 Pessoa humana: imagem da comunhão trinitária .....	104
3.1.3 A comunhão entre homens e mulheres .....	106
<b>3.2 Kathos, Allélon: a configuração de uma Igreja como Ágape .....</b>	<b>108</b>
3.2.1 A Igreja como ícone da Trindade e realidade do seu ser: a comunhão .....	112
3.2.2 A Igreja como mistério-sacramento .....	117
3.2.3 A Igreja em saída .....	121
<b>3.3 A vocação de guardião .....</b>	<b>123</b>
3.3.1 O homem, guardião .....	125
3.3.2 O homem, guardião da criação .....	127
3.3.3 O homem como guardião do outro .....	130
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>134</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>138</b>

## INTRODUÇÃO

A publicação deste texto, se dá pela relevância nos dias atuais, especialmente em relação ao diálogo que a teologia pretende estabelecer com o mundo e a sociedade, e a urgência de se encontrar novas linguagens para tal. A história apresenta sinais de regressão, com o reacender dos conflitos e guerras, com novas formas de egoísmo e uma “desconstrução” acelerada do humano, favorecendo a perda de sentido, e o desenvolvimento de uma luta de uns contra os outros, nesse contexto, emerge o pensamento de Bruno Forte, na busca pelo diálogo com o outro em toda a sua alteridade, na gratuidade do amor e no compromisso de salvaguardar a criação, é assim que Forte vai delineando a sua teologia.

O tema proposto para este trabalho tem por objeto material o conceito “Allélon” como princípio de alteridade, analisado sob o enfoque e método hermenêutico trinitário em Bruno Forte. A hermenêutica forteana se pauta no fato de que a novidade cristã não está na afirmação da existência de Deus, senão em crer que “Deus é amor”, e se manifesta de forma amorosa (1 Jo 4,8,16). Desse modo, a escolha pelo conceito “Allélon” – que na tradução em português significa: “Uns aos outros”, se deu pela complexidade do significado, primeiro porque só é encontrado na forma plural, sendo um pronome que expressa comunhão, fala a respeito da fraternidade, fala do outro. Em termos teológicos, fomos feitos uns para os outros, nesse sentido, na face dos outros está o imperativo categórico do amor absoluto que me atinge, e na absolutez da urgência da solidariedade para com o mais fraco, está a busca de um amor infinitamente indigente que me chama a ser um-com-o-outro. Essa transcendência absoluta, essa incondicional necessidade de amor são o umbral que une a ética teológica à ética filosófica: aqui a exigência de existir um-pelo-outro, remete a uma mais profunda e espontânea relação da Trindade, dos Três que são Um, em seu recíproco dar-se e acolher-se.

Para Forte, o amor pressupõe uma dinâmica de relações, um ‘eu’ que se dá e um ‘tu’ que recebe. A mesma lógica do amor que exige que a Trindade seja contemporaneamente pluralidade, alteridade, reciprocidade, dom em Si. Não é sem consistência que Forte fala de um *ethos* trinitário, que é para ele a recuperação da categoria revelação, fundamento da fé hebraico-cristã, história da salvação tecida de acontecimentos e palavras intimamente unidas.

Por outro lado, recuperação também, da unidade entre o dogma e a ética que funda a necessidade de aprofundar as relações entre a fé trinitária e o *ethos* que

fundamenta o comportamento social. Aqui, que a ética da responsabilidade e a ética da solidariedade apelam para a ética do dom e a ética do bem viver nas formas do existir um pelo outro, é o possível-impossível amor, que gratuitamente doado do alto, quer ser experimentado e narrado no tempo: a caridade, que “jamais terá fim” (1 Co 13,8), pois só o que se experimenta se pode narrar. A Vida é uma narrativa da experiência que fazemos do amor, pois, é nela que é medida a verdade profunda das nossas decisões: no viver a vida, na lógica do bem viver, seremos julgados pelo amor!

A obra teológica de Forte se destaca pela sua constante preocupação com o diálogo com as outras religiões, com a filosofia, com estudiosos das mais diversas áreas, com o tempo presente e com o homem de hoje. Para que esse diálogo exista, outra característica marcante do seu pensamento ganha força: a paixão pela pergunta, pela verdade. A pertinência da teologia de Forte se dá pela sua capacidade de dialogar com as realidades do tempo presente. Antes de apresentar um arcabouço fechado em sua positividade, mostra com beleza poética e profundidade espiritual, o percurso da história da salvação reencantando os sombrios ares da pós-modernidade que tateia em busca de sentido. Forte se apresenta como alguém à procura, a caminho, em busca do horizonte último, na companhia de muitos outros. Outro elemento fundamental da reflexão do teólogo é a impoção trinitária de seu discurso, em todos os âmbitos: tanto em um livro de teologia sistemática como em uma carta pastoral (no seu ministério episcopal), numa oração, numa resposta... Forte tem a Trindade como elemento de coesão no seu pensar teológico. Seus escritos são apaixonantes, são belos, estimulam a viver com alegria o cristianismo no mundo de hoje, no meio de homens e mulheres que estejam dispostos a se colocar a caminho.

Justifica-se o tema desta pesquisa pelo fato da teologia de Forte ser profundamente marcada pela perspectiva trinitária. A Trindade é o seu corte epistemológico por excelência, o que lhe permite analisar os grandes temas da vida concreta à luz da Trindade. E dentro da Trindade um outro conceito ganha luz, - o “*Allélon*” por exprimir o modo como Forte trabalha o conceito de Trindade. Considerado como um dos maiores teólogos italianos dos últimos tempos, esta afirmação se deve, de um lado, à ampla atividade teológica exercida por ele e, de outro, à profundidade com a qual as temáticas são abordadas. Mais do que apresentar teologias, convém que estas estejam justificadas e radicadas com

seriedade. Forte, ao se apropriar de teorias e métodos teológicos, faz de sua teologia da história o caminho de leitura e interpretação dos tratados da fé e os relê a partir da busca de sentido do ser humano que pisa o chão da pós-modernidade. O método utilizado na pesquisa se fundamenta na leitura de alguns conceitos vitais da teologia do autor, privilegiando as obras que mais se aproximam da temática do estudo, bem como artigos e textos publicados sobre ele. A pesquisa busca analisar o conceito “Allélon” como princípio de alteridade na teologia de Forte, com o objetivo de encontrar e comprometer-se com o outro na perspectiva do Transcendente, baseando-se nas relações de alteridade que a Trindade propõe, para a construção de um ser humano mais fraterno, tendo a Trindade como exemplo de comunhão, e a partir disso compreender o mistério transcendente da Igreja e o fundamento trinitário de alguns comportamentos sociais à luz da Trindade.

Como metodologia, utilizou-se preferencialmente a pesquisa bibliográfica das obras de Bruno Forte, bem como de autores que influenciaram o seu pensamento. A pesquisa está articulada em três capítulos, o primeiro aborda a revelação e a Trindade como proposta de abertura para o Encontro. Apresenta as contribuições dos Padres Capadóciotes no desenvolvimento do conceito de “persona”, que por sua vez, contribuiu para a formulação do Símbolo Niceno-Constantinopolitano. Significa dizer que a contribuição dos Padres Capadóciotes, norteou o contexto do Concílio de Constantinopla I (381), no desenvolvimento cristológico e trinitário, no esclarecimento teológico que definiu sobretudo a divindade do Espírito Santo. Para em seguida tratar da Quênose e Pericórese, termos chave para falar do dinamismo incessante do recíproco dar-se e acolher-se, característica da Trindade, que associado ao conceito “Allélon” propõe a relação existente entre cada humano.

O segundo capítulo, pautado pelo tema da dimensão exodal do ser humano, trará a tríplice referência que perpassa todo o pensamento de Forte: Êxodo, Advento e Encontro. O Êxodo é a condição mais íntima do ser humano, sendo criatura exodal ou em êxodo constante, sempre aberto. O Advento é a imagem do Deus que desce e habita a história e o coração do homem, a Trindade revelada. E o Encontro é para Forte o mistério cristão entre o vir de Deus e o Êxodo do ser humano. Na teologia de Forte o Espírito Santo apresenta-se como Encontro do Amante e do Amado, encontro de amor.

É o Espírito Santo que garante a distinção, nesse exercício, fruto da unidade vital que possui com a Trindade, que a alteridade se abre como proposta que desponta pelo desafio singular da questão da redescoberta do outro. Forte desenvolve a sua noção de dimensão exodal do ser humano, baseado em Karl Rahner e Emanuel Lévinas. Em Rahner tem-se o tema da abertura transcendental, aqui o transcendental é a condição de possibilidade, ou seja, para ele a pessoa é o Ser da transcendência. Já Lévinas, se caracteriza como filósofo da alteridade, através da primazia da ética, realizando um resgate do outro, que se apresenta como Rosto e chama a uma responsabilidade ética, cujo fundamento está na alteridade.

O terceiro capítulo de caráter comunitário, trás o tema da comunhão desfrutada através do relacionamento pessoal com Deus e uns com os outros, tendo como base a Trindade. Enfatiza como a teologia forteana trabalha a relação entre a Trindade e a Igreja, na medida em que as três Pessoas divinas, diferem-se entre si, todavia, *si-habitam* entre si numa eterna relação de amor, e a partir disso, proporcionam uma compreensão do mistério transcendente da Igreja, que é Igreja do amor, comunidade dos fiéis transformados pelo Filho, amados no Amado e o fundamento trinitário de alguns comportamentos sociais à luz da Trindade e a partir disso, do movimento de amor fraternal da Trindade, ressignificar o amor fraternal vivido nas relações interpessoais, assumindo a ideia de responsabilidade na condição de guardiões uns dos outros. E desenvolver a partir da comunhão trinitária, uma comunidade em que todas as pessoas se definam a partir da necessidade de olhar o outro como imagem e semelhança de Deus.

## **I- A REVELAÇÃO E TRINDADE COMO ABERTURA PARA O ENCONTRO**

Jesus Cristo é a revelação de Deus, essa premissa é clara e absoluta desde as origens do cristianismo. A história revela por meio das manifestações de Deus que: “há muito tempo Deus falou muitas vezes e de várias maneiras aos nossos antepassados por meio dos profetas, mas nestes últimos dias falou-nos por meio do Filho a quem constituiu herdeiro de todas as coisas e por meio de quem fez o universo” (Hb 1,1-2). O Filho é o resplendor da glória de Deus e a expressão exata do seu ser, somente o Filho revela o Pai, porque somente Ele o conhece e, também é conhecido pelo Pai. Desse modo, o conteúdo da revelação, em que se fundamenta a fé cristã é inseparavelmente cristológico e trinitário. Com base nisso, Forte argumenta que a revelação é história trinitária, vivida e manifestada mediante a figura do Espírito Santo. Como afirma o teólogo:

Jesus é o Ungido pelo Espírito Santo (cf. Mt 3, 16; Mc1,10; Lc 3,22 etc.), que dá o Espírito sem medida (cf. Jo 3,34; 16,14s): “Aquele sobre quem vires o Espírito descer e permanecer é o que batiza com o Espírito Santo. E eu vi, e dou testemunho de que ele é o Eleito de Deus” (Jo 1,33s). O Espírito da verdade (cf. Jo 8,32) é a memória de Deus: ele atualizará a revelação de Cristo e nos fará penetrar nela [...] (FORTE, 1995, p. 48).

O autor considera este vir de Deus que se encontra com o humano, como abertura para duas possibilidades: de um lado explica ele, é um vir trinitário, onde a revelação não é apenas um exhibir racional e sem reservas, e sim, “um desvelar-se, que vela” (FORTE, 1995, p. 176). E por outro lado, este Encontro acontece tendo como cenário hermenêutico o mistério da Páscoa, como Forte argumenta:

A experiência pascal – objetiva e subjetiva, indissociavelmente – do encontro entre o Vivente e os seus finalmente se apresenta como uma *experiência transformadora*: dela se origina a missão, dela toma impulso o movimento que se dilatará até os extremos confins da terra (FORTE, 2018, p. 19).

Segundo o teólogo,

O evento pascal, história de Deus na história dos seres humanos, revela como a história do mundo está envolta na história trinitária de Deus. O devir do advento revela que o sentido e a meta da caminhada humana para o futuro, não está suspenso no vazio: está recolhido em Deus. Na distinção entre o Amante e o Amado, o mundo é criado pelo primeiro Princípio, o Pai, com vistas àquele no qual amará eternamente à sua

criatura e por meio dele. Pelo Filho tudo é entregue ao Pai no tempo do fim, para que o senhorio do amor triunfe sobre todas as coisas (FORTE, 1987, p. 203).

Para Forte o Encontro acontece tendo como cenário hermenêutico o mistério da Páscoa, superando assim as respostas totalizadoras das ideologias, aqui a cruz do tempo marcada pelo niilismo e busca de sentido é iluminada pela cruz do Filho, negando assim a vitória do nada, “a morte da morte resplandece como horizonte de sentido para a criatura exodal” (FORTE, 2018, p. 10). Dessa forma, a teologia da história justifica ante a cruz do tempo, a esperança gerada pela cruz do Filho. Forte entende a revelação trinitária da Páscoa como o centro metodológico da sua teologia. A Trindade é a imagem do Advento divino e se caracteriza como origem e habitação do homem e do mundo (princípio de uma ética e espiritualidade) e como sentido e pátria do sujeito histórico e de toda a realidade terrena (FORTE, 2018, p. 7). Partindo da Trindade nascem três conceitos fundamentais em toda a sua Teologia da História, que também pode ser chamada de ensaio sobre a Revelação. Sobre a Teologia da História afirma Forte,

é constituída por três fases: Revelação, Início e Consumação. Em relação a primeira fase, a Trindade é o objeto puro. E mais: esta Trindade é simultaneamente sujeito e objeto da revelação: princípio formal, além de conteúdo desta (FORTE, 2018, p. 48, 49).

A primeira fase, Revelação se desdobra em outros três conceitos caros para Forte: Advento, Êxodo e Encontro. E para melhor compreendê-los, o caminho a ser percorrido por ele, é o caminho a partir da lógica da apologética, enquanto palavra de resposta (FORTE, 1991, p.10). Assim, para ele, a Teologia é, tanto pergunta quanto resposta em tempos diferentes. Como o próprio teólogo conclui,

o tempo presente, no entanto, não mais se satisfaz com a apologética da objetividade, “cuja preocupação é defender e promover os direitos da verdade em si diante da mutabilidade dos tempos”, nem com a apologética da subjetividade ou da imanência que “empenha-se em perceber os dinamismos profundos que abrem o coração do homem à acolhida da verdade (FORTE, 1991, p. 11).

Para Forte, há um senso de urgência para uma apologética do Encontro e para a promoção do Encontro, que seria uma apologética do êxodo e do advento, que volta o olhar para a “concretude da história, ali onde se realiza o Encontro, onde o coração do homem se abre à verdade e a verdade ao coração do homem” (FORTE, 1991, p. 12). Neste sentido, compreende-se a teologia como um chamado e também uma vocação, na medida em que é ouvida e atendida, impulsiona para a missão de anunciar o amor de Deus, que se revelou através de seu Filho Jesus. Para Forte, a teologia precisa ser a “expressão da eclesialidade sem a qual a teologia não pode se realizar como vocação que vem de Deus” (BUROCCHI, 2018, p. 19). De modo que, fazer teologia, é também uma construção antropológica, uma vez que o sujeito histórico experimenta em sua fé no Eterno uma história livre de amor, que lhe abre caminho para uma antropologia da alteridade, que habita numa identidade narrativa. De fato, Forte entende a teologia como “consciência reflexiva da fé no seu ser, memória poderosa do advento” (FORTE, 1991, p. 175). Ao explicar a sua teologia afirma:

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

Forte entende ainda, que a fé é memória, pois na “fé, a teologia passa a não ser mais apenas hipótese de sujeito isolado, mas linguagem de um povo, memória crítica da comunidade da aliança” (FORTE, 1991, p. 175). Em suas palavras:

a fé explora, nas profundezas do mistério, o eterno surgimento do Amor na figura do Pai, princípio sem princípio, gratuidade pura e absoluta, que dá início a tudo no amor e não se detém nem diante da dolorosa rejeição da infidelidade e do pecado. E junto ao eterno Amante a fé narra sobre o Filho, o eternamente Amado, o puro acolhimento do Amor, que nos ensina que divino não é apenas o dar, mas também o receber, e com a sua vida na carne, autêntica ‘existência acolhida’ vivida na obediência filial, nos torna capazes de dizer o sim da fé para a iniciativa da caridade de Deus (FORTE, 2013, p. 57).

Para Forte, o sujeito dessa teologia é aquele que no Encontro, toma a iniciativa: o próprio Deus, todavia, ao alargar a compreensão de sujeito, entende que a Igreja que é reunida e gerada pelo Espírito também é, em certo sentido, sujeito

visível e histórico. Dessa forma, a via de contemplação sobrenatural, formada pela escuta da fé e promotora de uma teologia popular, acha espaço dentro da larga compreensão de sujeito social, que é a igreja (FORTE, 1991, p. 134-143). Para o teólogo, a irrupção da Trindade no campo da história, propõe uma abertura, um Encontro real, concreto e libertador de Deus com o ser humano, ao se revelar como comunhão de Pessoas, a humanidade é chamada à comunhão pela revelação da Trindade. Forte reflete que a revelação se dá num manifestar-se amoroso e gratuito de Deus para o homem, que se depara com tal mistério. No manifestar desse mistério, o teólogo trinitário traz à reflexão a capacidade do ser humano de se encontrar com Deus, de fazer a experiência do inefável, pois em tal Encontro percebe a grandeza de Deus e a sua inabilidade diante do dado revelado. Assim, o objeto primeiro da revelação é a sua categoria de mistério, de um Deus que se dá a conhecer! E diz tudo de si no mistério do Verbo. Como explica Forte:

o conteúdo da revelação, no qual se fundamenta a fé cristã, é simultânea e inseparavelmente cristológico e trinitário: o Verbo encarnado é o Filho eterno que passou a formar parte da história. Ele é totalmente relativo ao Pai, 'ele é o resplendor de sua glória e a expressão do seu ser' (cf. Hb 1,3) (FORTE, 1995, p. 47,48).

O teólogo afirma ainda que, a revelação é a autocomunicação de Deus para homens e mulheres, ou seja, um Deus que fala, que se mostra, que se revela a todo o ser humano. Deus se revelou como Pai, por meio de seu Filho Jesus Cristo, e do Espírito Santo. Fica claro por meio da revelação, que ao mesmo tempo que Deus se mostra, todavia, também se esconde, pois, a humanidade não é capaz de compreender Deus na sua totalidade. Na revelação é Deus que se doa aos homens e este responde a Deus, como bem ensinou São João: "não fomos nós que amamos a Deus, mas foi Ele que nos amou primeiro" (cf. 1 Jo 4,19) (XAVIER, 2021, p. 27).

Na Revelação, Deus respeita a natureza humana, por isso não se revelou de uma só vez, mas aos poucos...por meio de homens e mulheres...Se revelou como Libertador, Criador, Deus do seu Povo, Fiel e, por último e de forma plena, se manifestou como Pai cheio de misericórdia em Seu Filho Jesus de Nazaré. Nesse sentido para o autor,

a Trindade de Deus - Pai, Filho e Espírito Santo – é o objeto puro da revelação: o Deus cristão, revelando-se, manifesta e comunica a si mesmo. Crer no mistério revelado e tornar-se participante dele é salvação; rejeitar a revelação é condenação, porque é fechar-se para a autocomunicação gratuita e libertadora de Deus [...] (FORTE, 1995, p. 48).

Jesus é a plenitude da revelação, depois Dele não há mais o que Deus dizer a humanidade. Entretanto, essa plena revelação é sempre atual e em cada época, cultura e contexto ela se mostra e se revela sempre nova. No desvelar da história as Sagradas Escrituras afirmam a fé na existência de Deus, de um único Deus e o povo da aliança em todo o desenrolar da história através da revelação, é chamado a prestar culto a um único Deus, Yahweh. O testemunho das Escrituras traz clareza ao afirmar a existência de um único Deus, o Senhor, o Deus Todo Poderoso, criador dos céus e da terra. Ele é fonte e origem de tudo o que é conhecido (Gn 1 e 2). Tudo o que existe e acontece encontra-se enraizado nas obras sua criação. O criador não se confunde com as obras da sua criação, esse Deus é transcendente imanente, pessoal e infinito. Existe fora do tempo, acima e além de toda a criação, transcendendo-a, é ao mesmo tempo imanente e usa da personalidade para interagir com toda a criação, sobretudo com os seres humanos, feitos à sua imagem e semelhança como aponta Burocchi:

a imagem e semelhança divina, conforme Forte, devem ser interpretadas na perspectiva da aliança. Ambas exprimem a capacidade do homem de assumir a sua parte na aliança livre e conscientemente, assumindo sua aptidão para o relacionamento e dispondo-se em atitude de aceitação e gratuidade (BUROCCHI, 2018, p. 179).

Baseado na perspectiva cristã, Forte entende que o homem é feito à imagem e semelhança da Trindade, convocado a construir um pacto de aliança com seu criador. Essa aliança tem seu início, meio e fim em Jesus, como afirma Burocchi:

[...] é a história desta aliança o objetivo final da criação e a própria criação é o início desta história. Para Forte, o desafio da compreensão cristã da aliança baseada no Crucificado-Ressuscitado, para a teologia da história é que ela não deverá apenas testemunhar o Advento e, por conseguinte, por em evidencia a força objetiva da salvação que, na pessoa de Jesus Cristo atinge todas as coisas e chama o homem para a decisão suprema (BUROCCHI, 2018, p. 178).

É no evento do Filho, na autocomunicação e automanifestação de Deus, que a salvação é história da salvação, porque é história assumida. A história do homem, tornou-se história de Deus. Diante disso, somente o Filho revela o Pai, porque só ele o conhece e, por sua vez, é conhecido pelo Pai (Mt 11,27). [...] O Verbo encarnado é o Filho eterno que passou a formar parte da história (FORTE, 1995, p. 47). O ato da criação é segundo Forte a beleza que ilumina o mundo, assim a história da manifestação de Deus contém todo o seu esplendor. Dessa forma Deus revela toda a sua beleza na criação. Sua máxima da revelação, é seu Filho Jesus Cristo e a partir dele, sinaliza o seu desejo e vontade de tornar-se conhecido e sentido para a vida humana (FORTE, 1985, p. 290).

Assim, o “esvaziamento” de Deus expresso na Quênose do Verbo, onde a Palavra se pronuncia ao mundo pela “aniquilação” (Fl 2,6), propôs a experiência de um Encontro que foi de tal modo categórico para a humanidade. Segundo Forte tal momento foi um hiato, um espaço vazio, no qual ocorreu o ponto mais importante, marco e início do desenvolvimento do cristianismo na história, ocorrido entre a Sexta-feira Santa e o alvorecer da Páscoa (FORTE, 2018, p. 17). Para ele, a experiência da Páscoa é uma experiência transformadora:

é a experiência – hoje como então – de uma tripla “identidade na contradição”: entre o Cristo ressuscitado e o humilhado da cruz; entre os fugitivos da Sexta-feira Santa e as testemunhas da Páscoa; entre as testemunhas do Ressuscitado e aqueles aos quais eles anunciam a palavra da vida, para que também eles sejam os mesmos e, ao mesmo tempo, não mais os mesmos, graças ao Encontro que muda a vida (FORTE, 2018, p. 19).

Desse Encontro surge a premissa, o Pai é conhecido pelo Filho, “somente ele pode revelar, pois só ele o conhece e é conhecido pelo Pai” (FORTE, 1995, p. 47). Cf., Mt 11,27 “Ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar”. Sendo assim, o conteúdo da revelação, no qual toda a fé cristã é fundamentada, é ao mesmo tempo cristológico e trinitário. Dessa forma, no pensamento do teólogo:

o Verbo encarnado é o Filho eterno que passou a formar parte da história. Ele é totalmente relativo ao Pai, “é ele o resplendor de sua glória e a expressão do seu ser” (Hb 1,3). [...] O conteúdo da revelação também caracteriza, no novo Testamento, a *forma*

dela: se o ato de se revelar é autocomunicação do Deus trinitário, cada uma das Pessoas divinas intervém nele de acordo com a sua própria especificidade. Nesse sentido, a revelação é história trinitária, evento que compromete, de maneira diversa e característica, o Pai, o Filho e o Espírito Santo (FORTE, 1995, p. 48,49).

Assim, o Verbo que se fez carne, que habitou entre nós, narra a história da autocomunicação de Deus para com os homens, cumprindo por meio da humilhação e exaltação, o unigênito do Pai, como continua Forte:

o Abandonado da sexta-feira Santa, é reconhecido no mesmo plano do ser divino, Senhor da mesma senhoria de Deus, ungido pelo Espírito do Eterno e, exatamente por isso, redentor de seu povo e salvador da humanidade (FORTE, 2018, p. 19).

Ao refletir sobre a salvação na história, sendo essa a boa notícia que perpassa todo o cristianismo, pois experimenta a redenção pela graça do Deus pessoal, que toma a humanidade no regaço de pai, que Forte aponta para um inclinar-se, um movimento de saída de si, que se faz presente na história. Por meio da morte do seu único Filho, que se faz carne e aceita levar os pecados do mundo, convertendo o sofrimento da cruz em amor que vence através da história (FORTE, 1995, p. 20).  
Afirma o teólogo:

a fé cristã reconhece em Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado por Deus, o lugar em que esse “alhores” foi pronunciado para a história; é somente através dele – Palavra eterna feita carne – que se abrem para nós as profundezas do mistério, não para serem esgotadas e diluídas, mas para serem percorridas nos roteiros respeitosos do silêncio, ricos em escuta e em abertura para a alteridade da vida e do mundo (FORTE, 1995, p. 06).

Para Forte, a revelação tem uma perspectiva e um corte antropológico, pois só pode ser entendida a partir da relação entre o Deus que se doa e o homem que recebe, na sua aceitação de tal oferta de Deus ao ser humano. Ao sublinhar que sua teologia se fundamenta no modelo de relações trinitárias como proposta para a realização do ser humano. O teólogo considera que o ser humano só se realiza na relação e no reconhecimento do rosto do outro, nesse sentido:

quando não há relação, abertura, diz Forte, não é possível nem mesmo a concepção do processo de amadurecimento psicológico da “identificação”, uma vez que esta só se dá na relação com o outro-Outro (BUROCCHI, 2018, p. 31).

Forte afirma que a revelação é a oferta gratuita de Deus, é a autodoação de Deus ao ser humano, diante dessa verdade, o Deus que se revela, é um Deus que vem e se põe ao Encontro, em diálogo, que toma a iniciativa do Encontro. Tal Encontro pressupõe relação, como afirma Forte, ao apontar “a novidade da revelação como ato trinitário, mediante o qual dentro do jogo eterno e temporal da Palavra, do Silêncio e do Encontro é oferecido ao pensamento e à vida acesso ao mistério do mundo” (FORTE, 1995, p. 06). Forte ao refletir sobre a revelação, afirma que Pai, Filho e Espírito Santo são três Pessoas divinas e distintas, que apontam para um caminho, uma via de interioridade que culmina no desenrolar de um Encontro com a pessoalidade de Deus, que assinala para uma via de horizonte de amor, que só pode ser achado na forma plural e de cunho comunitário (FORTE, 1995, p. 49). Nas palavras do teólogo:

a Trindade de Deus - Pai, Filho e Espírito – é o objeto puro da revelação: O Deus cristão, revelando-se, manifesta e comunica a si mesmo. Crer no mistério revelado e tornar-se participante dele é salvação; rejeitar a revelação é condenação, porque é fechar-se para a autocomunicação gratuita e libertadora de Deus (FORTE, 1995, p. 49).

Sob esse prisma, ao apontar a Trindade como comunidade de amor, na história, lança-se a possibilidade de um novo olhar, uma nova maneira de viver e se relacionar, cuja presença Una e Trina ao mesmo tempo que atrai a humanidade para dentro da Trindade, preenche o cosmos, e é o fundamento da vivência comunitária, ao habitar amorosamente nessa relação de Encontro (BUROCCHI, 2018, p. 159). Segundo Forte, a totalidade do eu é liberta da sua prisão de horizonte único no Encontro. O Espírito Santo apresenta-se na sua teologia, como Encontro, como aponta Burocchi:

encontro do Amante e do Amado, encontro da Palavra e do Silêncio, encontro de distintos, encontro dos dons recíprocos, encontro de Amor. Este vínculo personificado que exprime a comunhão na incancelável distinção das pessoas, pode ser apresentado mediante a categoria do encontro (BUROCCHI, 2018, p. 158,159).

Nas palavras de Forte, o que cabe ao homem é proporcionar o Encontro:

a missão que nos espera é a de favorecer o Encontro do homem de hoje com o Deus que é Amor, em uma relação fecunda entre fé e razão, de modo que os fiéis possam mostrar a todos como a proposta cristã seja o caminho da verdadeira humanização e como ela corresponda adequadamente ao anseio de verdade, de liberdade, de justiça e de paz, presente no coração humano (FORTE, 2018, p. 41).

Nesse contexto, o ser humano ao mesmo tempo que se comunica com Deus e comunica Deus através da história, pela experiência salvífica da vivência, transformada em comunicação, que é sempre contextualizada, mas também histórica, e deve ser explicada e compreendida. Por isso, a possibilidade dessa comunicação requer um Encontro. O Deus que se revela é para Forte, o Deus Trindade que se põe em um Encontro de amor, com a humanidade.

### **1.1 Base trinitária para a compreensão dos termos Abertura e Encontro**

Para Forte a categoria Encontro apresenta duas propostas, por um lado aquilo que intrinsecamente diz respeito à Trindade imanente, fonte da comunhão intratrinitária e por outro, a possibilidade da abertura trinitária à história, por meio da gratuidade. O Espírito emerge como Encontro, é a mediação entre o Silêncio (Pai) e a Palavra (Filho). Na opinião do teólogo:

se o Espírito é descoberto como nexos entre o Amante e o Amado na distinção baseada na reciprocidade das relações, pode-se afirmar, analogicamente dele, que é o vínculo da Palavra e do Silêncio, a ligação de ambos em Pessoa. Este vínculo personificado que exprime a comunhão na incancelável distinção das Pessoas, pode ser apresentado mediante a categoria Encontro (FORTE, 1995, p. 204).

Para ele, em primeiro lugar o Encontro é sempre entendido como intrínseco à revelação da Trindade, desse modo, entre o Silêncio e a Palavra, que quer dizer, entre o Pai e o Filho, o Espírito Santo é o Encontro. O Espírito é a união entre o Silêncio e a Palavra, entre o Amante e o Amado, de acordo com Forte:

se o Espírito é descoberto como o nexos de união entre o Amante e o Amado na distinção baseada na reciprocidade das relações, pode-se afirmar, analogicamente dele, que é o vínculo da Palavra e do Silêncio, a ligação de ambos em Pessoa. Este vínculo personificado, que exprime a comunhão na incancelável distinção das Pessoas, pode ser apresentado mediante a categoria Encontro (FORTE, 1991, p. 155).

A segunda perspectiva de Encontro segundo Forte diz respeito à ação do Espírito, enquanto revelador pela Palavra encarnada, o sentido último da existência humana. Ao sublinhar que sua teologia se fundamenta no modelo de relações trinitárias como proposta para a realização do ser humano, Forte considera que o ser humano só se realiza na abertura e no reconhecimento do rosto do outro, nesse sentido:

quando não há relação, abertura, [...] não é possível nem mesmo a concepção do processo de amadurecimento psicológico da “identificação”, uma vez que esta só se dá na relação com o outro-Outro (BUROCCHI, 2018, p. 31).

Forte afirma que a revelação é a oferta gratuita de Deus, é a autodoação de Deus ao ser humano, diante dessa verdade, o Deus que se revela, é um Deus que vem e se põe em Encontro, em diálogo, que toma a iniciativa. Tal Encontro pressupõe relação, ao apontar que “a novidade da revelação como ato trinitário, mediante o qual – dentro do jogo eterno e temporal da Palavra, do Silêncio e do Encontro – é oferecido ao pensamento e à vida acesso ao mistério do mundo” (FORTE, 1995, p. 06).

O Pai, o Filho e o Espírito Santo apontam para um caminho, uma via de interioridade que culmina no desenrolar de um Encontro com a personalidade de Deus, que aponta para uma via de horizonte de amor, esse Encontro é sempre achado na forma plural e de cunho comunitário (FORTE, 1995, p. 49). Assim quando afirma que,

a Trindade de Deus - Pai, Filho e Espírito – é o objeto puro da revelação: O Deus cristão, revelando-se, manifesta e comunica a si mesmo. Crer no mistério revelado e tornar-se participante dele é salvação; rejeitar a revelação é condenação, porque é fechar-se para a autocomunicação gratuita e libertadora de Deus (FORTE, 1995, p. 49).

Sob esse prisma, ao apontar a Trindade como comunidade de amor na história, lança-se a possibilidade de um novo olhar, uma nova maneira de viver e se relacionar, cuja presença una e trina ao mesmo tempo que atrai a humanidade para dentro da Trindade, preenche o cosmos, e é o fundamento da vivência comunitária, quando habita amorosamente nessa relação de Encontro (BUROCCHI, 2018, p. 159). Como descrito por Forte, a totalidade do eu é liberta da sua prisão de horizonte único no Encontro. Desse modo,

a missão que nos espera é a de favorecer o encontro do homem de hoje com o Deus que é Amor, em uma relação fecunda entre fé e razão, de modo que os fiéis possam mostrar a todos como a proposta cristã seja o caminho da verdadeira humanização e como ela corresponda adequadamente ao anseio de verdade, de liberdade, de justiça e de paz, presente no coração humano (FORTE, 2018, p. 41).

De fato, o ser humano ao mesmo tempo se comunica com Deus e comunica Deus, através da história, pela experiência salvífica da vivência, transformada em comunicação. Tal experiência é sempre contextualizada, mas também histórica, dessa forma deve ser explicada e compreendida. Por isso, a possibilidade dessa comunicação requer um Encontro. O Deus que se revela é para Forte, o Deus Trindade que se põe em um movimento de amor.

### 1.1.1 O conceito de Pessoa nos Padres da Igreja e o seu sentido moderno do termo

Para uma boa compreensão da teologia forteana, faz-se necessário compreender o conceito de Pessoa que ele apresenta. O teólogo não se fixa nas discussões a respeito do conceito, por entender que aqueles que questionaram o seu uso na teologia, não apontaram alternativas para o conceito. Contudo, traz em seu livro *L'Eternità nel tempo*, uma proposta de síntese para o significado, onde afirma que Pessoa:

é o lugar em que a exterioridade transcendente e a interioridade transcendental se encontram e reciprocamente se compenetraram

tanto nos atos do conhecimento de si e do mundo quanto nas escolhas da liberdade, [...], nem a objetividade do pensamento clássico, nem a moderna hermenêutica da subjetividade conseguem definir satisfatoriamente o conceito de pessoa, porém, isto é conseguido e precisado somente no contexto da teologia cristã do Verbo que se tornou carne e da fé na Trindade divina (FORTE, 1993, p. 68-71).

Forte faz o percurso histórico do desenvolvimento do conceito de Pessoa, partindo do Concílio de Nicéia (325), que usa a palavra-chave *homooúsion*, da mesma e igual *ousía* (essência), para definir a relação entre Pai e Filho, como detentores da mesma essência e substância. Como esclarece Boff,

o termo *ousía*, vai se impor, para expressar o que une a Trindade [...] posteriormente, sob a influência de Orígenes e decisivamente pelos capadóciolos, hipóstase vai ser sinônimo de *prosópon*, de *Pessoa* para designar o que distingue em Deus [...] Nicéia decide o caminho posterior da cristologia e da doutrina sobre a Trindade, porque deixa claro que sob o nome de Deus coexistem três, Pai, Filho e Espírito Santo, constituindo a unidade e unicidade de Deus (BOFF, 2014, p. 110).

Em Calcedônia (451), a opção foi usar os termos *prosópon* e *hypostasis* para indicar o único sujeito das operações divinas e humanas do Cristo, tais definições foram de suma importância para a definição do dogma cristológico e trinitário, pois a partir delas, para se definir uma Pessoa é necessário defini-la a partir de suas relações recíprocas, ou seja, em relação às outras duas. Forte aponta ainda, que o objetivo de Calcedônia não é definir as expressões usadas, e sim formular de modo inteligível, a experiência de fé da comunidade (BUROCCHI, 2018, p. 60).

Forte dá continuidade ao seu percurso, passando por “Boécio, na Idade Média, que trouxe uma precisão do conceito de Pessoa, mediante a sua reflexão que parte do dogma e dessa forma não apresenta a etimologia do termo para iluminar a ideia, mas parte da ideia da fórmula de fé para clarear a terminologia” (BUROCCHI, 2018, p. 61), conforme afirma Burocchi,

[...] o primeiro a atingir uma definição que se referisse à dinamicidade das relações e, ao mesmo tempo, à consistência ontológica evocadas pelo termo na fórmula fidei, foi Severino Boécio: é dita propriamente pessoa a substância individual de

natureza racional [...] A densidade desta fórmula nutrirá toda a especulação sucessiva: em primeiro lugar ela está atenta a precisar o valor metafísico da pessoa, o seu ser “substância individual”, totalmente singular e incomum (aqui a transposição do grego *hypostásis*, teve um papel decisivo (BUROCCHI, 2018, p. 61).

Entretanto, foi Tomás de Aquino que propôs uma formulação do conceito de Pessoa, a partir da criação de “um sistema trinitário altamente lógico, ali ele parte daquilo que na Trindade é um, ou seja, da essência una, para garantir assim o caráter divino e consubstancial das Pessoas” (BOFF, 2014, p. 97). Como completa Boff, a respeito das Pessoas,

Tomás define exatamente as Pessoas divinas como *relações subsistentes*. Assim, como pessoa significa um subsistente distinto na natureza humana, Pessoa na Trindade significa analogicamente um Subsistente distinto na natureza divina. Este Subsistente está sempre em relação eterna com os outros Subsistentes (BOFF, 2014, p. 97).

Tomás propõe uma fusão entre o pensamento de Boécio e Agostinho, que havia detectado na relação o específico da pessoa *in divinis*, mas não havia assegurado a consistência ontológica. Tomás conseguiu relacionar a ideia de subsistência à ideia de relação. E dessa forma, consegue definir o conceito de Pessoa, não somente segundo o seu ser em si e para si, mas também, conforme o seu ser co-relata a outros, a interioridade e a exterioridade se encontram na Pessoa, até coincidirem ontologicamente, da mesma forma que ocorre na Trindade, onde as relações se fundem em uma subsistência única (FORTE, 1993, p. 74). Como explica Forte,

em Deus é a relação que subsiste no único ser, de modo que a relação dos Três é uma comunhão ontológica, que vive da mútua e total inabitação (pericórese): eles são Um. [...] Na pessoa humana é [...] a subsistência individual que se abre à relação com outros e com o Outro<sup>1</sup>, sem nunca perder a própria singularidade, mas também superando realmente a prisão da própria solidão ontológica em relações reais de conhecimento e amor (FORTE, 1993, p. 74).

---

<sup>1</sup> O Outro com letra maiúscula deve ser entendido por Deus.

A pessoa humana é um ser de relações dinâmicas e Forte entende que o ser pessoal deve ser compreendido como um sujeito de história que mostra a sua “singularidade e a sua relação constitutiva com os outros, o seu ser imerso em redes de relacionamentos” (FORTE, 1993, p. 80). Desse modo, ao apontar a Pessoa humana como a imagem da comunhão trinitária, ele afirma que o ser humano em toda a sua exterioridade, diz respeito a sua forma de se comunicar enquanto ser no mundo. Forte entende que é graças a exterioridade que o ser humano se define em relação a si mesmo e aos outros, [...], pois a exterioridade obriga o humano a sair de si (FORTE, 1993, p. 42-51).

Forte acredita que é somente através da exterioridade que é possível a relação, pois ela é instigante, ao mesmo tempo propõe o seu pensamento sobre a interioridade a partir de Agostinho (BUROCCHI, 2018, p. 65). Para Agostinho a interioridade não é fuga da exterioridade ou perda de sentido da realidade, mas aparece como um caminhar para o mais profundo conhecimento da realidade. Como explica Burocchi,

aí se encontra a consciência do agir original da pessoa que se abre novamente ao outro de si, em uma espécie de autotranscedência que, através da memória, se dá de forma contínua no tempo. Logo a memória é compreendida como identidade continuada no tempo, como singularidade livre e consciente e como autotranscedência (BUROCCHI, 2018, p. 65).

Dessa forma, a interioridade para Forte é memória que vive em um movimento constante de abertura e transcendência de si em direção à acolhida do outro, e através da exterioridade aconteça o Encontro com o outro, assim pode-se dizer que o homem é relação/Abertura onde interioridade e exterioridade se comunicam em um movimento recíproco. Esse movimento é chamado por Forte, de amor, o amor idêntico ao experimentado na Trindade (BUROCCHI, 2018, p. 68-73).

### 1.1.2 Os Padres Capadócios

Quando se trata da Teologia trinitária é imprescindível olhar com afinco para a teologia dos Padres da Igreja, seu principal mérito foi o de explicar o dogma da Santíssima Trindade, que foi consolidado no II Concílio Ecumênico de Constantinopla (381) e à fixação no Credo de toda a Igreja, chamado de Niceno-Constantinopolitano. A contribuição dos padres foi categórica para formar o conceito de Pessoa aplicada à Trindade. A linha de reflexão parte diretamente das relações entre as três Pessoas divinas e não da unidade da natureza divina. Os Padres capadócijs Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno desenvolveram uma reflexão complementar à reflexão de Tertuliano (BOFF, 2014, p. 91). Os capadócijs acreditam que a partir da comunhão e das relações estabelecidas pelas Três Pessoas, a unidade que constitui a essência das Pessoas aflorará, a partir das suas alteridades. Boff, aponta as peculiaridades de cada Pessoa:

[...] a peculiaridade do Pai é ser ingênito, não ser gerado por ninguém e constituir a fonte de toda divindade; a peculiaridade do Filho é ser gerado eternamente pelo Pai, recebendo toda sua realidade substancial do Pai; a peculiaridade do Espírito Santo reside no fato de proceder do Pai de maneira distinta do Filho (não é um segundo Filho) ou através do Filho (BOFF, 2014, p. 92).

Os Capadócijs se limitam a esta diferenciação das Pessoas num nível apenas formal, afirmam a plena comunhão dos Três, pois o Pai realiza tudo através do Filho no Espírito Santo (BOFF, 2014, p. 92). No pensamento de Basílio de Cesaréia a natureza divina é única em número, aplicada distintamente para cada uma das Pessoas divinas, cada qual com suas particularidades, não sendo aplicadas à outras. Pai, Filho e Espírito Santo guardam consigo a sua particularidade, de maneira que o que é próprio de uma, não é próprio da outra. Ele afirma que, “há neles um mistério inefável de comunhão e de distinção. A diferença das *hipóstasis* não rompe a comunhão da natureza, e a comunhão de *ousía* não confunde as características pessoais” (SÃO BASÍLIO. *Epistola 38, a su Hermano Gregorio*, pg 32, 332).

Basílio afirma que a distinção das Pessoas divinas se dá pelas características. Em sua visão, o que é próprio do Pai é ser *agénnetos*, isto é, ser engendrado. O Pai é a única Pessoa da Trindade que não tem procedência de nenhuma outra.

Já o Filho é *gennetós*, engendrado e, portanto, o único que é Filho. O que é próprio do Espírito Santo é ser conhecido junto com o Filho e receber com ele sua substância do Pai (SECO, 2005, p. 122). Basílio de Cesaréia apresenta as características do Deus Uno e Trino como: paternidade, filiação e força santificadora (SCHEFFCZYK, 1984, p. 160).

Outro Capadócio que procurou elucidar ainda mais a Trindade, enfatizando a divindade do Espírito Santo e a sua consubstancialidade com o Pai, foi Gregório de Nazianzeno. Seu pensamento se diferencia de Basílio de Cesaréia, que tentou evitar aplicar explicitamente o termo *Theós* ao Espírito Santo. Já Gregório aplica isso e ainda levanta a questão do porque a revelação de sua divindade foi posterior a revelação do Filho. Auguste Luneau explica que, “para o teólogo o método de Gregório de Nazianzeno obedece a economia salvífica, uma vez que, ele relaciona este fato com as etapas da história da salvação” (LUNEAU, 1964, p. 155-159). Gregório de Nazianzeno reflete sobre a economia salvífica, em suas palavras, “o Antigo Testamento proclamou abertamente ao Pai, e ao Filho de uma maneira mais obscura”;

O Novo Testamento revelou ao Filho claramente, pois só insinuou a divindade do Espírito. Agora o Espírito convive conosco e se nos manifesta com maior claridade. Não era prudente proclamar abertamente a divindade do Filho enquanto não se reconhecia a do Pai; tampouco o era a de impor o peso do Espírito (se vale uma expressão tão atrevida) enquanto não se admitira a divindade do Filho (NAZIANZENO, Discurso 31, 26: SC 250, p. 326-329).

O Pai para Gregório de Nazianzeno, é a razão da unidade trinitária, para ele o que garante a diferença entre as Pessoas divinas são as relações, pois configuram a alteridade entre as Pessoas divinas e evitam que haja qualquer tipo de conflito entre elas. A partir do ponto de vista da divindade, os três são Um e Um são três, assim falar das propriedades divinas não significa uma carência ou subordinacionismo ontológico em Deus. Cada Pessoa divina tem a sua propriedade, não havendo confusão em nenhum momento. Conforme Gregório de Nazianzeno,

que falta, pois, ao Espírito para ser Filho? Pois se não lhe faltasse nada, Ele seria o Filho. Nós diríamos que não falta nada, porque a Deus não falta nada; pois é a diferença em sua

manifestação, se podemos falar assim, ou de relação entre eles, a que cria também a diferença em seus nomes. Nada, em efeito, falta ao Filho para ser Pai – pois a filiação não é uma carência – e, sem embargo, Ele não é o Pai; em caso contrário, também faltaria alguma coisa ao Pai para ser o Filho, porque o Pai não é o Filho. Pois estes termos não expressam em forma alguma uma carência ou subordinação segundo a substância, e as mesmas expressões não ser engendrado, ser engendrado e proceder designam ao Pai, ao Filho e a Aquele de quem estamos falando aqui: o Espírito Santo. Assim se salvaguarda a distinção das três *hipóstasis* na única natureza e a única dignidade da divindade. O Filho, em efeito, não é o Pai, posto que não há mais que um só Pai, pois Ele é o mesmo que é o Pai; o Espírito não é o Filho pelo ato de proceder de Deus, já que só há um Unigênito, pois Ele é o mesmo que é o Filho. Os três são Uno desde o ponto de vista da divindade, e o Uno é três desde o ponto de vista das propriedades (SECO, 2005, p. 128).

Para Nazianzeno não há nenhuma distinção de substância entre as três Pessoas da Trindade, o que garante a unidade em Deus. Entretanto, ensina que por meio de Deus há uma procedência por via de geração e outra por via processão. Conforme explica o teólogo Mateo Seco:

O Pai é Pai sem princípio, porque não procede de nada. O Filho é Filho e não é sem princípio, porque procede do Pai. Pois se falas de princípio no tempo, também Ele é sem princípio, porque o fazedor do tempo não está somente no tempo. O Espírito Santo é Espírito de verdade, que procede do Pai, pois não a maneira da filiação, porque não procede por geração, senão por processão [...]. Porque nem o Pai deixou de ser ingênito por engendrar [...]. Tampouco o Espírito se tem convertido em Pai ou em Filho pelo fato de ser Deus (SECO, 2005, p. 129).

Para Gregório de Nisa, o teólogo de Sevilla, o ponto de partida da sua teologia trinitária se baseia na “distinção de *hipóstasis* na unidade da natureza divina. Tal distinção se baseia na vida íntima de Deus, que é espírito e, portanto, vive uma vida de conhecimento e de amor” (SECO, 2005, p. 130). É no seu discurso catequético que Gregório de Nisa descreve a vida íntima de Deus a partir de uma alternativa lúdica de palavras:

Deus não é um ser alógico, logo tem um *logos*. Este *logos* não pode ser caduco como o nosso, senão eterno e subsistente, já que, por ser divino, está dotado de atributos que correspondem a divindade (SECO, 2005, p. 131,132).

Deus possui um *Logos*, Verbo eterno e substancial e a partir dessa afirmação, Gregório de Nisa estrutura sua catequese mistagógica do mistério da Trindade.

Para ele, tudo o que se fala da natureza transcendente deve ajustar-se a sua grandeza. Por conseguinte, quando se fala do Verbo de Deus, não se tem de pensar que sua consistência reside no impulso da voz que perde a existência à maneira da nossa palavra; Mas, ao contrário,

se admities que o Verbo subsiste eternamente, será completamente necessário aceitar que a substância do Verbo possua vida, pois seria sacrilégio pensar que o Verbo subsista inanimado, como as pedras [...] Agora bem, a piedade nos tem feito reconhecer na natureza divina a existência de um Verbo de Deus [...] O consideramos como força substancial subsistente em si mesma, com subsistência própria, inseparável de Deus, em que está, o do Verbo de Deus [...]. O conceito de pessoa distingue o Espírito do Verbo e também aquele de quem são o Espírito e o Verbo. Pois uma vez que haja compreendido o que os distingue, verás também que a unidade da natureza não admite participação, de modo que a força da monarquia não pode dividir-se fracionada em diferentes divindades (SECO, 2005, p. 80-101).

Gregório de Nisa deixa claro que em Deus não há nada de inconsistente, pois de fato há uma subsistência e uma distinção das *hipóstasis* do Filho e do Espírito entre si e em relação ao Pai. O Espírito é o alento que procede do mais íntimo de Deus, uma *Pneuma*, da mesma forma que se admite que nele existe um Logos (SECO, 2005, p. 133). Para mostrar a diferença existente entre as Pessoas, Gregório faz uma opção por manter a igualdade da natureza entre elas:

podemos pensar que um se distingue do outro unicamente pelo fato de crer que é aquele que causa e o outro é o que procede da causa. E naquele que procede de uma causa encontramos também outra diferença: uma coisa é receber o ser imediatamente [...] do primeiro [...] e outra coisa é ser por meio de [...] aquele que é imediatamente do primeiro. Assim, ser o Unigênito permanece indiscutivelmente no Filho, e sem dúvida de que o Espírito procede do Pai [...] porque a mediação do Filho mantém n'Ele (no Filho) o ser Unigênito, sem excluir o Espírito Santo de sua relação natural com o Pai (SECO, 2005, p. 135).

Do ponto de vista de Gregório de Nisa, as processões das Pessoas divinas são provenientes do Pai, Ele é o princípio de onde tudo deriva, pois, sua característica é existir sem causa. Todavia, é necessário esclarecer que, para a ele, o Espírito procede do Pai, porém não é engendrado (SECO, 2005, p. 135). A partir do conceito de Pessoa utilizado pelos Padres Capadócijs permitiu-se abordar com mais lucidez o mistério da Trindade. Os capadócijs ressaltam a

comunhão e a relação das três Pessoas divinas na unidade que constitui a essência das Pessoas. A distinção das Pessoas na comunhão e na relação é procedente de Deus, assim como sua manifestação na economia da salvação: Pai, Filho e Espírito Santo. Nesse sentido, se dá a pertinência do pensamento desses Pais na fé de que as “processões” supõem relações de origem: paternidade, filiação, emanação (BELLOSO, 1998, p. 558).

Os Capadócijs também trouxeram uma importante contribuição na doutrina sobre o Espírito Santo. Gregório de Nazianzeno a defendeu frente à posição dos pneumatômacos que propunham a subordinação do Espírito Santo e, com ela, a negação explícita da sua divindade. Basílio foi o primeiro a escrever um tratado sobre o Espírito Santo, sua doutrina aponta para a consideração teológica da missão do Espírito Santo, como descreve Seco:

O Espírito Santo é Espírito de verdade, que procede do Pai, pois não a maneira da filiação, porque não procede por geração, senão por processão [...]. Porque nem o Pai deixou de ser ingênito por engendrar [...]. Tampouco o Espírito se tem convertido em Pai ou em Filho pelo fato de ser Deus (SECO, 2005, p. 129).

Basílio de Cesaréia escreveu sobre o Espírito Santo e sua obra gerou uma teologia com resultados eclesiais, sugerindo uma comunidade de louvor em amor, pois a comunidade é o lugar onde os que professam a fé como corpo de Cristo realizam o louvor ao Pai em um só Espírito de Amor. Gregório de Nazianzeno entendeu, como Basílio de Cesaréia, um equilíbrio entre a Trindade imanente e a Trindade econômica contempladas na Igreja como comunhão de louvor. Já Gregório de Nisa, “(...) afirma que Deus é um nome de natureza, não de pessoa, como o são Pai, Filho e Espírito (...), assim a natureza divina permanece indivisível embora haja três Pessoas” (BELLOSO, 1998, p. 559).

A doutrina pneumatológica dos Padres Capadócijs culmina no Primeiro Concílio de Constantinopla. Com eles, o Concílio de Constantinopla estabeleceu a fé na Trindade como unidade das três Pessoas divinas. As intuições desses Padres abriram caminho para o amadurecimento e para uma exposição mais sistemática da Trindade. “No Concílio de Constantinopla I (381) graças a colaboração de Gregório de Nissa e de Gregório de Nazianzeno se tiraram todas as dúvidas com

a definição solene: “Creio no Espírito Santo, Senhor e vivificador, que procede do Pai, que é juntamente adorado e glorificado com o Pai e com o Filho e que falou pelos profetas”. Assim a fé ortodoxa na Trindade como unidade das Três Pessoas, foi estabelecida (BOFF, 2014, p. 93).

### 1.1.3 Agostinho e o mistério trinitário

É a partir da doutrina sobre a Trindade de Agostinho (354-430), em continuidade aos Padres Capadócijs, que o pensamento patrístico latino chega ao seu ponto mais elevado. Sua doutrina trinitária fundamenta-se nas obras *De Trinitate*. Se a tradição anterior já havia formulado em suas linhas essenciais a doutrina trinitária, Agostinho se faz herdeiro da classificação efetuada na linguagem teológica dos Padres procedentes e se preocupa em perfilar o significado dos termos que usa para falar do mistério de Deus. Com Agostinho a linguagem trinitária recebe sua conotação definitiva. Os conceitos de substância e essência (*ousia* e *hipóstasis*) como nomes aplicados ao que Deus é em sua própria natureza, subsistem na mesma substância ou essência e propõe uma nova definição de Deus, denominando-o Deus Trindade (BOFF, 2014, p. 94).

Para Agostinho, Deus é uma única essência sem acidentes, e dessa essência se dá a relação de paternidade. O Pai diz relação eterna ao Filho e o Filho diz relação eterna ao Pai. As relações para ele são fundamentadas na procedência, na origem das Pessoas divinas, contribuindo para a teologia das processões ao apontar a diferença na forma em que procedem o Filho e o Espírito Santo. No tratado sobre a Trindade em Agostinho, a percepção de relação é essencial, isto porque, relação traz o significado da ordenação de uma Pessoa à outra. Desse modo, ao apontar as relações, é necessário partir da premissa que em Deus não há nada accidental.

As três Pessoas são três relações que coincidem com a substância divina. Estas relações não desdobram nem sobredeterminam a substância, senão que revelam esta mesma substância em sua correlação interior. O Pai é eternamente Pai porque tem um Filho e o Filho é eternamente Filho porque é Filho do Pai e o Espírito Santo é desde sempre Espírito Santo porque é espirado do Pai e do (ou através do) Filho (BOFF, 2014, p. 94-95).

Boff acrescenta que nenhum deles teve começo nem terá fim, pois se assim o tivessem seriam acidentais e não substanciais (BOFF, 2014, p. 95). Agostinho então, oferece uma proposta de caminho onde o Pai não é um nome que designa a essência ou a ação, é um nome que indica a relação que tem o Pai com respeito ao Filho ou o Filho com respeito ao Pai. Conhece-se a existência de processões e relações em Deus precisamente por seus nomes pessoais: Pai, Filho e Espírito Santo.

As três Pessoas são para Agostinho três sujeitos respectivos, quer dizer, que dizem respeito um ao outro e estão relacionados um ao outro. O ser significa ser-para-si (*esse ad se dicitur*); a pessoa, no entanto, significa o ser em relação ao outro e com o outro (*persona vero relative*) (BOFF, 2014, p. 95).

As relações em Agostinho estão fundamentadas na procedência, na origem das divinas Pessoas, que têm lugar mediante a geração no Filho e a espiração no Espírito Santo. Ele procede do Pai por geração. Há um só Deus em relação e ao mesmo tempo três Pessoas que se diferem. “Para Agostinho, Deus em sentido absoluto, não é como para a maioria dos teólogos orientais, - apenas o Pai; mas, a Trindade - o Pai, o Filho e o Espírito Santo conjuntamente, [...] Deus é a Trindade” (BOFF, 2014, p. 94).

Outro fato que é destaque em Agostinho é o de utilizar analogias calcadas sobre o dado antropológico para penetrar no mistério da Trindade. Ele traça um itinerário que parte do homem para Deus, ou seja, o homem deve ir do exterior para o interior, e do inferior àquele que o transcende. Percorrendo esse caminho antropológico, parte do princípio do ato criador de Deus, que fez o homem à sua imagem e semelhança (BOFF, 2014, p. 95). O homem criado por Deus no seu ser mais profundo, a sua alma, possui um dinamismo que orienta a Deus e que só pode alcançar sua plenitude na participação da vida divina. Agostinho elaborou duas famosas analogias, firmadas sobre o dado antropológico, criado à imagem e semelhança de Deus,

o espírito, conhecimento e amor (*mens, notitia, amor*); memória, inteligência e vontade (*memoria, intelligentia, voluntas*), onde cada termo contém os outros; assim o espírito conhece e ama, o conhecimento supõe o espírito e o amor; o amor implica espírito e conhecimento. Os três são a própria alma humana que

é vida e ação contínua numa simultaneidade completa de operação e de ser (BOFF, 2014, p. 95).

Boff ao explicar estas analogias, reflete que elas proporcionam uma pequena imagem, da unidade e da distinção na Trindade. Esse caminho elucidador da unidade na Trindade, e da Trindade na unidade, aponta para a consciência que o homem deve ter do seu ser mais profundo e de toda possibilidade de pensamento e capacidade de amar. Para Agostinho “é a prática do amor que abre o verdadeiro acesso ao mistério da Trindade” (BOFF, 2014, p. 96).

Os mistérios de Deus são percorridos pelos caminhos do amor, permitindo ao homem, que é imagem e semelhança de Deus, uma relação de intimidade. Dessa forma, o ato de amar renova a imagem de Deus no interior do homem e o autoriza a participar daquela vida com a qual Deus se conhece e se ama. Agostinho, ao propor o amor como caminho do mistério de Deus, refere-se ao amor imanente da alma individual, que em seus atos espirituais é, propriamente, a imagem da Trindade. Daí a pertinência de articular o pensamento do Agostinho nesta pesquisa (BOFF, 2014, p. 96).

#### 1.1.4 A compreensão da Trindade na Escolástica<sup>2</sup>

O período da Escolástica tem por preocupação o aprofundamento da fé. O período anterior autoriza tal aprofundamento, pois a Escolástica conta com os dados da Sagrada Escritura, a experiência e o testemunho dos Padres Apostólicos, a contribuição dos Padres Apologéatas e dos Capadóciolos, bem como a formulação dogmática dos primeiros Concílios e a contribuição de Agostinho.

#### 1.1.5 O pensamento de Boécio

O leigo Boécio<sup>3</sup> trouxe importantes contribuições para a teologia trinitária, elaborando diversos novos conceitos como chave de compreensão para o

---

<sup>2</sup> O vocábulo Escolástica é usado para designar o pensamento filosófico e teológico da Idade Média. O período de desenvolvimento da Escolástica começa a ser um momento de confiança na legitimação do procedimento racional para a penetração do mistério da fé (...). O que qualifica em sentido pleno a Escolástica, pois será o método com que procura alcançar a compreensão racional da fé: *a fides quarens intellectum*. (KLOPPENBURG, Boaventura. Trindade: O Amor em Deus. 1999, p. 103).

<sup>3</sup> Boécio – Reconhecido como renascentista do século VI. Seu nome era Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, nascido em Roma e falecido em Paris. Tinha a teologia por hobby,

mistério de Deus. A escolástica tem seu início com ele, que para chegar a um conceito de Pessoa, partiu do aspecto ontológico da natureza essencial. Para Boécio, Pessoa não é outra coisa, senão que a individualidade de uma natureza essencial, ou seja, que o indivíduo como tal é constitutivo da pessoa. Ele parte do conceito de substância a partir da tradição aristotética-patristica, colocando o termo indivíduo com um sentido particular, “(...) a individualidade é aquela que nos diferencia, aquela que nos faz intransferíveis: pessoais, já que uma pessoa não é nunca a outra” (BELLOSO, 1998, p. 619).

Boécio entende que a substancialidade e individualidade indicam o que é mais evidente na pessoa humana, subsistentes e diferenciados dos outros seres, desenvolvendo uma reflexão sobre a substância individual de natureza racional. Para ele a expressão natureza racional-intelectual é o ponto de partida para a possibilidade de comunicação pessoal; é ali que está fundamentada sua raiz. Assim, acrescenta Boécio a segunda parte da sua definição:

em efeito, a natureza intelectual existe, em concreto, de modo personalizado, é dizer, de modo intransferível, irreduzível e pessoal. O temos visto já. Pois, ao mesmo tempo, esta natureza intelectual é capaz se assimilar a todas as coisas e de chegar a todas as coisas (BELLOSO, 1998, p. 619).

Em Boécio o *pessoal* é mais íntimo e distinto do outro, o que de verdade é capaz de comunicar-se. A natureza racional é princípio e raiz dessa capacidade de comunicação, ou seja, da *communio personarum* e a substância individual indica a raiz da própria individualidade. A individualidade em relação é a estrutura da Pessoa conforme afirma Belloso, “(...) ser distinto em comunhão é algo de que se pode tomar consciência inclusive na vida cotidiana em capacidade de auto-reflexão e interiorização e na capacidade de sair de si mesmo” (BELLOSO, 1998, p. 620). Assim Boécio refere-se a dois elementos para falar de Deus: subsistência e comunhão. “Na Santíssima Trindade, as Pessoas são também distintas, porque sua origem é distinta. Distinta é sua relação de origem, pois possuem o grau de comunhão mais elevado possível: a unidade viva da única divindade” (BELLOSO, 1998, p. 621).

---

escreveu alguns livros da Santíssima Trindade na linha de Santo Agostinho. (KLOPPENBURG, 1999, p. 104).

### 1.1.6 A teologia de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino completou a obra de Santo Agostinho, ele criou um sistema trinitário altamente lógico. Ele parte, inicialmente daquilo que na Trindade é um, sua essência, garantindo o caráter divino e consubstancial das Pessoas Divinas (BOFF, 2014, p. 97). A partir do momento em que são estabelecidas as distinções das Pessoas divinas, a partir das processões<sup>4</sup>, Tomás de Aquino analisa as relações existentes entre elas. Ao tocar nesse ponto é que ele completa as intuições de Santo Agostinho, segundo ele:

as relações são dadas pelo fato das processões; mas, considerando-se bem de que tipo de relações se trata, evidencia-se, segundo santo Tomás, que são exatamente elas que constituem internamente a Trindade. As relações são subsistentes e permanentes porque em Deus não existe nada de fortuito e acidental, como ocorre com as criaturas (BOFF, 2014, p. 97).

Tomás de Aquino define as Pessoas divinas como relações subsistentes, logo, significa dizer que, Pessoa na Trindade é um Subsistente distinto na natureza divina, que está em eterna relação com os outros subsistentes, constituindo uma única natureza divina. “Com isso Tomás de Aquino plenificou a dinâmica especulativa proposta e aberta por Agostinho, e permanece como o grande teólogo sistemático do mistério trinitário (BOFF, 2014, p. 98). Tomás de Aquino entende as processões a partir do caminho aberto por Agostinho, e usa a “analogia do espírito que, sendo o que é, conhece (Verbo, Filho) e ama (o Dom, o Espírito Santo)” (BOFF, 2014, p. 97).

Para ele, há em Deus processões reais e relações reais que não podem ser distintas da essência divina. As relações em Deus são quatro: Paternidade, filiação, espiração ativa e espiração passiva. Dessas quatro relações reais em Deus, três são realmente distintas entre si. Aqui Tomás toma para estudo as Pessoas divinas. Para ele é necessário afirmar que em Deus se realiza com toda perfeição o conceito de Pessoa. Em Deus, Pessoa é relação visto que é subsistente. Para Tomás são as relações por si mesmas que constituem as Pessoas.

---

<sup>4</sup> Formas distintas de uma Pessoa divina provir da outra.

Na Trindade, por causa das processões, discernimos quatro relações reais: a *paternidade* do Pai para com o Filho (1); a *filiação* do Filho para com o Pai (2); a *espiração ativa* do Pai e do Filho para o Espírito Santo (3); a *espiração passiva* do Espírito Santo para com o Pai e o filho (4) (BOFF, 2014, p. 147).

As relações constituem as Pessoas, assim é pela relação que uma Pessoa coloca a outra e assim se diferencia dela. Em Tomás de Aquino encontra-se também o conceito de noções ou propriedades, ao falar do Pai, afirma: “o Pai, visto que não procede de outra Pessoa é: a *paternidade* e a *inascibilidade*. O Filho por proceder do Pai por geração: *filiação*; A *espiração ativa* para o Pai e o Filho; e a *espiração passiva* para o Espírito Santo, nexa entre o Pai e o Filho” (BOFF, 2014, p. 149). Dessas cinco, apenas quatro são propriedades, pois a inascibilidade (princípio) não é uma relação real; quatro são propriedades de uma pessoa, pois a *espiração ativa* é comum ao Filho e ao Pai. Três são noções pessoais ou constitutivas das Pessoas (BOFF, 2014, p. 149).

As três Pessoas divinas recebem em Tomás de Aquino nomes próprios. A primeira Pessoa se chama Pai, porque engendra o Filho; unigênito porque não deriva de ninguém e é princípio sem princípio. Os nomes próprios da segunda Pessoa são: Filho, visto que é engendrado pelo Pai e Verbo como termo do pensamento divino. Nesse aspecto Tomás de Aquino segue o pensamento de Agostinho para quem o significado de Filho e Verbo se identificam, ou seja, o Filho é Filho por ser Verbo e Verbo por ser Filho. A terceira Pessoa é designada como Espírito Santo, Amor e Dom. O primeiro nome porque é o fim da volição, segundo porque nele Deus se dá, e o terceiro porque é espirado pelo Pai e pelo Filho (BOFF, 2014, p. 156-157).

Ao desenvolver sua doutrina sobre o Espírito Santo, Tomás de Aquino argumenta que o amor não tende a reproduzir o Amante no Amado, mas sim, cria no Amante uma tendência para o Amado. “*Vinculum Caritatis aeternae*, laço do eterno amor, o Espírito é ao mesmo tempo Aquele que une o Amante e o Amado e aquele que se distingue em relação a eles na sua especificidade pessoal” (BUROCCHI, 2018, p. 155). Tomás de Aquino observa que o Espírito apresenta-se como o elo de ligação entre Pai e Filho, como distintos e com as suas respectivas especificidades pessoais.

A ligação-relação só é possível por causa dessa distinção: um não é o outro, um se encontra diante do outro (= posto diante de, ou seja, “oposto”). A abertura de ambos, para dar e receber tem algo de diferente deles mesmos, mas semelhante entre si [...] O Espírito Santo se configura, então, como espiração “passiva”: “o Encontro em pessoa, seu amor enquanto recebido pelo Filho e doado pelo Pai, sua união relacional, que não cancela, mas valoriza da maneira mais sublime a distinção das Pessoas” (BUROCCHI, 2018, p. 156).

A reflexão trinitária de Tomás de Aquino é fundamental para o tratado da Trindade, ao instituir uma conexão entre a fé trinitária e a mensagem da salvação. Sua doutrina trinitária está a serviço da salvação do gênero humano, isso significa que a Trindade no seu aspecto imanente ilumina a teologia das missões divinas.

## 1.2 A Quênose como manifestação de amor da Trindade

A criação é vista por Forte como manifestação da “abertura”, e a partir dela tempo e matéria passam a existir como história, é a “Quênose” da Trindade. Para ele o ato criador não se resume a um evento do passado, mas é a manifestação do amor que transborda da Trindade. Segundo Forte, é essa “abertura” que faz com que tempo e matéria existam, é a história, compreendida por Forte como “Quênose”. Esse amor eterno continua a vivificar a criação tornando o “início” sempre novo e inesgotável (BUROCCHI, 2018, p. 163,164). Para Forte a criação é o lugar do amor inesgotável da Trindade, e assim se torna morada, habitação dela.

A Trindade é a casa, a origem do mundo, é também o berço, o meio que o mantém e sustenta e, por fim, é a pátria em que a criação repousa na alegre plenitude. Nessa estreita relação com o mundo – que não é entendida como “Interferência” ou indevida “ingerência” de Deus no mundo – a criação é a quênose da Trindade no tempo e no espaço, isto é, na história [...] (BUROCCHI, 2018, p. 164).

Cambón apresenta o sentido moderno do termo “Quênose”, assim para ele, “significa a pessoa despojar-se, por amor do que lhe é próprio, dar-se totalmente para fazer-se um com os outros, para viver o outro, para permitir que o outro se realize e, desse modo, colocar as condições para ser plenamente ele próprio” (CAMBÓN, 2000, p. 29). Forte parte dessa premissa do amor para com o outro, para explicar a Quênose, “o amor *ad intra* trinitário, na sua excessiva exuberância

se derrama, manifestando-se *ad extra*, na criação”, e nesse sentido a criação é a Quênose da Santíssima Trindade.

A Quênose entendida por Forte, é abertura que constantemente busca relacionar-se com a sua criatura, no tempo e no espaço (BUROCCHI, 2018, p. 163). O ato da criação entendido por ele como “abertura”, faz com que o tempo e a matéria se coabitem e existam como história, dessa forma,

a quênose do Verbo no abandono da sexta-feira ilumina a presença do Filho no ato criador como reflexos à primeira vista paradoxais: o amor para com a criatura, em virtude do qual o Filho eterno se despojou de si mesmo, humilhando-se até a morte, e morte de cruz (cf Fl 2,6ss), nos permite entrever sua premissa eterna no mistério insondável da humildade divina, condição transcendente para a possibilidade do chamado à existência e da vida do mundo (FORTE, 1995, p. 325).

Tal ato da criação é a manifestação de Deus na história da criação, como manifestação de amor da Trindade, que habita em cada ser humano como morada e como pátria, é a pátria em que toda a criação descansa. Dessa forma, ao se revelar na história, Deus tem o controle do tempo, espaço, forma, conteúdo e da linguagem compreensíveis a cada ser humano, criados a imagem da Trindade.

Forte sustenta que o movimento quenótico que a Trindade vive, tem princípio na sua própria relação de intimidade e dessa forma se dá a criação. Partindo desse fato, “se a criação é o lugar do amor vivificador da Trindade, é possível se falar, em um certo sentido, que essa mesma criação se torna morada, habitação da Trindade” (BUROCCHI, 2018, p. 164). O homem foi criado à imagem e semelhança da Trindade e essa cena traz luz para a alteridade como atributo trinitário, pois ao se manifestar em gratuidade de amor, o amor de Deus advém primariamente do amor em si próprio, como afirma Forte:

O Deus trinitário “abre espaço” em si mesmo à sua criatura: a gratuidade absoluta do amor, que motiva o Pai a executar o ato criador, o impele a autolimitar-se para que a criatura exista na liberdade. Essa autolimitação não é senão o respeito que o Criador tem para com a alteridade da criatura, para com o seu existir em liberdade diante da oferta da vida. Está intimamente ligada ao risco da recusa possível que o ser finito pode opor ao Amor infinito (FORTE, 1995, p. 325).

Tal relação com o mundo que não deve ser entendida como uma “interferência” de Deus no mundo, todavia, a criação é a Quênose da Trindade na história, habitando no tempo e no espaço, é a possibilidade da entrada do Deus Vivo na história dos homens, através do Filho (BUROCCHI, 2018, p. 164). Para Bruno Forte ao mesmo tempo em que existe a autolimitação do Pai, há o evento da humildade do Filho, onde o preço do amor divino será a entrega na cruz, onde em obediência ao Pai,

o Verbo penetrará no exílio dos sem-Deus, num mistério de quênose que deixa transparecer sua premissa eterna na disponibilidade do Filho a deixar-se “entregar” à morte por amor da criatura chamada à vida. À humildade doadora do Pai corresponde a humildade acolhedora do Filho: Deus se limita dando a vida e aceitando a morte (FORTE, 1995, p. 325).

A integração dessas duas realidades – a vida doada e a morte aceita é o reconhecimento do eterno vínculo de amor infinito da Trindade, que promove um diálogo-histórico-amoroso formado pelo Deus Trino ao se relacionar com a humanidade. Para Forte é a partir da fé trinitária da Páscoa que se abrem novas possibilidades de compreensão da doutrina da autolimitação divina. A Quênose do amor eterno é obra gratuita de Deus que nasce do seu amor incriado. Assim, falar do amor é falar de Deus e falar de Deus é falar de amor (1 Jo 4,8). Deus é amor, e a encarnação do Filho levada até a cruz, é o ponto de partida dessa manifestação amorosa. Tal mistério de amor a Quênose é “o esvaziar de si por amor, é o amor perfeito” (CODA, 1993, p. 263).

Forte apresenta a máxima doação amorosa da Trindade para com a sua criação no evento da paixão, morte e ressurreição do Filho, Jesus, o Cristo (BUROCCHI, 2018, p. 164). O amor é encontro de pessoas e é próprio do amor sair ao encontro de, num eterno movimento de abertura de doação e acolhimento,

[...] a própria lógica do amor também exige que, na vida intra-divina, haja pluralidade, alteridades, comunicação, reciprocidade, não apenas dom de si, mas também dom em si, como indicam a Escritura bíblica e a fé da Igreja (CAMBÓN, 2000, p. 15).

Como descrito por Forte “o Pai é motivado pelo sublime amor ao efetuar o ato da criação, e por isso autolimita-se para dar liberdade às suas criaturas, ao fazer isso cada Pessoa divina ama a outra, e assim com amor e por amor o Deus trinitário cria o mundo” [...] (BUROCCHI, 2018, p. 166-167).

Segundo Forte, foi Yizhak Luria o cabalista que na segunda metade do século XVI pôs ao centro do seu ensino a imagem da contração divina:

na pequena cidade de Safed, na alta Galiléia, o grande Mestre concebeu o ato criador como generoso fazer espaço em si mesmo por parte de Deus à criatura, que diversamente não teria podido existir senão no seio de Deus – contraindo-se para hospedar o mundo, analogamente como uma mãe acolhe uma nova vida em seu seio (FORTE, 1999/3, p. 390).

O fazer espaço em si mesmo, denominado de “Zimzum” é o ato de concentrar-se, contrair-se, é se fazer pequeno do Imenso, é o outro nome do amor do Eterno para com os seres humanos; A expressão daquela misericórdia que o hebraico significativamente exprime com a ideia de “entranhas maternas”, *rachamim*, que é também respeito e humildade do Criador diante da criatura, conforme explica Forte:

esse é o Deus de Israel, um Deus materno que conhece a ternura e a misericórdia, que nos tem sempre sob seu olhar... E esse Deus é tão materno que se faz pequeno para que nós existamos: é o que expressa a doutrina hebraica do Zimzum, do divino contrair-se (FORTE, 2003, p. 725).

O divino contrair-se é para o autor, o chamado à vida e à existência do mundo dentro da vida intratrinitária, a partir do evento da Páscoa. Para Forte, “uma nova possibilidade de compreensão da doutrina da autolimitação de Deus é a fé trinitária da Páscoa” (FORTE, 1995, p. 327). Ali a Trindade abre espaço para a existência da criação, que é o “outro de si”, como o próprio teólogo afirma:

o Deus trinitário “abre espaço” em si mesmo à sua criatura: a gratuidade absoluta do amor, que motiva o Pai, a executar o ato criador, o impele a autolimitar-se para que a criatura exista na liberdade. Essa autolimitação não é senão o respeito que o Criador tem para com a alteridade da criatura, para com o seu existir em liberdade diante da oferta da vida. Está intimamente ligada ao risco de recusa possível que o ser finito pode opor ao Amor infinito. A autolimitação do Pai é, ao mesmo tempo, evento da humildade do Filho: o preço do amor divino será a entrega dolorosa à morte na cruz (FORTE, 1995, p. 325).

Segundo Forte, os textos da Sagrada Escritura falam do Deus Vivo que se “retira” e o mundo acontece, dessa forma, para o autor a teoria cabalística do “Zimzum”

abrangendo a retirada de Deus para que o mundo exista, ainda que a mesma não seja aceita pelo judaísmo ortodoxo, pois poderia sugerir uma “cessão” do espaço divino à criatura. O autor lembra que o motivo inspirador da doutrina judaico-cabalística do “Zimzum” é a criação:

para criar o outro como sócio da aliança, o Eterno aceita se recolher num ato de soberana autolimitação, a fim de que a criatura possa existir “fora dele”: o espaço de abandono de Deus torna-se o ambiente vital da autonomia do ser criado, a condição da sua liberdade de aceitação ou recusa do Criador e Senhor da história (FORTE, 1995, p. 326).

Diante disso, compreende-se a partir da concepção de Forte, por que “o Deus bíblico é retirado e o mundo acontece a partir dessa retirada”: o retirar-se de Deus é “diferenciação criadora”; [...] “É Quênose do amor eterno, que permite o ser finito vir à existência e nela permanecer” (FORTE, 1995, p. 326).

#### 1.2.1 A Quênose como “Morada” e “Pátria”

Baseado e fundamentado na teologia forteana, a Trindade propõe o vislumbre da transcendência como fundamento de uma nova identidade, e traz em sua reciprocidade a expressão do amor que eleva o ser humano para fazer parte do seu mistério em direção à Pátria. Na teologia de Forte a Trindade é compreendida como Origem, Seio e Pátria de um amor que não tem medida, tornando-se espelho do mundo, que deseja corresponder à felicidade do Pai com o Filho no Espírito Santo que se revela em todas as coisas, revela-se também no evento pascal (BUROCCHI, 2018, p. 258).

Ao apresentar a Trindade como origem e sagrada habitação do homem e do mundo, Forte, baseia-se em uma ética que torna o ser humano responsável pelas demais criaturas, e dessa forma, se faz morada e pátria de toda a realidade terrena. O evento do ato criador, é compreendido por Forte como “abertura” e a partir dela, tempo e matéria passam a existir como história, é a “Quênose” da Trindade.

O termo “Quênose” formado pelos padres gregos a partir do verbo Kénoó, “esvaziar de si mesmo”, encontra sua origem numa expressão do hino de Filipenses 2,7. A designação de Jesus como Senhor (Fl 2,9) é precedida, nesse contexto, de uma sequência que descreve a humilhação daquele que era “de condição divina” (2,6).

Uma humilhação até a obediência de morte na Cruz [...] Jesus vem de Deus e retorna à glória de Deus, depois de ser despojado numa existência de homem [...] No evangelho de João, o itinerário de Cristo é também representado como uma descida e uma ascensão (LACOSTE, 2004, p. 983).

Forte apresenta a criação sendo ao mesmo tempo a Quênose e o Esplendor da Trindade, segundo ele, ali é o lugar essencial da revelação. É onde acontece o ato de ocultar e manifestar. Como parte da criação estão o homem e a mulher, são os ícones da relação, são a Quênose do esplendor e o esplendor da Quênose (FORTE, 2018, p. 276). O Espírito Santo por sua capacidade divina de unir, é o responsável por selar essa relação, ele une o Pai e o Filho no evento Pascal através da reconciliação e une o Criador e a criatura, possibilitando assim um encontro entre transcendência e a imanência. Por isso, para Forte, a Quênose da Trindade é entendida como a retração de Deus, que abre espaço para que a finitude também o encontre (FORTE, 2018, p. 325). Logo,

o Deus trinitário “abre espaço” em si mesmo à sua criatura: a gratuidade absoluta do amor, que motiva o Pai a executar o ato criador, o impele a autolimitar-se para que a criatura exista na liberdade. Essa autolimitação não é senão o respeito que o Criador tem para com a alteridade da criatura, para com o seu existir em liberdade diante da oferta da vida. Está intimamente ligada ao risco da recusa possível que o ser finito pode opor ao Amor infinito. A autolimitação do Pai é, ao mesmo tempo, evento da humildade do Filho: o preço do amor divino será a entrega dolorosa à morte na cruz (FORTE, 2018, p. 325).

Forte acrescenta na sua reflexão sobre a teologia da criação, o tempo e o espaço, como elementos ressignificados, que agora são categorias importantes para a sua leitura trinitária,

conforme a ideia bíblica de espaço, “Espaço não é a simples extensão dos corpos, nem a mera relação entre eles, e tampouco o puro sistema das coordenadas do movimento daquilo que existe: na Bíblia, o espaço está sempre subordinado ao tempo, como exterioridade que deve ser conquistada mediante conteúdo interior, como “terra” em relação ao “céu”, como “carne” que deve ser vivificada pelo “espírito” (FORTE, 2018, p. 329).

No entanto, tal subordinação do espaço em relação ao tempo, não deve ser desprezado. O espaço é conforme Forte, “a evocação constante da sua autonomia, o lugar das suas possibilidades, a concretização do seu agir, o veículo indispensável

de suas impressões, até das mais profundas” (FORTE, 2018, p. 330). Forte continua,

o espaço bíblico é sobretudo ‘corporeidade’, exterioridade da criatura não apenas em relação ao Criador, mas também com relação ao mais profundo de si mesma, face na qual se exprime a interioridade, mediação sensível das escolhas do coração, veículo de comunicação, linguagem da liberdade (FORTE, 2018, p. 330).

Assim, o espaço concebido é resultante “do ato de amor criador, que devido ao esplendor da Trindade se “retraí” para que a criatura exista: o espaço é a Quênose da interioridade, para que a exterioridade do mundo tenha consistência e viva (FORTE, 2018, p. 330-331). O esplendor da Trindade se reflete sobre a criatura exatamente no seu ser temporal, num situar-se como “evento”. Desse modo,

o tempo é a presença de Deus no espaço, e é no tempo que nós podemos sentir a unidade de todos os seres. O tempo é a novidade perene da dádiva que o Eterno faz à criatura, dando-lhe existência, energia e vida; é o ato da criação contínua, a eternidade que se projeta no espaço (FORTE, 2018, p. 333).

Além disso, se o espaço se apresenta como a exterioridade da criação, porque faz referência à Quênose do Deus vivo, ao passo que o tempo, direciona para à interioridade da criação enquanto participante e assim, interioridade e exterioridade da criação, podem ser entendidas como grandezas fundamentais do humano criado para ser um “ser de fronteiras” (FORTE, 1987, p. 170).

### 1.2.2 A Quênose expressa na cruz

No núcleo da história da teologia forteana, está a Cruz do Filho, que aponta como ícone quenótico que ilumina o ato criador e a destinação final da história, do homem e do mundo. A criação traz em si a imagem Quenótica de Deus, que amorosamente dá espaço para que ela aconteça. Então, o amor *ad intra* trinitário se derrama, manifestando-se *ad extra*, na criação. A criação é Quênose da Santíssima Trindade, que com abertura humilde busca relacionar-se com a criatura, no tempo e no espaço. Dessa forma, para uma melhor compreensão da teologia de Forte, faz-se

necessário uma releitura trinitária. É na cruz que o Verbo, o Pai e o Espírito vivem o máximo despojamento por amor ao homem, onde o Filho se despoja,

entregando-se, revelando assim como o Amor, na encarnação, assume todos os riscos, inclusive o mais doloroso: o da rejeição. O Pai vive a quênose, como impotente entrega do Filho Amado, revelador privilegiado do Amor trinitário. O Espírito Santo vive a quênose, como distanciamento e sofrimento supremo, abandono total do Amante e do Amado (BUROCCHI, 2018, p. 167-168).

Para Forte tudo concerne à Trindade, daí a centralidade na singularidade da figura de Cristo, o Deus que se fez homem, aniquila-se, torna-se Quênose e humilha-se a ponto de se tornar escravo e na Sexta-feira Santa, o Deus Amor se entrega despojando-se de si mesmo. Forte destaca que,

a quênose expressa na cruz só é possível a partir da premissa do mistério do próprio Deus, dessa forma a quênose do Verbo no abandono supremo da sexta-feira ilumina a presença do Filho no ato criador como reflexos à primeira vista paradoxais: o amor para com a criatura, em virtude do qual o Filho eterno se despojou de si mesmo, humilhando-se até à morte e morte de cruz (cf. Fl 2,6ss), nos permite entrever sua premissa eterna no mistério insondável da humanidade divina, condição transcendente para a possibilidade da chamado à existência e da vida do mundo (BUROCCHI, 2018, p. 168).

Tal premissa apontada pelo autor encontra-se primordialmente no ato da criação, onde o Deus Trindade abre espaço em si mesmo à sua criatura, para que ela exista na liberdade. Deus se fez homem ao participar da escuridão da morte e morte de cruz, sua entrega é o ponto de partida de uma cristologia da Quênose. “Porque Deus tanto o mundo que deu seu Filho Unigênito” (Jo 3,16) e a auto- entrega do Filho nas mãos do Pai, “Pai em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46b), são a compreensão da encarnação e da morte, ato máximo de amor, doação e entrega gratuita, acontecimento mediado pelo Espírito Santo que é encontro. No evento pascal o,

Espírito, é aquele que consente na separação do Abandonado da parte de Deus e, ao mesmo tempo, aquele graças ao qual o crucificado é ressuscitado pelo Pai na reconciliação da Páscoa: na imanência do mistério, que transparece na economia da revelação, ele será então, ao mesmo tempo, a unidade e a paz do Amante com o Amado, o Amor personificado dado e recebido por ambos reciprocamente seu Encontro divino e justamente, a abertura e

fecundidade deste encontrar-se, o êxtase divino, aquele em que o amor trinitário se abre na dádiva à criatura (FORTE, 1995, p. 320).

É através da cruz do Filho que a Trindade se manifesta, ela não pode ser entendida apenas como simbologia da ação de Deus na história, e sim um acontecimento histórico, fruto da práxis amorosa e da totalidade do mistério revelado no Filho. Nesse sentido, conforme Forte a “Teologia da História deve permanecer “aberta”, a partir do Outro que visitou a história”, acentuando a Quênose da Trindade como novidade constante de sua revelação na história da humanidade, que se oferece como movimento de saída ao encontro do homem.

É no mistério que envolve a entrega da cruz que a Trindade “abre espaço” em si mesma à sua criatura, nas palavras de Forte, “o Deus trinitário “abre espaço” em si mesmo [...] a gratuidade absoluta do amor, que motiva o Pai a executar o ato criador, o impele a autolimitar-se para que a criatura exista na liberdade” (FORTE, 2015, p. 325). Diante da oferta da vida na cruz, a autolimitação não é senão o respeito que a Trindade tem para com a alteridade da criatura, diante do “risco da recusa possível que o ser finito pode opor ao amor infinito” (FORTE, 2015, p. 325). O retirar-se de Deus é segundo Forte, a “diferenciação criadora”, Quênose do amor eterno que aceita se recolher num ato de soberana autolimitação, para que a criatura possa existir. Assim,

a autolimitação divina, enquanto se desenvolve no próprio seio das relações intratrinitárias, é a condição para a possibilidade eterna da existência do mundo criado como diverso de Deus, embora não estando separado dele e “fora” dele (FORTE, 2015, p. 328).

Portanto, na teologia forteana, a cruz do Filho está no centro da história, como ícone quenótico que ilumina o ato criador e a destinação final da história, do mundo e do homem.

### 1.2.3 Pericórese – termo chave para falar do Deus Trindade

A definição do termo *Pericórese* é fundamental na compreensão do objeto material, além de trazer em si a possibilidade de analisar as manifestações das Pessoas divinas através do enfoque quenótico. A pertinência do objeto material é

considerar a natureza divina como um ato infinito de amor e subsistente em três Pessoas; É também falar que o mistério de Deus tem o amor como fundamento do próprio ser. Isso não é negar a teologia clássica que considera o ato de ser divino como o constitutivo de toda perfeição divina, é considerar o mesmo assunto sob perspectiva trinitária, assim como Deus se apresenta. Deus é amor e misericórdia, é aquele que assume sobre si a dor do homem, que caminha com o homem; é o Deus condescendente porque é o Deus vivo e o Deus que ama e porque ama, sofre, [...] “um Deus que não pode sofrer, também não pode amar. Um Deus que não pode amar é um Deus morto. É mais pobre do que qualquer homem” (MOLTMANN, 2000, p. 51).

Partindo do contexto teológico trinitário, *Pericórese* significa dizer que as Pessoas divinas estão unidas de tal forma que se envolvem por completo em amor e por amor, não guardando nada para si, e através do movimentar-se entre si, se concedem e se entregam reciprocamente. Resgatar então o termo a partir da compreensão das Pessoas é fundamental, como afirma Moltmann, “as Pessoas não podem e nem devem ser reduzidas a três modos de ser de um mesmo sujeito divino. As Pessoas, por si, constituem tanto as suas distinções quanto a sua unidade” (MOLTMANN, 2000, p. 187).

Mas na busca para se chegar ao termo *Pericórese*, como o que melhor define a comunhão e a interpenetração da vida da Trindade, houve muitas variações e interpretações até mesmo estranhas à teologia. Os gregos no século III, usavam a palavra *prósopon* para dizer que Deus são três *prósopa*: Pai, Filho e Espírito Santo, todos diferentes, mas concretos e objetivos. Foi Tertuliano quem traduziu o *prósopon* para o latim *persona*. E ao fazer isso, ele afirma que em Deus existe três realidades concretas, distintas e objetivas: Pai, Filho e Espírito Santo; três individualidades objetivas (PRESTIGE, 1977, p. 281). No entanto, os gregos tiveram que abandonar o uso do termo *prósopon* no final do século III, porque os modalistas passaram a usá-lo. Estes afirmavam que Deus, um e único, se manifestou mediante três pseudônimos, caras ou máscaras: enquanto Filho e enquanto Espírito Santo. Com o intuito de evitar heresias e ambiguidades, os gregos substituíram o “*prósopon* por *hipóstasis*, a substituição do termo além de evidenciar a unidade,

também implicava uma realidade objetiva e “subsistente” em oposição a uma realidade inconsistente” (SILVA, 2016, p. 474).

O primeiro a usar a palavra *hipóstasis* para expressar as três Pessoas da Trindade foi Orígenes. Com a passagem para o século IV, os padres capadóciolos desenvolvem uma reflexão sobre as relações das três Pessoas divinas. Os teólogos ortodoxos criaram o termo *pericórese* que começou a se espalhar a partir do século VII com João Damasceno, ele foi o primeiro a usar aplicando-a à teologia trinitária. Boff apresenta uma definição do termo,

Pericórese quer dizer em primeiro lugar a ação de envolvimento de uma Pessoa com as outras duas. Cada Pessoa divina penetra a outra e se deixa penetrar por ela. Essa interpretação é expressão do amor e da vida que constituem a natureza divina (BOFF, 2011, p. 40).

Falar da interpenetração pericorética de Deus é entrar em seu mistério de amor. “É próprio do amor comunicar-se; é natural para a vida que ela se expanda e queira multiplicar-se, dessa maneira as três Pessoas divinas se encontram desde a eternidade em infinito amor um em direção ao outro” (BOFF, 2011, p. 40). A unidade divina é uma unidade de amor em que cada pessoa perde-se na outra, num mistério de inclusão. Esta inclusão impede que entendamos uma Pessoa sem as outras, como afirma Boff,

o Pai deve ser sempre compreendido junto com o Filho e o Espírito Santo e assim sucessivamente. Alguém poderia pensar: então haverá três deuses, o Pai, o Filho e o Espírito Santo? Haveria se um estivesse ao lado do outro, sem relação com Ele; haveria se não houvesse relação e inclusão das três divinas Pessoas. Não existem primeiramente os Três e depois seu relacionamento. Eles sem princípio convivem e eternamente se entrelaçam. Por isso são um só Deus, Deus- Trindade (BOFF, 2011, p. 41).

Forte compreende que o “movimento quenótico que a Trindade vive, tem início na criação, enquanto esta se dá no espaço aberto pela relação pericorética” (BUROCCHI, 2018, p. 164). Ele parte de textos como Jo 10,38 “que o Pai está em mim e eu no Pai”, para se ligar a ideia da Pericórese Trinitária. Tal ideia, conduz para uma compenetração mútua das três Pessoas divinas, [...] (SILVA, 2009, p. 169). Em outras palavras, torna-se possível arrazoar sobre a essência do amor de Deus, através da história da Trindade. Para o teólogo, a Trindade é o acontecer na

história eterna de amor, que promove, revela e permeia a história do mundo, objeto do seu mais puro amor. O que permite pensar a razão primeira que move o ser humano: o amor de Deus. Pois é esse amor que impulsiona e lança o humano para fora de si mesmo. De fato, o amor de Deus precede o amor do homem, a caridade de Deus alicerça a caridade fraterna (FORTE, 1995, p. 141,142). Assim, segundo Forte, guardada a proporção ético-teológica do amor, o ser humano é mais do que mera subjetividade autônoma no mundo, sua finalidade como criação do próprio Deus, não pode ser outra, senão, a mesma do ato criador: a gratuidade do amor, a pura e difusa beleza de amar, que o envolve e o faz participante e responsável por natureza, guardiões uns dos outros, a exemplo da Trindade (FORTE, 2018, p. 138).

Forte entende que a partir do evento pascal, toda a essência do amor de Deus é revelada como evento de amor gratuito e incondicional. Forte aponta para a questão do amor, levantando perguntas como: - por que falar do amor e propõe uma resposta – “Porque o amor é tudo; por amor se nasce, por amor se vive; amar e ser amado são a razão da vida; não ser amado e não saber amar é tristeza infinita”. Para ele amar é oferta radical de si, num êxodo sem retorno nem arrependimentos; amor é chegada sem saudades, acolhida radical do outro (FORTE, 2012, p. 7).

Vale destacar que o amor começou em sua forma humana na pessoa de Jesus. O próprio Cristo é a revelação do amor do Pai, prova viva desse amor pela humanidade, Jesus é o amor em pessoa, e seu único desejo é que a igreja experimente o amor em sua intensidade e profundidade a exemplo da Trindade que é estruturada a imagem da comunhão (FORTE, 2012, p. 8).

Conforme explica Silva,

o conceito do Deus trinitário, que é amar, inclui, portanto, a eterna novidade segundo a qual o Deus eterno é futuro de si mesmo. Deus e o amor nunca envelhecem. O seu ser é e permanece no devir. A unidade de Deus é pois, a unidade do Ser amor, do seu amor essencial que existe eternamente como amor amante, amor amado e amor pessoal ou, se quiser, como proveniência e porvir eternos do amor: origem, acolhida e dádiva desse amor; paternidade, filiação e abertura na liberdade, Pai e Filho e Espírito Santo. Esta concepção da essência divina como história eterna do amor, liga-se à ideia da “Pericórese” (SILVA, 1996, p. 31).

Ao trabalhar a Trindade como história, Forte apresenta um novo olhar e um novo sentido para o termo “pericórese”, como o Amor- Amante, na figura do Pai, o Amor-Amado no Filho e o Amor, o Espírito Santo, que se entrelaça e se faz presente na história da humanidade, conduzindo-a para uma existência trinitária, como explica o teólogo:

a iniciativa do amor é sempre do Pai, Ele é a fonte e a origem da vida divina. O amor do Pai é de absoluta liberdade, ama desde sempre e para sempre, é o eterno Amante, caracterizado pela mais pura gratuidade do amor. O Filho é a receptividade do amor, acolhida pura, infinita gratidão, o amado antes da fundação do mundo. O Filho se distingue do Pai “pela transbordante plenitude do seu amor: o Filho é o Outro no amor. O Amante é o princípio do Amado, que é o Filho eterno, o Predileto, Unigênito. É através da receptividade do Filho que a criatura pode receber o dom do ser e do existir no amor, na graça: “no Verbo tudo foi criado e tudo é remido, nele se oferece a graça do Pai. O Espírito é aquele que une o Gerado ao Gerador, afirmando que a distinção do amor não é separação. Garante que a unidade é mais forte que a diferença e que a alegria eterna é mais forte que a dor originada pela falta de amor das criaturas. A comunhão do Amante e do Amado é o Espírito, que também é, a comunhão do Amante com as suas criaturas e com suas histórias de sofrimento, não prescindindo do Amado, mas justamente nele e mediante ele! (FORTE, 2003, p. 95-97).

Desse modo, a Trindade, um só Deus em três Pessoas, que se habitam em eterno movimento pericorético de amor se apresenta como origem e habitação do homem e do mundo, baseando sua ética e espiritualidade como éticas responsáveis por cada imagem criada, dando-lhe sentido e provocando um aprofundar das relações entre a fé trinitária e o *ethos* que fundamenta o comportamento social (FORTE, 2000, p. 311). Para Forte “é fundamental que o dogma seja estimulado pela ética e, ao mesmo tempo, seja estimulador dela. Assim, é a unidade entre o dogma e a ética que motivam o aprofundamento entre a relação dela com a fé trinitária” (BUROCCHI, 2018, p. 258). Nesse sentido, a Trindade pode ser compreendida como morada enquanto se mostra na revelação como a “Transcendência acolhedora e hospitaleira: comunicando ao homem a própria vida” (BUROCCHI, 2018, p. 258). Ao ser entendida como morada, a Trindade passa também a ser o sentido e a força da vivência humana, a Origem, o Lugar adoravelmente transcendente e a Pátria da história do mundo (FORTE, 1995, p. 27). Assim, como ele explica, dentro da crise de sentido – a Trindade,

se doa como morada e pátria do sujeito histórico, pessoal, coletivo, bem como toda a realidade terrena. Dessa forma, início e consumação, interpretados a partir do advento divino como centro escatológico, são iluminados com luz capaz de motivar e alentar a fadiga de viver, abrindo-a para a dádiva da alegria, mais forte do que a dor e a morte, porque baseada na participação da eterna vida daquele que é o transcendente mistério do mundo (FORTE, 1995, p. 7).

Tal mistério que transcende o mundo, se deu graças ao amor trinitário gratuito de Deus, que teve sua expressão na criação e se transforma em moradia. Conforme sublinha o teólogo:

a Trindade é a origem e a casa do mundo, o lugar transcendente de tudo o que existe, o espaço sem espaço e o tempo sem tempo dos seres, na sua determinação e na referência dos mesmos a tudo o que os transcende e os envolve. Não só a identidade das criaturas, conotada pelas formas do espaço e do tempo, mas também sua consistência no ser e suas relações com o Criador são iluminadas pela luz do evento pascal (FORTE, 1995, p. 323).

Para Forte, é na relação que existe na Santíssima Trindade - a *Pericórese*, no “dinamismo incessante do recíproco dar-se e acolher-se, totalmente aberto a dar o ser e a vida às criaturas amadas e a assumi-las na comunhão eterna das Pessoas divinas, que a Trindade se oferece como evento de amor” (FORTE, 2013, p. 57-58).

#### 1.2.4 Quênose e Pericórese

Para Forte, o Deus Trindade é aquele que não teve medo de fazer espaço em si mesmo para a alteridade, pois o movimento de abertura de si já estava presente desde sempre. Segundo o autor, a Quênose só pode ser abertura humilde daquele que busca relacionar-se com a sua criatura, no tempo e no espaço (BUROCCHI, 2018, p. 163). O termo é original do grego e expressa o esvaziamento do Filho, humilhando-se até a morte de cruz, tudo isso, conforme o teólogo, permite ao homem penetrar no “mistério insondável da humildade divina, condição transcendente para a possibilidade do chamado à existência e da vida do mundo” (FORTE, 1995, p. 325). Na visão de Forte,

o Deus trinitário “abre espaço” em si mesmo à sua criatura: gratuidade absoluta do amor, que motiva o Pai a executar o ato criador, o impele a autolimitar-se para que a criatura exista na liberdade. Essa autolimitação não é senão o respeito que o criador tem para com a alteridade da criatura, para com o seu existir em liberdade diante da oferta da vida (FORTE, 1995, p. 325).

O espaço concebido é o resultado do ato de amor criador, que teologicamente tem a sua significação a partir do olhar do Novo Testamento. É ali que a realidade do Filho, o Verbo de Deus é expressa, pela aniquilação e humilhação do Filho ao assumir a condição humana. É especialmente no Novo Testamento – história da entrada do Eterno no tempo e ápice da manifestação amorosa da Trindade para com a sua criação, pela entrega na cruz, apontada por Forte como a máxima doação amorosa da Trindade (FORTE, 1987, p. 141).

A essência do Deus vivo é, portanto, o seu amor em terno movimento de saída de si, como amor amante de acolhida de si como amor amado, de retorno a si e de infinita abertura ao outro na liberdade, como Espírito do amor trinitário. A essência do Deus cristão é o amor no seu processo eterno, é a história trinitária do amor, é a Trindade como história eterna do amor que suscita, assume e permeia a história eterna do mundo, objeto do seu puro amor (FORTE, 1987, p. 141-142).

Na teologia contemporânea, o termo Quênose ganha um novo sentido, significa dizer que, “há um despojar-se por amor do que lhe é próprio, dar-se totalmente para fazer-se um com os outros, para viver o outro, para permitir que o outro se realize, e desse modo, colocar as condições para ser plenamente ele próprio” (CAMBÓN, 2000, p. 29). O amor de Deus é plenamente contemplado no fato de dar-se em favor do outro e assim realizar a própria identidade através da alteridade como característica trinitária a ser valorizada.

A Quênose de cada Pessoa se dá em distinção, e ao mesmo tempo em comunhão pericorética, o que permite compreender e falar de um recíproco privar-se por amor e em amor que faz com que as Pessoas divinas sejam distintas, mas em eterna comunhão, estabelecendo a vida íntima de Deus. Pensar o mistério trinitário partindo da vida íntima de Deus é a relação da Quênose com a Pericórese, essa comunhão trinitária, tem como consequência uma comunidade na qual as pessoas são definidas por suas relações mútuas e

suas significações recíprocas. Todos vivem, assim, o dinamismo comunitário da Trindade na História Salvífica, construindo o reino de liberdade na comunidade humana, sem perder a sua identidade.

O Pai está no Filho, mas não deixa de ser Pai; da mesma forma, acontece com o Filho e com o Espírito. Quando o Filho entra no Pai, os dois não se tornam a mesma pessoa. Cada um está coabitando o outro, cada um se doa, se oferece, sacrifica-se pelo outro, mas todos mantêm identidades claras e definidas. “Eu e o Pai somos um, eu estou no Pai e o Pai está em mim”. Entra, sai, movimenta-se. Recebe, oferece, compartilha, busca o interesse do outro, protege e é protegido pelo outro. Esse é o modelo de unidade que Deus deseja para sua Igreja! (WALKER, 2015, p. 23).

O termo Pericórese é colocado em intrínseca significação com os conceitos bíblicos de comunhão, amor e vida, pois a interpenetração dinâmica entre as Pessoas da Trindade é o resultado do amor e da vida que constituem a essência da Trindade. Nela há um movimento infinito e eterno de vida como processo de comunhão e de amor (SILVA, 2009, p. 167).

O Deus Trindade, que é amor, é para Forte a eterna novidade segundo a qual o Deus eterno é futuro de si mesmo, pois Deus e o amor nunca envelhecem, e assim através da revelação no Filho e da missão do Espírito –

a Trindade se oferece como origem, o seio e a pátria do amor. Tudo tem origem nela e traz a sua digital: o ser é, no mais profundo, amor, e o ser humano é feito para amar. Tudo vive nela: e, quando o êxodo da existência humana se abre para o advento proclamado e doado, eis que a gratuidade se torna nova e possível no dom da caridade do Pai [...] na obediência do Filho, [...], e na esperança, digital do Espírito, que une todos os tempos na eternidade do amor, e os abre todos para a perene novidade divina (FORTE, 2013, p. 58).

Para o teólogo trinitário, a partir dessa novidade divina “contagiada pelo amor, tudo tenderá para a Trindade, meta e pátria do caminho do ser humano, e assim, amado por seu Deus, o ser humano pode se tornar capaz de amar o seu próximo” (FORTE, 2013, p. 59). Falar então da relação Quênose – Pericórese, é falar do ritmo pericorético de amor onde:

o Pai gera por amor o Filho, perde-se nele, vive nele, faz-se de certo modo, (não-ser) por amor e exatamente por isso é, é Pai. O Filho, como eco do Pai, volta por amor ao Pai, perde-se nele, vive nele, faz-se, de certo modo, (não-ser) por amor e, exatamente por isso é, é Filho: o Espírito Santo, que é recíproco amor entre Pai e Filho, o vínculo de unidade entre eles, faz-se também, de certo modo, (não-ser) por amor e exatamente por isso é, é o Espírito Santo (CAMBÓN, 2000, p. 29).

Deus é mistério de amor infinito, que desde o princípio quer se revelar como Deus amor. Assim,

Deus dá-se-nos a conhecer como mistério de amor infinito, no qual, desde toda a eternidade, o Pai exprime a sua Palavra no Espírito Santo. Por isso o Verbo, que desde o princípio está junto de Deus e é Deus, revela-nos o próprio Deus no diálogo de amor entre as Pessoas divinas e convida-nos a participar nele. Portanto, feitos à imagem e semelhança de Deus amor, só nos podemos compreender a nós mesmos no acolhido do Verbo e na docilidade à obra do Espírito Santo. É à luz da revelação feita pelo Verbo divino que se esclarece definitivamente o enigma da condição humana (VD, 6).

De fato, a criação é o transbordar da realidade pericorética de Deus, e assim carrega em si a própria imagem quenótica de Deus, tudo em Deus passa pela dinâmica quenótica do amor.

### 1.3 O conceito “Allélon”

O termo grego *αλληλων* (Allélon) é a tradução de várias palavras e frases na língua portuguesa e pode ser encontrada em diversas passagens do Novo Testamento. Allélon só é encontrado na forma plural, sendo um pronome recíproco no plural genitivo, que tem por significado “uns aos outros”, “mutuamente”. A função do pronome recíproco *αλληλων*, é indicar uma relação de reciprocidade, troca, intercâmbio entre os sujeitos de uma oração. O pronome recíproco muitas vezes vem acompanhado de uma preposição, e geralmente o significado da preposição também deve ser levado em conta na tradução. Por exemplo, *ευχεσθε υπερ αλληλων...* “orai uns pelos outros...” (Tg 5,16) (REGA; BERGMANN, 2014, p. 240). No modo acusativo, ou seja, quando “um substantivo indica a pessoa ou coisa que diretamente sofre a ação do verbo”

aparece como: Allélous e significa “um ao outro, um com o outro”, como exemplificado em passagens como At 7,26; Ef 4,32; Cl 3,13; 1 Ts 5,1; 2 Ts 1,3 (REGA; BERGMANN, 2014, p. 70).

Rega e Bergmann afirmam que o pronome recíproco no acusativo, pode ser traduzido por uns aos outros ou entre si, quando precedido pela preposição προς (prós). Ex.: οι ποιμενες ελαλουν προς αλλη/λοους (Lc 2,15) os pastores disseram uns aos outros (NVI, ARA); os pastores disseram entre si...; και διελογιζοντο προς αλληλους... (Mc 8,16) e discutiam entre si.... De acordo com Rega e Bergmann, o termo Allélon aparece aproximadamente cem vezes no Novo Testamento (REGA; BERGMANN, 2014, p. 387). A função desse pronome recíproco é indicar uma relação de harmonia, sintonia entre os sujeitos de uma oração (REGA; BERGMANN, 2014, p. 240).

Forte entende o Allélon dentro da realidade escatológica da Igreja, para ele “a Igreja que Cristo veio fundar sobre a terra é a comunidade dos filhos tornados tais como Filho: formando uma enorme fraternidade, a “fraternidade cristã” (FORTE, 2018, p. 142). Exatamente por pensar assim, é que a Igreja é um ícone vivo da comunhão da Trindade, onde cada um é “guardião” do outro no recíproco acolhimento e doação.

No pensamento do teólogo, a Igreja não é fruto de “carne e sangue” e sim, provém “do alto”, não tem origem terrena, mas vem de Deus, de junto de Deus, de onde veio o Filho através da história da Páscoa. Para o autor a Igreja é a Igreja da manifestação do amor, tem sua origem no amor da Trindade e é convocada para ser a sua imagem. “O ágape é a alma da Igreja, o distintivo de todos os que creem na revelação do amor do Pai que se cumpriu em Cristo” (FORTE, 2018, p. 143). Para ele o conceito,

*Allélon – allélous – “uns aos outros” é a fórmula que no evangelho de João corresponde horizontalmente ao kathós: se o “como” diz a relação entre nós e a Trindade, allélon – allélous diz a relação da reciprocidade entre nós. Em suma, é a caridade de Deus que alicerça a caridade fraterna: e esta é a participação na vida divina no tempo (FORTE, 2018, p. 143).*

A gratuidade de um amor que é sempre novidade, acontece quando se vive uma relação de fé e amor, proclamado e doado na Palavra do Deus Trindade. É o milagre da caridade, somente quando o ser humano se reconhece amado por

seu Deus, se torna capaz de amar o outro além de qualquer medida de exaustão, e passa a viver o “uns aos outros”, a exemplo da Trindade.

### 1.3.1 Ágape e Allélon

No NT tem-se a revelação da palavra amor, na encarnação e sacrifício de Jesus. A partir desse sacrifício, as compreensões das diversas formas de amor se tornam completas em sentido e propósito. No NT não há uso negativo do substantivo ágape, pois ele é usado sempre no sentido de, (*He ágape tou theou*, ‘o amor de Deus’, ou no gen. subjetivo (i. é, o amor de Deus para com os homens) ou no gen. objetivo (i. é, o amor dos homens por Deus), ou como referência, ao amor divino por outras pessoas, a qual a presença de Deus evoca (COENEN; BROWN, 2000, p. 117). Erickson define o amor como uma “forma sublime que procura o bem-estar dos outros (ágape)” (ERICKSON, 1991, p. 12). A palavra amor possui diversos significados, porém deve-se entendê-la fundamentalmente como uma palavra cuja raiz nasce a partir da vida em comunidade. Tanto o AT como o NT empregam essa palavra e dentre suas diversas definições está a aceitação do irmão pelo amor, com o objetivo de levá-lo a experimentar a perfeição da existência, como exemplificado em Lv. 19.18 (COENEN, BROWN, 2000, p. 114).

O Deus do NT é o Deus de amor, e o apóstolo Paulo é um dos personagens que mais usa a palavra amor. Para ele, nos escritos paulinos, o centro primordial do amor é expressão tangível na comunidade cristã (HAWTHORNE; MARTIN; REID, 2008, p. 66). O amor é a mais importante de todas as graças cristãs e a verdadeira essência da ética cristã. Motivado pela expressão suprema do amor de Deus na morte sacrificial de Cristo, o amor se origina de uma vida doada. O amor é tão importante para Paulo que não existe nenhum escrito que ele não proponha um destaque, como parte essencial no desenvolvimento da vida e no modo de viver cristão. O amor ao próximo está diretamente relacionado com o amor a Deus e deve ser o elo de ligação dos relacionamentos.

Forte reflete sobre o amor a partir do semblante dos outros, segundo ele é ali que está o imperativo categórico do amor absoluto que atinge a humanidade

(FORTE, 2006, p. 189). O amor para o teólogo, é a experiência originária e originante da existência, é origem primeira e exigência sempre nova do viver, causa da superação da morte (FORTE, 1991, p. 49). Para o autor, “é o amor que faz existir”, por amor o ser humano nasce e vive,

se há em mim uma certeza inabalável, é a de que um mundo que foi abandonado pelo amor submerge na morte, mas que lá onde o amor persiste, onde ele triunfa sobre tudo aquilo que quer aviltá-lo a morte é definitivamente vencida (G. Marcel). Só o amor é eterna vitória sobre a morte (F. Rosenzweig), porque só forte como a morte é o amor (Ct 8,6) (FORTE, 1991, p. 43).

O *Ágape* é êxodo sem retorno, doação radical de si e recepção radical do outro, implica a dialética da comunhão e da alteridade, fazendo a exigência do “eu” e do “outro”. Conforme Forte, o amor reconhece e respeita a alteridade do outro, da mesma forma que através dele tende a tornar-se um com o amado, sem perder a sua identidade, a exemplo do que acontece na Trindade. Forte ao refletir sobre a vida do amor, afirma que existe uma “proveniência, uma vinda e um futuro”:

a proveniência é a gratuidade, o sair de si na pura generosidade do dom, unicamente pela alegria de amar; a vinda é a acolhida da proveniência alheia, a pura gratidão do deixar-se amar; o futuro é a conversão das partes, o dom que se faz acolhida e a acolhida que se faz dom, o ser livre de si para ser um com o outro e no outro, e o ser comunhão para viver uma nova liberdade, um em relação ao outro e juntos para os outros (FORTE, 2013, p. 45).

Para o teólogo, somente quem vive a gratuidade, a vinda e o futuro do amor “percorre a dialética empenhativa da gratuidade, da gratidão e da comunhão livre e libertadora de si, é aquele que avança no caminho da vida, [...] no sentido do viver e do morrer” (FORTE, 1991, p. 49). E assim “o amor é comunhão, não pode acontecer na solidão de um espírito saciado de si, de um amante de si mesmo”, mas vivido e experienciado em comunidade (FORTE, 2013, p. 46).

Enquanto tal, a comunidade [...], exige ser a soma de numerosas e livres proveniências do amor: não uma só, mas inúmeras gratuidades se exigem para construir um caminho comum. Cada qual é proveniência para o outro, cada um é início de amor, a cada um cabe a urgência de começar a amar. Toda idolatria, que refira apenas a um começo do amor, cada culto da personalidade ou sacrifício do ego pela diversidade são perda e

fim do amor. Cada qual deve ser si mesmo, amando e deixando-se amar (FORTE, 2013, p. 46).

Diante dessas considerações sobre o amor, Forte propõe um questionamento: “quem tornará o homem capaz de amar”? (FORTE, 1991, p. 51). A resposta é indicada pelo próprio autor, aquele que o amou primeiro, (cf. 1 Jo 4,19), o Deus Trindade, que o envolve em laços ternos de amor; é na Trindade que tudo é originado e é por meio dela que o humano leva o seu aceno. “O ser é no mais profundo de si, amor, e o homem é feito para amar” (FORTE, 1991, p. 53). Todos que acreditam não ter necessidade de outros, vivem em permanente solidão, sem amor. Por outro lado, aqueles que escolhem entrar na “escola do outro”, como ele mesmo afirma:

e se tornar mendigo do amor, constroem laços de paz e faz crescer ao redor de si a comunhão por todos. Também no Deus três vezes santo o Filho é eterno acolhimento: o eterno Amado diante do eterno Amante nos ensina como também o receber é divino! Portanto, a gratidão de quem se deixa amar é essencial para o amor! (FORTE, 2013, p. 47).

Da mesma forma que há o transbordamento agápico entre a Trindade, salvaguardando a alteridade de cada Pessoa, cada Pessoa está inteiramente na outra em amor. O círculo do amor é completo em Deus, e quando se abre na revelação para fora de si o faz por pura gratuidade de amor, portanto, penetrar na Pericórese divina do amor, é dom que a própria Trindade propõe para a humanidade. Forte acrescenta que na dinâmica do amor, só se torna comunhão, aqueles que aceitam tornar-se acolhimento uns dos outros (FORTE, 2013, p. 47).

### 1.3.2 *Allélon e Kathós*

A experiência com Deus na fé cristã é relacional, sentido pelo qual se reflete sobre o propósito de Deus para a comunhão humana, o único padrão adequado que consegue encontrar é a comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. O *Allélon* - Uns aos outros, é um aspecto da humanidade (LANE; TRIPP, 2011, p. 31). Quem afirma isso é a própria Trindade, ao falar sobre a unidade nos relacionamentos, razão pela qual Jesus, antes de sua oração por unidade, disse aos discípulos: “amem uns aos outros, assim como eu os amei, amem também uns aos outros” (cf. Jo 13,34). Forte percebe nas palavras de Jesus, o tríplice

sentido da palavra *Kathós*, usada no evangelho de João, com referência à relação entre a Trindade e a comunidade. A comunidade é proveniente da Trindade, do amor existente nela, é imagem e também, semelhança sempre convergindo para Trindade (FORTE, 2018, p. 142). Para o autor, a pergunta anterior era: - quem poderia tornar o homem capaz de amar? Agora a pergunta é “como” amar? Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo era a síntese da Lei e dos profetas, logo o mandamento de amar uns aos outros não era novo, mas Jesus o faz novo. Jesus estabelece outro padrão para o amor,

Ele diz “assim como eu vos amei, vocês devem amar uns aos outros”. O padrão de amor já não é mais o amor a si mesmo, é o amor de Cristo. Em palavras simples, devo amar o meu próximo não mais como amo a mim mesmo, mas como Cristo ama. O novo padrão do amor faz novo o mandamento de amar ao próximo (KIVITZ, 2016, p. 125).

Este mandamento é o resumo de toda a vida cristã (Jo 15,12; 1Jo 3,23; 2 Jo 5) trata-se de um conhecido mandamento (Lv 19.18) que é novo porque tem como modelo e inspiração o amor de Jesus, novo por ser sinal de fraternidade gerada entre eles pelo grande amor de Cristo por eles. Amar “Uns aos outros” em toda consistência de sua alteridade é,

um chamado a sair de si sem retorno exatamente pela presença do outro que o olha e, precisamente por isso, revelado a si mesmo como destinação original ao outro, como se fosse feito para o outro, para que o outro seja, [...]. O ser um-para-o-outro é regido por aquele “como” (FORTE, 2006, p. 10).

Para Forte, é na exigência de ser “Uns aos Outros”, na absoluta necessidade de amar, que o humano é “enviado para a mais profunda, espontânea e última relação dos Três, que são Um no recíproco dar-se e acolher-se, inabitando cada um no outro, no ato de cada qual perder a si mesmo para encontrar o outro em si e a si no outro” (FORTE, 2006, p. 189).

## II- A DIMENSÃO EXODAL DO SER HUMANO RUMO À PÁTRIA DEFINITIVA

Diante da confissão que o evento pascal descortina, tem-se o horizonte entendido por Forte como o tríplice êxodo de Jesus: o êxodo do Pai (*exitus a Deo*); o êxodo de si (*exodus a se usque ad mortem, mortem autem Crucis*); e o êxodo rumo ao Pai (*reditus ad Deum*) (FORTE, 2018, p. 19). Forte trabalha com conceitos próprios e aborda inúmeras questões em sua vasta bibliografia, para essa pesquisa alguns deles não serão abordados em sua profundidade. De outro modo, será importante elucidar alguns conceitos-chave como Êxodo, Advento e Encontro, que são conceitos que o autor usa para elaborar a sua teologia, propondo uma articulação entre os dados da fé e a história. Assim, o Êxodo é entendido por ele como:

o mundo da temporalidade, o humano andar que se abre ao futuro e na fé demonstra buscar uma pátria, [...] Enquanto exodal, a condição humana é abertura que quebra o cerco da identidade absoluta, é peregrinação, que atravessa as insídias do nada em direção à pátria entrevista na promessa, mesmo que ainda não possuída na verdade (FORTE, 1993, p. 29).

Já o Advento é entendido por Forte como um “ato trinitário”, que alcança seu ápice no evento pascal, realizada em Jesus. Nele a revelação atingiu toda a sua plenitude, e fora dele o caminho para o Pai está completamente fechado, sem a possibilidade do encontro. O Advento é para o autor, a vinda de Deus ao coração humano, na pessoa de Jesus. Tal encontro dado por mediação, que tem em Jesus o mediador entre os homens e Deus. Forte também aponta a Igreja como lugar de mediação, onde o humano na sua condição exodal, tem a oportunidade de fazer o encontro com o Deus que vem ao seu encontro, mediante Jesus (FORTE, 2011, p. 24). O Advento está em sintonia com o Êxodo, porque propõe uma busca e um encontro com o outro, sem esgotá-lo; E com o Advento enquanto em sua Quênose, o Verbo manifesta a divina alteridade que vem ao encontro do ser humano, assumindo a sua condição (FORTE, 1993, p. 29). Para Forte o “humano andar” do ser é acolhido pelo “divino vir” de Deus que, na sua sublime alteridade e doação, acolhe o Êxodo humano, dando-lhe sentido.

Já com a categoria Encontro, Forte explica a pessoa do Espírito Santo. O Espírito santo é aquele que completa a economia da Palavra, age na economia salvífica, possibilitando que a encarnação da Palavra se torne acessível ao ser humano, pois é ele que provoca a abertura do coração ao amor do Pai. Conforme Forte, o Espírito mostra a distinção entre amor doado e amor recebido, promovendo um intercâmbio entre alteridades, e assim assume que a união não elimina a distinção, ao contrário aprofunda e eleva (FORTE, 1995, p. 163).

Para Forte, é no Encontro,

entre a iniciativa do Deus que fala e o escutar do homem, destinatário da revelação, que se manifesta a plena *eficácia da Palavra*: toda vez que o êxodo humano se deixa atingir e transformar pelo advento divino, toda vez que o escutar se torna totalmente hospitaleiro diante do Senhor que fala, ali se cumpre o milagre do novo início da salvação, ali se revela e se antecipa alguma coisa do cumprimento da promessa (FORTE, 1995, p. 166).

Conforme Forte, a categoria Encontro aponta para um acolhimento recíproco entre o Êxodo humano e o Advento divino como possibilidade de aliança entre as alteridades, pois o Espírito é comunhão, e também afirmação dos distintos.

## 2.1 Êxodo e Alteridade

Para entender o Êxodo na teologia de Forte, primeiramente, faz-se necessário compreendê-lo como categoria implantada no seu método teológico. A teologia usada por Forte é uma teologia narrativa. Ao narrar o evento Pascal, narra também a Trindade, e a exemplo das primeiras comunidades cristãs, que narravam a Trindade através da Páscoa, onde cada um era capaz de acolher a presença do amor do Deus Trindade.

O Êxodo, é a condição mais íntima do ser humano, pois, ele é visto como criatura exodal, ou ainda em êxodo constante, conversão, saída, mudança, abertura e alteridade. Assim, tal mistério cristão pode ser definido entre o Encontro entre Advento de Deus e o Êxodo humano, que se dá na concretude da história conforme afirma o teólogo:

o encontro entre o ir humano e o vir divino, a aliança do êxodo e do advento, é a fé. Ela é luta, agonia, não o repouso tranquilo de uma certeza possuída. Quem pensa ter fé sem lutar, não

acredita mais em nada. A fé é como a experiência de Jacó (FORTE, 2018, p. 179).

Para Forte a condição do homem é de peregrino, ou seja, o ser humano não é alguém que alcançou a meta, mas um ser que busca uma pátria distante, se deixando seduzir pelo horizonte último, que ele chama de “ouvinte da Palavra” (cf. RAHNER, 1967, s/p.). Na sua reflexão, a categoria Êxodo indica para a existência humana e toda a sua alteridade. Uma abertura ao evento da revelação, que traz em si uma dimensão histórica, a experiência do sofrimento, da dor, que o ser humano faz experiência durante a vida, que segundo ele, experiência da dor que abre o humano à pergunta sobre o Transcendente (FORTE, 2011, p. 10-13). Forte entende que a experiência do humano, diante de suas limitações, se coloca diante da questão de Deus, sendo assim, sempre está à procura de sentido para a sua existência (FORTE, 2011, p. 10-13).

O Êxodo abarca “o mundo da temporalidade, ou seja, o humano andar que se faz abertura para o futuro e pela fé demonstra o anseio pela Pátria [...] assim, enquanto condição de saída de si, a condição humana é abertura que rompe a procura pela identidade absoluta, é condição de peregrino, que atravessa o nada em direção à pátria, vislumbrada na promessa, ainda que não a tenha possuída na realidade (FORTE, 1993, p. 29). Forte posiciona a condição humana como lugar do Êxodo, e assim consegue definir o movimento de autotranscedência que abarca a vida e a orienta em direção ao Advento. O humano andar que se abre ao futuro é chamado a permanentemente sair de si, a interrogar-se, e estar em constante busca pela pátria, em absoluta abertura que procura um horizonte de sentido.

É o “novum” vislumbrado no *Totalmente Outro*<sup>5</sup>, na Pátria, à qual o ser humano encontra o horizonte de sentido. Em seu Advento, Deus não está acima da história, transformando e qualificando-a. Nisso se evidencia a relação existente entre Deus e o ser humano, de modo que o Absoluto não seja “esgotado” na

---

<sup>5</sup> A expressão “Totalmente Outro” faz referência a Deus. Sua origem próxima, como compreendem os “teólogos dialéticos”, remete à “diferença qualitativa infinita” que separa o homem e Deus, segundo Kierkegaard. No entanto, as origens da expressão são longínquas referindo-se sempre à transcendência de Deus ou do Uno com o “outro” (*thatéron* em Plotino) ou “totalmente outro” (*aliud valde* em Agostinho). Em 1917 no seu livro intitulado *O Sagrado*, o filósofo neo-Kantiano R. Otto resgata a expressão que será utilizada abundantemente pela “Teologia da Crise” do jovem Karl Barth e de seus amigos. (cf. LACOSTE, Jean-Yves. *Totalmente Outro*. In: Idem. *Dicionário Crítico de Teologia*, 2004, p. 1737).

história, mas seja possibilidade nova, para a história abrir-se ao que virá. O futuro é o “novum”, todavia não como condição temporal passageira, que se perde no tempo, mas permanece como esperança vibrante.

Tal condição de Êxodo, como reflete Forte, se depara com o Advento divino, com a vinda de Deus ao encontro da humanidade, através de Jesus Cristo. Assim, “o Advento do Deus vivo visita o Êxodo da condição histórica e o abre na fé e na esperança a um sentido possível e sempre novo: o amor” (FORTE, 1991, p.6). Forte desenvolve a sua noção de condição exodal do ser humano, baseado em Karl Rahner e Emanuel Lévinas<sup>6</sup>. Rahner apresenta o ser humano como abertura ao mistério, o “Ouvinte da Palavra”, o transcendente, e assim mostra o ser humano como ser de relação transcendental, que se realiza enquanto pessoa e sujeito na relação (RAHNER, 2004, p. 39-44).

### 2.1.1 Abertura transcendental em Karl Rahner

O ser humano é apresentado por Rahner como um ser da absoluta abertura para o Transcendente, é o sujeito “ouvinte da Palavra”, que objetivamente estruturado em seu ser está aberto para a Transcendência. Conforme Forte,

essa abertura transcendental encontra sua plena realização na cristologia: em Jesus Cristo, portador absoluto de salvação, é oferecida ao homem a possibilidade suprema de se transcender a si mesmo rumo ao Transcendente que vem a ele e, por isso mesmo, realizar da forma mais sublime o seu próprio ser mediante a transcendência (FORTE, 1995, p. 218).

Ao mostrar o ser humano como ser de abertura ao transcendental, ou seja, como ser que se realiza enquanto pessoa e sujeito nesta relação, que não pode ser feito apenas por uma parte sua, possibilidade essa, apontada pela teologia escolástica, ao abordar da alma imortal, compreendendo-a assim como dualista, coisa essa, que é uma verdade para a filosofia grega e não propriamente uma compreensão cristã, que entende o ser humano pelo ser inteiro enquanto uma unidade (RAHNER, 2004, p. 39-44).

---

<sup>6</sup> Lévinas será abordado no próximo capítulo.

A experiência chamada por Rahner de transcendental coloca o ser humano como um ser que se compreende como finito, que se coloca diante de um horizonte extenso, sentindo-se assim tocado por este horizonte maior, todavia, é importante salientar que o ser humano pode desviar-se de tal experiência, seja por uma condição ingênua, por não encontrar tempo para isso, ou ainda por se fazer perguntas sobre o transcendente, porém não se permitindo para uma possível resposta para o mesmo, ou ainda por querer ignorar tal experiência (RAHNER, 2004, p. 128). O fato de ignorar ou negar a possibilidade da experiência transcendental, pode ser entendida como uma “possibilidade de liberdade que, nas palavras de Rahner, ao mesmo tempo sempre representa algo de falho, descarrilhado, malogrado, algo que, por assim dizer, é autodestrutivo e autocontraditório” (RAHNER, 2004, p. 128).

Assim, Rahner aponta mais um passo da sua antropologia transcendental, pois, o lugar de possível autocomunicação de Deus, necessariamente precisa ser historicamente determinado, porque a autotransparência do ser acontece no ato da consciência de si mesmo, que é o homem enquanto espírito. Portanto, a existência do homem enquanto espírito é, “o evento da caracterização da transcendência do ser: sob esta luz, a “diferença ontológica” pode ser compreendida como “analogia da posse do ser”” (FORTE, 1995, p. 218).

Diante disso, o ser é,

portanto, conhecer na medida em que o ente ‘possui o ser’: o homem – enquanto totalmente aberto ao ser em geral – é espírito, conhecimento, autotransparência do ser e por isso mesmo, abertura para uma possível e plena autocomunicação do ser. O homem é espiritual, isto é, vive a sua vida em tensão contínua rumo ao Absoluto, na abertura para Deus (RAHNER, 1967, p. 97).

Para Rahner o tema da “transcendência do ser” constitui e essencialmente apresenta o homem enquanto espírito. Dessa forma, vive sua vida em uma continuada tensão para o Absoluto, que se abre para Deus. Para Forte esse é o primeiro movimento do êxodo humano em direção ao Absoluto, ao horizonte de sentido. Como conseqüente, o êxodo humano acontece como livre dom da iniciativa divina e como livre resposta do ser humano (RAHNER, 1967, p. 97). Dessa forma, a categoria transcendental é aquela que manifesta a fusão de dois

horizontes, pois Rahner compreende que, “o lugar originário onde se faz a experiência da condição de criaturas não é a cadeia dos fenômenos ocorrendo em temporalidade vazia, mas a experiência transcendental onde o sujeito experimenta a si próprio e seu próprio tempo como sendo portados pelo fundamento incompreensível” (RAHNER, 1967, p. 101).

Com base nisso, se a estrutura fundante de toda a existência humana é o seu constante movimento de saída, ou seja, a autotranscendência, esse movimento de sair de si em direção ao Absoluto, só pode acontecer pela iniciativa divina, pela autocomunicação de Deus que alcança o humano e o provoca com seu advento. De outro modo, se a autotranscendência não se realiza na forma de pura necessidade, como um processo que exclua possibilidade de rejeição, em virtude disso, é que Rahner destaca que,

o homem é o ente que, amando livremente, encontra-se diante do Deus de uma possível revelação. O homem está à escuta da palavra ou do silêncio de Deus à medida que, amando livremente, se abre a essa mensagem da palavra ou do silêncio do Deus da revelação (FORTE, 2010, p. 71).

E por isso, Rahner afirma que,

o mistério do ser, seu escondimento apesar de sua luminosidade, é a condição objetiva que torna possível o exercício subjetivo da liberdade por parte do espírito finito: o livre ocultar-se e revelar-se de Deus é portanto, o fundamento ontológico da condição mesma da liberdade da criatura. A autotransparência do ser realiza-se na liberdade [...] (FORTE, 2010, p. 71,72).

Sem a gratuidade do amor livre em si mesmo, não haveria a possibilidade de Deus abrir-se ao homem, nem o homem abrir-se à infinita profundidade do ser divino. Portanto, a autotranscendência só se realiza dentro de uma autodeterminação moral, que é condição de possibilidade do encontro, que também exige uma livre decisão de abertura e de acolhida da Transcendência (FORTE, 2010, p. 72). Assim, Forte compreende que o caminho de encontro e liberdade será sempre a condição humana de êxodo. Baseado na livre decisão, o ser humano tem a plena realização do seu caráter de autotranscendência, ao se colocar diante do evento da revelação, onde a transcendência do mistério

Absoluto o apreende. É aqui que se encontra mais um aspecto da antropologia transcendental de Rahner:

se a autotranscendência requer a decisão da liberdade para realizar-se, e se essa não pode efetuar-se no abstrato, mas – como ocorre em cada “decidir” – deve ocupar-se em relação a um “lugar” determinado e a um evento concreto da própria autotranscendência, é necessário especificar esse “lugar” do encontro (FORTE, 2010, p. 72).

A tese de Rahner é desenvolvida da seguinte forma: “o homem é o ente que em sua história, deve estar atento a uma eventual revelação histórica de Deus por meio da palavra humana”, com isso Rahner afirma que o homem é sempre aquele que deve “prever uma possível revelação de Deus, que não consiste na manifestação direta do conteúdo do objeto revelado em sua própria essência, mas em sua comunicação mediante sinais representativos que indiquem o que deve ser revelado, embora seja diferente deles (FORTE, 2010, p. 72).

De fato, na escuta da palavra que carrega em si o silêncio, o homem abre-se a autocomunicação de Deus:

O espírito como autotranscendência vem encontrar-se com a autotranscendência do ser divino, em um processo livre, historicamente determinado, de sorte a realizar e, ao mesmo tempo, estimular a transparência do ser a si mesmo que se efetiva na consciência do homem. A abertura transcendental do ser humano encontra, assim, na Palavra da revelação o lugar de sua mais adequada realização: uma realização que, todavia, remete sempre às profundidades, para além do Verbo, e que funda a permanente estrutura tensiva do ato de fé, decisão chamada a abrir-se cada vez mais profundamente à abertura do mistério do ser divino, que na Palavra se oferece e, ao mesmo tempo, se esconde (FORTE, 2010, p. 73).

Dessa forma, o homem é o ente que, amando livremente, se encontra diante do Deus de possível revelação. Se na revelação Deus se manifesta através da Palavra, o que também existe e continuará existindo será o Silêncio divino. Nesse sentido Forte argumenta que:

o silêncio divino é, acima de tudo, a Não-palavra, a ulterioridade misteriosa e primordial da qual a palavra provém e junto à qual a Palavra estava e ainda está na história eterna de Deus, cf. Jo 1,1 “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (FORTE, 1995, 70).

O silêncio é apontado por Forte como, Deus, o Pai de Jesus, assim o Pai rompe o silêncio ao se manifestar na Palavra feito carne, que é o seu Filho Jesus. Desse modo, ele afirma que:

a Não- Palavra, o Silêncio do princípio, é portanto, o Deus, aquele que no Novo Testamento é identificado como Pai de Jesus, enquanto a Palavra, o Verbo, é aquele que – existindo desde todo o sempre com o Pai, como Deus – se fez carne, ressoando na história (cf. Jo 1,14). A Palavra da revelação nos remete para o Silêncio da origem, para as profundezas daquele do qual eternamente provém e com o qual eternamente está: o Deus que se tornou visível nos remete para o Deus invisível, do qual é imagem fiel (cf. Cl 1.15; 2 Co 4,4; Hb 1,3) (FORTE, 1995, p. 71).

A abertura transcendental encontra o seu verdadeiro cumprimento em Jesus Cristo, portador da salvação, que é ofertado ao homem, e a partir disso a possibilidade de transcender-se em direção ao Transcendente, e dessa forma a Palavra exige ser transcendida na direção do Silêncio da origem. É abertura apriorística do sujeito para o ser em geral, que se dá precisamente quando a pessoa se percebe envolvida na multiplicidade das preocupações, ocupações, temores e esperanças no mundo, e a partir disso, segundo ele, o ser humano pode viver a experiência de transcendência, experiência na qual a estrutura do sujeito e a estrutura última de todo objeto concebível de conhecimento está presente, assim como a vontade e a liberdade.

### 2.1.2 O êxodo do Pai (“exitus a Deo”)

A vida do Verbo, que veio para salvar o ser humano da prisão de um mundo sem Deus, foi caracterizada por três êxodos: o êxodo do Pai, o êxodo de si mesmo e o êxodo para o Pai (FORTE, 2003, p. 47). Forte compreende que Cristo, é a Verdade que vai amorosamente ao encontro da humanidade. Partindo da luz desses “êxodos” que se tem a compreensão da profundidade da revelação que Cristo faz do Pai e do Espírito Santo, “a boa-nova do Deus Trindade, história de amor eterna, que vem até o ser humano e se oferece como autocomunicação da vida da Trindade (FORTE, 2003, p. 47). O primeiro dos três êxodos é o êxodo do Pai, aqui o próprio Cristo se fez carne e habitou entre nós por amor. Por amor,

o Filho se fez humano e abriu o acesso ao mistério da Trindade, como afirma o teólogo:

Jesus Cristo, é a revelação de Deus: desde as origens do cristianismo esta convicção é clara, absoluta: “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer” (Jo 1,18) [...] Somente o Filho nos revela o Pai, porque só ele o conhece e, por sua vez, é conhecido pelo Pai: “Ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar”, cf. Mt 11,27 (FORTE, 1995, p. 47).

Para Forte, Jesus Cristo é o caminho e ao mesmo tempo o fim das pretensões humanas, sendo verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, o tríplice êxodo de Jesus se mostra como um caminho e como meta do êxodo humano.

O Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a. Ela revela-nos que “Deus é amor” (cf 1 Jo 4,8) e ensina-nos ao mesmo tempo que a lei fundamental da perfeição humana e portanto, da transformação do mundo, é o novo mandamento do amor. Dá assim, aos que acreditam no amor de Deus, a certeza de que o caminho do amor está aberto para todos e que o esforço por estabelecer a universal fraternidade não é vão (GS, 38).

O processo de amor revelado a partir do êxodo do Filho do seio do Pai, é um processo de entrega eterna de si que ele o faz gratuitamente. O Filho é irradiação, “a realização da revelação, dom supremo do amor divino, é Jesus Cristo, o Filho de Deus feito homem por nós, a Palavra única, perfeita e definitiva do Pai, que nele nos diz tudo e nos dá tudo” (FORTE, 2012a, p. 13). Tem-se então o tríplice êxodo de Jesus, que é o substrato da busca empreendida pelo ser humano.

### 2.1.3 - O Êxodo de si mesmo (“*exitus a se usque ad mortem, mortem autem Crucis*”);

Para Forte o ser humano não é alguém que alcançou a meta e sim alguém que constantemente está em busca da Pátria, numa condição exodal, de um

peregrino rumo à vida, um mendicante do céu<sup>7</sup> (FORTE, 2018, p. 174). Ao afirmar que não existe ética sem transcendência, Forte traduz a essência do seu pensamento a partir do pensar ético. Isso significa que não existe um senso de responsabilidade, nem uma consciência de vida moral sem um movimento de saída de si para ir em direção ao outro, respeitando e reconhecendo a sua relação de alteridade (FORTE, 2006, p. 187). Faz-se necessário um reconhecimento do outro, que se constitui numa caminhada para sair da solidão do eu absoluto, como ele explica:

uma vez constatado, porém, que o outro existe, que seu rosto me olha e que esse simples olhar que pousa em mim me arranca de todas as minhas presunções de totalidade da ideia e de todas as justificativas de desempenho egoísta ou de atenção exclusivamente egocêntrica, o passo seguinte e indispensável é o da autotranscendência (FORTE, 2006, p. 187).

Para Forte, o movimento de saída de si e se pôr em caminhada em direção a Deus e ao outro com o objetivo de acolher a sua alteridade, este destinar-se em direção a um transcender-se para o outro é a inauguração de uma nova ética (FORTE, 1991, p. 19). Ao assumir tal responsabilidade diante de si e dos outros, o sujeito abre-se para o Outro e para os outros, na consciência de que Êxodo e Advento são caminhos que se enlaçam na busca de sentido, transformando a história humana em história de liberdade e alteridade (FORTE, 1991, p. 19). Somente através da transcendência o sujeito é conduzido para um Êxodo sem retorno de si, com o intuito de acolher o outro pelo amor. Como reflete Forte,

somos capazes de amar quando descobrimos que somos amados por Deus, deixando-nos conduzir por ele rumo ao futuro que ele quer construir conosco. Fazer essa experiência quer dizer crer no Deus Trindade, que se revelou na cruz e na ressurreição do Senhor Jesus. É ali que a fé reconhece, antes de tudo, a presença do Pai, eterna fonte de amor, gratuidade pura e absoluta, que amando dá início a todas as coisas e não cessa de amar nem diante do pecado dos seres humanos, a

---

<sup>7</sup> É uma expressão usada por Maritain, citada por Bruno Forte, onde somos “Mendicantes do céu”. “O que sou afinal?... Talvez eu seja uma espécie de rabadomante com o ouvido colado à terra, para captar o murmúrio das fontes escondidas, o imperceptível rumor das germinações invisíveis. E talvez, como qualquer cristão... sou também um mendicante do céu disfarçado de homem do nosso século, uma espécie de agente secreto do Rei dos reis nos territórios do príncipe deste mundo...” (MARITAIN, 1967, prefácio.) A expressão também se aproxima de Santo Agostinho: “O homem é um mendigo de Deus”. (SANTO AGOSTINHO, Sermão. 56,6,9).

ponto de não poupar seu Filho e entregá-lo por todos nós (FORTE, 2013, p. 16).

“Quem se deixa iluminar pela Palavra, sabe que o sentido da vida consiste não no dobrar-se sobre si mesmo, mas naquele Êxodo de si sem retorno, que é o amor” (FORTE, 2012, p. 23). Para Forte, o amor pressupõe uma dinâmica de relações, um ‘eu’ que se dá e um ‘tu’ que recebe. A mesma lógica do amor que exige que Deus seja Triuno, contemporaneamente pluralidade, alteridade, reciprocidade, dom em Si. Essa dialética da comunhão e da alteridade recupera a unidade entre o dogma e a ética que funda a necessidade de aprofundar as relações entre a fé trinitária e o ethos que fundamenta o comportamento social (FORTE, 2000, p. 311). Segundo Bruno Forte, para amar, faz-se necessário sair de si em direção ao outro, para ir em direção ao outro é necessário amar e acolher o outro em si. O amor reconhece e respeita a alteridade uns dos outros, sem anular as identidades de ambos (FORTE, 2013, p. 45). O amor é o vínculo das relações e conforme Forte, é composto de três pilares: a gratuidade, a vinda e o futuro:

a gratuidade é o sair de si na pura generosidade do dom, unicamente pela alegria de amar; a vinda é a acolhida da gratuidade alheia, a pura gratidão do deixar-se amar; o futuro é a conversão das partes, o dom que se faz acolhida e a acolhida que se faz dom, o ser livre de si para ser um com o outro e no outro, e o ser comunhão para viver uma nova liberdade, um em relação ao outro e juntos para os outros (FORTE, 2013, p. 45).

Forte reconhece que o ser humano possui uma fome, que não é de pão nem de água, mas de amor. Essa fome, tal “necessidade de amor” que existe em cada humano, em cada homem e mulher pós-moderno, acaba transformando-os em prisioneiros da solidão. Dessa forma, é exclusivamente através de Deus que é “Amor infinito, que acolhe a solidão e a alteridade em cada um. Ele pode satisfazer a espera que queima por dentro de cada ser humano, ao afirmar que a humanidade não está só no mundo” (FORTE, 2012a, p. 9).

Para Forte, aqueles que não são capazes de amar o outro, ao contrário, amam somente a si mesmos, o vínculo do amor fica impedido de acontecer, pois o amor necessita de uma abertura para a alteridade (FORTE, 2012a, p. 23). Assim, “se você se entrega sem reservas ao Deus que lhe fala, será Ele quem vai doar a

você os outros, enriquecendo-o de todas as capacidades necessárias para se colocar a serviço deles” (FORTE, 2012a, p. 23). Através do amor como dom gratuito, da vinda e futuro na dinâmica de seu Êxodo e Advento, se constitui a essência da ética da transcendência, que se fundamenta na revelação do Deus que é todo amor. Forte aponta para a questão do amor, ao questionar: “por que falar do amor? Porque o amor é tudo; por amor se nasce, por amor se vive; amar e ser amado são a razão da vida; não ser amado e não saber amar é tristeza infinita” Para Forte amar é oferta radical de si, num êxodo sem retorno sem arrependimentos; amor é chegada sem saudades, acolhida radical do outro (FORTE, 2012a, p. 7).

#### 2.1.4 O Êxodo em direção ao Pai (“reditus ad Dem”)

O terceiro passo do tríplice Êxodo do discípulo segundo Forte, é o Êxodo de Jesus para o Pai. O discípulo é convidado a dar testemunho, ser profeta do sentido da vida e da história, do mesmo jeito que Cristo viveu o Êxodo de si, até ser entregue para uma morte de cruz. Aqui a fé e a caridade, unidas com o Êxodo de Jesus do Pai e o Êxodo de Jesus de si mesmo, se conectam à esperança e juntas, formam a marca do discípulo que vive o Êxodo em direção ao Pai, pela força do Espírito (FORTE, 2003, p. 116). Forte aponta que a esperança do cristão não é espera passiva, e sim a antecipação, a “*novidade*” operando na história. Pois o Êxodo de Jesus em direção ao Pai, revela uma meta para a humanidade enquanto peregrinos e estrangeiros neste mundo, que se justifica no compromisso e busca constante pela justiça, paz e alteridade.

O ser humano é um buscador de sentido, alguém que anseia pela palavra que vença o silêncio da morte e dê valor às obras e aos dias, oferecendo dignidade e beleza à vida. A condição do homem, portanto é a do peregrino (FORTE, 2018, p. 174).

Para ele, Cristo, é o lugar do Advento de Deus, é onde Deus se torna o Deus que pode ser acessado pelo humano, enquanto mistério a ser acolhido pela fé. Cristo é a novidade de Deus, que conduz o ser humano ao Deus que é amor através do Espírito Santo. Jesus Cristo é o caminho para o Pai, é a possibilidade e a oportunidade de relacionamento com Deus. Pois, argumenta o autor:

somente o Filho nos revela o Pai, porque só ele o conhece e, por sua vez, é conhecido pelo Pai: “Ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho quiser revelar” (*cf. Mt 11,27*). Por isso, *o conteúdo da revelação*, no qual se fundamenta a fé cristã, é simultânea e inseparavelmente cristológico e trinitário (FORTE, 1995, p. 47).

O Êxodo em direção ao Pai é efetuado pelo poder da ressurreição do Filho. Jesus Cristo é o Senhor da vida que retorna para junto do Pai.

Na ressurreição, Deus Pai “dá o Espírito ao Filho, assumindo nele e com ele o mundo na infinita comunhão divina: um é o Deus Trinitário que age na cruz e ressurreição; uma a história trinitária de Deus; um o plano de salvação que se realiza em dois momentos (FORTE, 2003, p. 68).

Desse modo, reflete o autor, que a ressurreição de Jesus é o evento no qual Deus se manifesta de modo surpreendentemente novo, superando qualquer expectativa humana, é nela que Jesus é constituído Senhor e Cristo (FORTE, 1987, p. 88). Jesus Cristo é o maior amor, que saiu de si, em uma entrega sem retorno, até o final, é a transcendência maior. Ele é o Filho que torna a humanidade em filhos, ao permitir o acesso ao Pai. Cristo é o lugar do Advento de Deus, onde Deus enquanto mistério a ser acolhido pelo ser humano, se abre. Cristo é a novidade de Deus que conduz o humano ao amor de Deus.

## **2.2 Via da alteridade como horizonte da transcendência**

Forte elabora o seu pensamento com base na tradição cristã e busca a contribuição do pensamento filosófico, especialmente nos filósofos de origem judaica como Lévinas para descobrir o rosto do outro. Lévinas nasceu na Lituânia, mas naturalizou-se francês, filósofo contemporâneo, defende que o sentido irrompe no contato com outro sujeito, na sua alteridade. E é justamente esse princípio ético que muitas vezes se faz ausente na sociedade. Lévinas é reconhecido por sua trajetória intelectual que engloba a questão da alteridade em um tempo em que a argumentação filosófica foi marcada pela negação epistemológica do transcendente e a afirmação do indivíduo; E também, da

objetividade como critérios na produção intelectual, trazendo consequências para as relações humanas em seus múltiplos níveis. Suas obras são pautadas em uma convocação para a redescoberta de uma filosofia cujo ponto inicial seja a ética e não a ontologia, valorizando a verdade que surge da relação do homem com o outro.

O interesse e/ou responsabilidade pela “humanidade do ser humano”, ou pelo *humanum* universal, reconhecido como tal e defendido em cada ser humano, além de qualquer raça ou confissão religiosa [...], será a bandeira fundamental da sua reflexão filosófica e, ao mesmo tempo, a tonalidade característica da sua interpretação da “singularidade judaica” como vocação humana universal (FORTE, 2006, p. 146, 147).

A partir da sua experiência no cativeiro na Segunda Guerra e do contexto pós-guerra na Europa, ele inicia sua reflexão sobre os relacionamentos. Evidenciado por isso, percebe o evidente domínio da razão e uma supremacia do “eu” fechado em si mesmo.

O romper-se da fechada totalidade do eu abre espaço, em suma, para o advento da inevitável alteridade, para o infinito no ato de seu oferecer-se – e retirar-se – no semblante dos outros: A partir da experiência da totalidade, pode-se remontar a uma situação em que a totalidade se fragmenta, ao mesmo tempo que essa situação condiciona a própria totalidade. Tal situação é o fulgor da exterioridade ou da transcendência no rosto dos outros. O conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime-se pela palavra infinito (FORTE, 2006, p. 144).

Nesse contexto, de não valorização e não reconhecimento do outro, Lévinas procura dar um novo sentido para a valorização ética do ser humano, tendo como base uma reflexão crítica da ontologia fundamentada na perspectiva de superioridade da ética sobre o Ser (FORTE, 2006, p. 148). Para Lévinas, o outro é lugar de encontro, de relacionamento e neste sentido permite a compreensão dos textos da Sagrada Escritura, que apresentam o outro como lugar onde deus pode ser encontrado. Para Forte, o outro é hoje uma preocupação do pensar, e encontra em Lévinas com a sua incessante busca pelo outro, um caminho para traçar assim um percurso ético-teológico, onde a alteridade se apresenta como horizonte de transcendência.

Na elaboração do pensamento de Lévinas, ele examina a tradição filosófica ocidental, contesta filósofos, se opõem a sistemas, para assim fazer emergir de maneira progressiva as teses que defenderá, tendo como princípio a alteridade. A partir dela, Lévinas descobre que a ontologia é superada pela ética, e esta se torna filosofia primeira, capaz de imprimir e sustentar uma nova humanidade (LÉVINAS, 1997, p.11). A predominância do culto do Eu, do mesmo<sup>8</sup> e do neutro, cujo pensamento absoluto e globalizador, tornou-se responsável pelo afastamento e esquecimento do outro, é o ponto criticado por Lévinas. Entretanto, para que o propósito desse trabalho seja alcançado faz-se necessário a delimitação do campo da discussão. Assim, a referência a ser citada nesse capítulo é “alteridade”<sup>9</sup> e “ontologia” em Lévinas.

A filosofia ocidental, dos gregos até a instauração da filosofia hegeliana, empenhou-se em reduzir e experiência concreta, fonte de diversidade à totalidade, a um sistema fechado que explicaria todas as coisas. O sistema pretendia abraçar a totalidade do ser e reduzir o outro ao mesmo, que significa uma rejeição à alteridade e ao infinito.

O outro é significação, mas significação sem contexto nem horizonte nem fundo cultural. De originário, vive-se num contexto e dele se recebe significação. Porém, uma redução fenomenológica levada até o fim transpõe os cenários todos e a própria mundaneidade (PIVATTO *In*: LÉVINAS, 1997, p. 15).

---

<sup>8</sup> Lévinas entende o termo Mesmo, como “o mesmo de mim mesmo”, ou seja, o que difere e separa-se do outro. É a tomada do outro como outro eu, ou a posse do outro como outro próprio-eu. É a redução do outro ao Mesmo expressa na totalidade, no domínio e na violência. O outro não é a minha representação. “o mesmo e o outro, ao mesmo tempo, mantêm-se em relação e dispensam-se dessa relação, permanecendo absolutamente separados (Cf. MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 6).

<sup>9</sup> No decorrer do texto far-se-á uso da produção de Heidegger ao trazer o tema da ética da alteridade para o debate com a filosofia de Emmanuel Lévinas, mas devido ao caráter sumário do texto, a exposição de uma produção aprofundada dos temas de Heidegger não serão abordados, ficando restritos à interpretação que Lévinas e Bruno Forte fazem dos principais pontos sobre o tema da “ética da alteridade” para que assim, possam efetuar as suas propostas críticas. Faz-se necessário salientar aqui, que Lévinas e Forte não rejeitam a produção de Heidegger, pelo contrário, ao assumirem as propostas de Heidegger, trazem seus próprios apontamentos e limites, assim como seus efeitos. Para o autor quando as ideias totalizantes predominam ante a realidade, ocorre uma massificação e dessa forma a relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para dessa forma o compreender ou captar, reduzindo o outro ao mesmo (LÉVINAS, 1997, p. 33). Sua crítica à ontologia heideggeriana parte da sua concepção da “ética da alteridade”.

O ponto central de Lévinas, posicionando-se radicalmente contra Heidegger, parte da relação ao outro, onde “Heidegger<sup>10</sup> propõe uma compreensão, ao passo que do outro lado, Lévinas afirma que a relação de alteridade excede esta compreensão” (PIVATTO *In*: LÉVINAS, 1997, p. 13).

“Significa que “outrem” não é primeiramente, objeto de compreensão e, depois, interlocutor, [...] Não se trata de uma forma dialógica especial, comparável com aquela que foi proposta por Buber, por Nédoncelle ou por Lowith” (PIVATTO *In*: LÉVINAS, 1997, p. 13).

A diferença proposta pelos autores se dá quando Lévinas também considera a existência do ser, mas para ele o sujeito é constituído de tal forma que ele se apresenta como ente, mesmo antes de sê-lo no mundo e com o mundo, ou seja, ele transcende o próprio mundo. Assim, o outro é colocado além do poder totalizador da razão, não podendo ser nem objetivado nem subjetivado. É assim que para Forte a ética torna-se uma verdadeira “filosofia primeira”, pois se reflete não como um conhecimento tematizado, e sim,

como uma ética, porque é o caminho ao longo do qual se abre a origem última do significado, aquela experiência da exterioridade radical, a transcendência da face do outro que remete ao infinito – significada pelo semblante dos outros – na qual a verdade se mostra em sua originalidade (FORTE, 2006, p. 149).

Lévinas também pensa o ser na sua relação com o mundo, todavia, coloca em evidência que tal relação só é possível quando se admite a existência do *totalmente outro*, que se manifesta além e anteriormente à simples compreensão de estar “no mundo”. E com isso, Lévinas quer romper com a ontologia ocidental, que tem como resultado a redução do outro e da diferença. Para assim desenvolver uma ética da alteridade que se fundamenta na relação do eu com o outro, tendo como apoio uma intersubjetividade e uma filosofia apontada por ele como contemporânea. A experiência intersubjetiva é uma experiência profundamente ética. Conforme afirma Lévinas, “a compreensão do ser não

---

<sup>10</sup> Heidegger concebe uma ontologia em que o ser é um ser que está no mundo e com o mundo, o denominado “ser-aí”. No então denominado “ser-aí”, o ser constituído como sujeito leva- o a um movimento que o restringe ao “si-mesmo”, onde tudo permanece ligado ao Mesmo, com um lugar comum (neutro) que ao mesmo tempo engloba tudo, mas também encerra tudo, como afirma a expressão do próprio Heidegger: “o ser-aí é somente nele mesmo [...] somente quando está a caminho de seu si mesmo!” (HEIDEGGER, 2013, p. 23).

supõe só uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia” (PIVATTO In: LÉVINAS, 1997, p. 22). Baseado nessa concepção, pode-se caracterizar a existência do ser, dentro do campo da ética, onde se dá a relação e revelação do rosto do outro, como possibilidade de significação, mas sem qualquer necessidade de alguma busca por compreensão, ou contexto. Para Lévinas o sujeito alcança a sua libertação das malhas da totalidade e da violência apenas quando assume o encargo que oprime o outro:

só quem se coloca no lugar do outro, quem assume carregar o peso do sofrimento e do mal alheio, até assumir a responsabilidade da responsabilidade do outro, é verdadeiramente ele próprio, livre para acolher a transcendência dos Outros. Alguém só é um quando é um-pelo-outro: A diferença entre mim e o outro é não-diferença, é o *um-pelo-outro*. Mas o um-pelo-outro é a significância da significação [...] (FORTE, 2006, p. 150).

É a relação com o outro que está no centro do interesse de Lévinas e,

não o mundo fechado do indivíduo, nem o intangível mundo do Outro, mas a sua relação, razão pela qual o ser é lançado para fora de si sem retorno, e o Outro mostra-se a ele em seu possível, impossível advento, no ato do seu afirmar-se calando e desvelar-se velando-se (FORTE, 2006, p. 148).

Assim, uma via de alteridade como horizonte da transcendência proposto por Forte, aportado em Lévinas, busca um resgate do rosto do outro, que convoca para uma responsabilidade ética, a partir de uma relação ética, o paradoxo do um-pelo-outro que se constitui pela noção de rosto, abrindo novas possibilidades para a implantação de uma nova filosofia do amor e da alteridade.

### 2.2.1 A exterioridade em Lévinas

A proposta de Forte ancorado em Lévinas, é apresentar o relacionamento com o outro a partir da sua alteridade, ou seja, da consideração do outro como totalmente outro, orientando assim a filosofia para uma relação ética que propõe uma relação “face a face”, onde cada ser humano, que é exterioridade, é

convocado eticamente à responsabilidade pelo rosto do outro. Como explica o teólogo,

a ética é o campo que delinea o paradoxo de um Infinito em relação ao finito sem se negar nessa relação. A ética é a explosão da unidade original da apercepção transcendental – isto é, além da experiência. Testemunhada – e não tematizada – no sinal feito para o outro, o Infinito exprime-se a partir da responsabilidade para com os outros, de um pelo outro, de um sujeito que tudo suporta – submetido a tudo -, ou seja, que sofre por todos e é responsável por tudo (FORTE, 2006, p. 148,149).

Ao refletir sobre a alteridade e repensar as relações humanas, Lévinas considera a existência do ser, mas, de maneira diferente do pensamento de Heidegger<sup>11</sup>. Sua proposta consiste em um olhar aguçado e voltado à constituição do ser como Ente e a condição humana que o constitui como tal, partindo assim da visão ontológica e tem como resultado uma concepção metafísica. Assim,

o “outro é sentido por si só. Tu és tu absolutamente. Compreensão alguma pode abarcá-lo, superando os poderes do Eu ou da totalidade. O outro é o que não pode ser contido, que conduz para além de todo contexto e do ser” (PIVATTO, *In*: LÉVINAS, 1997, p. 15).

Lévinas percebe que a autocomunicação divina não admite ser apreendida pelo humano como uma categoria. Com isso, Deus, ao se revelar, continua sendo o mistério que não pode ser sondado, não se autocomunica por solidão, ao contrário, se comunica por ser absolutamente comunhão, realizado e feliz (RAHNER, 2004, p. 152,153).

A exterioridade para Lévinas é lugar de encontro, em sua reflexão sobre a dimensão transcendental do ser humano. Ao trabalhar a categoria da ética da responsabilidade, Lévinas supera o imperialismo da subjetividade totalizadora, para abrir o eu à verdadeira experiência do infinito que se apresenta na figura do outro, em sua exterioridade. Dessa forma,

---

<sup>11</sup> Se Heidegger elabora uma filosofia que se desarraiga da metafísica e se constitui como ontologia autossustentada e autossuficiente [...], Lévinas por sua vez, aventura-se a dar um novo passo: desarraigar-se das amarras da ontologia para liberar o homem, constituir a ética como filosofia primeira sobre a reação absoluta da alteridade (LÉVINAS, 1997, p. 12).

a ética é a explosão da unidade original e absoluta do eu, a abertura para além da experiência, o lugar do testemunho – e não da caracterização – do Infinito a partir da responsabilidade para com os outros, do sujeito que suporta tudo, está sujeito a tudo, sofre por todos e é responsável por tudo (FORTE, 1995, p. 226).

Ao assumir e superar a reflexão metafísica a partir da reflexão ética, Lévinas propõe pela responsabilidade para com o outro, um verdadeiro sair do cativeiro de si mesmo, rompendo assim com o totalitarismo egoísta do mundo de si, para aceitar tornar-se refém do outro (FORTE, 1995, p. 226). Tal inquietude com a responsabilidade para com o rosto do outro, leva o eu a atingir a si mesmo, e dessa forma, a ser liberto das amarras do próprio mundo absoluto, para se reencontrar no fato de se ter perdido por causa e a favor do outro. Pode-se dizer que Lévinas alarga a sua reflexão sobre a dimensão transcendental do ser humano, ao desenvolver a “assunção do Outro”<sup>12</sup>. Dessa forma, reflete Forte pelo olhar de Lévinas, que o outro, é entendido como lugar do encontro com o Outro, e não apenas um caminho e/ou mediação (FORTE, 1991, p. 172).

O outro é exatamente o lugar da verdade metafísica, indispensável para o meu relacionamento com Deus. Não possui, de fato, o papel de mediador. O outro não é a encarnação de Deus, mas é exatamente por meio da sua figura na qual ele se mostra desencarnado, a manifestação da majestade com que Deus se revela (FORTE, 1991, p. 172).

Sendo o outro o lugar da verdade metafísica, é no outro que Deus é encontrado, é através da percepção do outro, que está próximo, que acontece o encontro com o Outro. Como acrescenta Forte,

é possível redirecionar-se a partir da experiência da totalidade para uma situação em que a totalidade se quebra, visto que essa situação condiciona a própria totalidade. Essa situação é o esplendor da exterioridade e da transcendência na face dos outros. O reconhecimento da responsabilidade pelo outro, impelida pela face que nos olha, é o alicerce da possibilidade da ética [...] (FORTE, 2018, p. 138,139).

---

<sup>12</sup> Outro com letra maiúscula é entendido por Deus.

Para Forte, o horizonte de sentido se configura no acolhimento da fé da revelação dada em Cristo.

A abertura transcendental do ser humano encontra na Palavra de revelação seu cumprimento possível e adequado. Um cumprimento que, todavia, remete à profundidade do Verbo e requer a permanente tensão da fé, chamada a abrir-se sempre mais ao Mistério divino, que na Palavra, está ao mesmo tempo revelado e escondido (FORTE, 2011, p. 16).

Portanto, diante do caráter transcendental do ser humano, colocado em diálogo com a antropologia transcendental de Karl Rahner e do caráter ético em Lévinas, pode-se dizer que ambos são caminhos que constituem as disposições fundamentais para o Encontro que Forte propõe.

### 2.2.2 A transcendência ética

Para uma boa compreensão do pensamento de Forte sobre a ética da transcendência, é necessário observar o percurso que ele faz em seu livro *Um pelo outro* – por uma ética da transcendência. A pergunta fundamental do livro é: é possível uma ética sem Deus? Na obra forte propõe um diálogo com vários autores que abordam o tema da alteridade. São apontadas perspectivas positivas e negativas de cada um, para assim desenvolver o seu pensamento (BUROCCHI, 2018, p. 115).

Buscou-se no livro a contribuição de Lévinas, cuja amplitude e consistência, trazem uma nova proposta desenvolvida a partir das leituras talmúdicas. Sua nova proposta consiste, como afirma Forte, “do passo mais audacioso que a filosofia moderna havia dado para afirmar a alteridade do outro sem a solucionar na compreensão Dele, portanto, de um movimento contínuo entre identidade e diferença”, [...] (FORTE, 2006, p. 148). É o caminho seguido pelos mestres talmúdicos, que:

substitui a lógica violenta das deduções necessárias pela das consonâncias, das contaminações simbólicas, das evocações numéricas, onde a interpretação encontra o seu sentido original de porta, que se abre para o infinito sem encerrá-lo no finito (FORTE, 2006, p. 147).

Dessa forma, Lévinas aponta para um rompimento com as leituras propostas pelas filosofias da *mesmidade*, onde o outro seria constituído segundo uma projeção de sentido do eu. Com o intuito de romper com essa forma de interpretação, Lévinas reflete sobre a superação da distância entre o eu e o outro, considerando a subjetividade baseado na ideia de infinito, ou seja, como aquela que considera o outro como absolutamente transcendente. A partir da descoberta da transcendência ética, onde o eu é, “Refém do Outro”, que Lévinas propõe um movimento pelo qual,

o eu, existe verdadeiramente enquanto alcançado pelo olhar do semblante dos outros, chamado a um sair de si sem retorno exatamente pela presença do outro que o olha e, precisamente por isso, revelado a si mesmo como destinação original ao outro, como se fosse feito para o outro e capaz de assim o ser até o fundo, num movimento de perda de si e de entrega ao outro, para que o outro seja (FORTE, 2006, p. 10).

Segundo Forte, é possível uma ética sem Deus, mas é impossível uma “ética sem o outro e portanto, sem transcendência, ou seja, sem saída de si para ir em direção ao outro e sem movimento do outro para o eu que culmina numa relação ética, que reencontra a si próprio” (FORTE, 2006, p. 10). Para ele a transcendência ética é o existir reconhecendo o outro, significa transitar pela ética na descoberta do rosto do outro. Nesse sentido, a transcendência ética é abertura para a saída de si em direção ao outro, que se concretiza na vida em comunidade a exemplo da Trindade. A transcendência para Forte surge,

na consciência do movimento da autocomunicação que lhe é própria enquanto manifestação divina. “O termo transcendência deriva do latim ‘transcendere’, etimologicamente significa ação de transcender, superar. [...] transcendente significa o suprassensível e o inexperimentável. O âmago essencial das coisas visíveis e o que transcende a experiência. [...] Transcendental é tudo aquilo que se refere ao transcendente (LOTZ, *In*: BRUGGER, 1969, p. 414- 417).

Para Forte, a transcendência se dá na abertura do humano para o infinito, ao romper com a totalidade do eu, o humano se depara com a exterioridade do semblante do outro. Forte analisa que um dos problemas que a pós-modernidade trouxe foi a falta de um lugar, um horizonte em que possa alocar o *ethos*. E com

isso a ética ficou extremamente associada com o protagonismo da subjetividade, onde imperam o individualismo egocêntrico. Para ele guardada a proporção ético-teológica do amor, o ser humano é mais do que mera subjetividade autônoma no mundo, ele é pela natureza que o pertence, morada. Trilhar um caminho que busca a Pátria perdida é, com toda a certeza, salvaguardar a diferença, é como afirma Forte, condição necessária,

sobre o qual se constrói o valor do nosso viver e do nosso morrer, a *ética* de nosso existir. A etimologia dessa palavra, que remete, por um lado, ao *ethos* como práxis e como costume (εθος), e, por outro, ao *ethos* como morada e como pátria (ηθος), indica que não é possível construir a práxis se não tem morada: não se pode fazer verdadeiras escolhas, que fundem um costume digno de crédito, sem um horizonte e uma pátria sobre os quais estabeleçê-las (FORTE, 2010, p. 9).

Dessa forma, a questão do outro, torna-se decisiva para Forte, pois está diretamente ligada à questão da morada e do sentido. “O outro não é indiferente ao eu, mas condição necessária para abertura de possibilidades de superação do desnorreamento em que a sociedade se encontra” (FORTE, 2010, p. 9).

Forte em concordância com as considerações levinasianas, parte da ética como filosofia primeira, onde há um existir perante a face do outro, com o Outro e para os outros.

É assim que para Lévinas, a ética torna-se uma autêntica “filosofia primeira”; a relação ética, na qual se reflete, constitui a fonte última da significação e da verdade, como tal objetivável não em um conhecimento tematizado, mas mesmo assim na origem do sentido de todo conhecimento e ação. Essa será a tese fundamental [...] de todo o pensamento de Lévinas (FORTE, 2006, p. 149).

Segundo Lévinas, a ética é a “filosofia primeira” porque é o caminho ao longo do qual se abre a origem última do significado, é a experiência única da exterioridade radical, representada pelo semblante dos outros, onde a verdade se mostra em sua originalidade (FORTE, 2006, p. 149). As relações éticas devem romper a totalidade do eu, e abrir espaço para o advento da alteridade, para o infinito, no ato de oferecer-se – e retirar-se – no semblante dos outros, dessa forma, a

ética é o campo que delinea o paradoxo de um Infinito em relação ao finito sem se negar nessa relação. A ética é a explosão da unidade original da apercepção transcendental – isto é, além da experiência. Testemunhado – e não tematizada – no sinal feito para o outro, o Infinito<sup>13</sup> exprime-se a partir da responsabilidade para com os outros, de um pelo outro, de um sujeito que tudo suporta – submetido a tudo – ou seja, que sofre por todos e é responsável por tudo (FORTE, 2006, p. 148-149).

A relação entre o eu e o outro propõe uma constituição. “A relação constitui o sujeito, e na relação com o outro concreto o sujeito é constituído, tal relação de alteridade é nomeada ética. Nessa definição, a metafísica primeira ou relação primeira, é abertura ao outro” (MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 6). Só existe ética quando há o movimento de saída de si em direção ao outro reconhecido em sua alteridade, “não existe ética sem transcendência, não existe um agir moral sem a figura do outro em sua alteridade, assim como não pode existir responsabilidade sem o outro” (FORTE, 2006, p. 187).

Segundo Forte,

o reconhecimento da responsabilidade pelo outro, impelida pela sua face que nos olha, é o alicerce da possibilidade da ética; se pretendemos motivar a exigência de fazer o bem e evitar o mal, é necessário ancorá-la fora do arbítrio despótico do indivíduo, em uma exigibilidade última e transcendente, da qual o bem, é o esplendor irradiante, a exigência amável, o dom perfeito (FORTE, 2018, p. 139).

Ao mergulhar na categoria da responsabilidade, a ética é a proposta que possibilita a superação do totalitarismo que acaba por reduzir ou até aniquilar a alteridade absoluta do outro.

Trata-se de romper a totalidade na qual foi pensada a metafísica desde os gregos até os modernos para redescobrir a verdadeira alteridade, irreduzível ao simples existir disponível do ente e, portanto, subversiva em relação à violência praticada pelo

---

<sup>13</sup> Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas explica que: O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos dos outros, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro” (LÉVINAS, 2008, p. 194). No livro *Ética e Infinito* ele complementa: “o Infinito vem-me à ideia na significância do rosto. O rosto significa o Infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética: isto é, no fato de que quanto mais justo eu for mais responsável sou; nunca nos livramos de outrem” (LÉVINAS, 1988, p. 97).

totalitarismo próprio dos sistemas da filosofia ocidental (FORTE, 2010, p. 113).

Segundo Forte, “a reflexão metafísica é superada na reflexão ética por causa da responsabilidade pelo outro, onde o sujeito tem a possibilidade de sair do encarceramento do eu, rompendo as barreiras totalizantes do seu próprio mundo para aceitar ser refém do outro” (FORTE, 2010, p. 114). Somente quando o eu, livra-se das amarras do próprio mundo absoluto, ele é capaz de atingir-se realmente a si mesmo, para reencontrar-se no ter-se perdido por causa e em favor do outro, e é por esse meio que vem a ideia de Deus. “Pelo vestígio dele que se oferece no semblante dos outros” (FORTE, 2010, p. 114). A hermenêutica forteana se pauta no fato de que a novidade cristã não está na afirmação da existência de Deus, mas, em crer que “Deus é amor” (1 Jo 4,8.16), e se revela em amor no semblante do outro.

Relacionando-se com o outro sem correlação, amando o próximo por pura gratuidade, vivendo a responsabilidade pelos outros, sem a preocupação da reciprocidade, o sujeito não só é outro, mas também atinge o “outro de si”, o para além de seu mundo, e nesse espaço para além do pensado e do dito deixa-se alcançar pelo Advento do Outro, não como objeto morto, mas como Deus vivo, o “Deus-que-vem-à-ideia, como vida de Deus” (FORTE, 2010, p. 115).

A mesma lógica do amor que exige que Deus seja contemporaneamente pluralidade, alteridade, reciprocidade, dom em Si. Forte não assume somente a ideia da epifania do rosto de Lévinas como linguagem, mas a ideia de uma ética transcendental, cujo a via ética é o caminho para que se realize o encontro com o Deus vivo da história. Assim, reflete Forte,

no fulgor da exterioridade do semblante dos outros está o imperativo categórico do amor absoluto que me atinge, e na totalidade da urgência da solidariedade pelo mais fraco está um amor infinitamente indigente que me chama. Essa transcendência absoluta e essa absoluta necessidade de amor são o umbral que fortalece a ética filosófica na ética teológica [...] (BUROCCHI, 2008, p. 119).

Para Forte o que exprime o fundamento do seu pensar ético é a sua afirmação de que “não existe ética sem transcendência”, pois é impossível haver um éthos, um agir moral, onde há a ausência do outro, reconhecido em toda a concretude

da sua alteridade (FORTE, 2006, p. 187). A fundamentação da ética é inseparável desse reconhecimento, como ele afirma:

se sem responsabilidade não pode haver compromisso moral, e sem correspondência aos outros não pode existir responsabilidade, sem o outro simplesmente não existe moralidade. Quem afirma a si mesmo ao ponto de negar, conscientemente, toda alteridade na qual medir-se, no próprio ato dessa afirmação saciada e idólatra, nega a si mesmo como sujeito moral (FORTE, 2006, p. 187).

“Ao negar-se como sujeito moral, também nega a possibilidade de uma escolha ética, porque afoga toda a diferença na sua própria identidade” (FORTE, 2006, p. 187).

A novidade que Lévinas trás está na interpretação talmúdica dos textos, que ele chama de “interpretação infinita”, a partir de um encontro com o talmudista ‘Chouchani’, que abriu a fontes da tradição judaica e da abordagem aos textos, para uma nova proposta de leitura que deveria ir “além do versículo” (FORTE, 2006, p. 147).

O princípio talmúdico de que “a Torah fala a linguagem dos homens” dá-lhe a convicção de que – apesar da limitação da nossa linguagem – é possível o impossível, a “admirável fusão” do Infinito, pela qual “o mais” oferece-se para habitar no “menos”, o Infinito no finito. Deve então existir um caminho pelo qual as palavras possam evocar o Dizer original sem esgotar-se no conteúdo do Dito: é o caminho seguido pelos mestres talmúdicos, que substitui a lógica violenta das deduções necessárias pela das consonâncias, das contaminações simbólicas, das evocações numéricas, onde a interpretação encontra o seu sentido original de porta, que se abre para o infinito sem encerrá-lo no finito (FORTE, 2006, p. 147).

Forte comenta essa nova linguagem proposta por Lévinas e percebe que entre a linguagem da definição e a língua da transgressão há algo incerto. Para Forte as fronteiras não podem ser definitivamente delimitadas. Para ele, “deve existir um caminho pelo qual as palavras possam evocar o Dizer original sem esgotar-se no conteúdo Dito, esse é o caminho adotado pelos mestres talmúdicos, que substitui a lógica das deduções pela das consonâncias, e abre caminho para a interpretação encontrar o sentido original, que se abre para o infinito sem encerrá-lo no finito” (FORTE, 2006, p. 147).

É o caminho de uma ininterrupta “transgressão simbólica” que supera continuamente a fronteira da linguagem graças à própria linguagem, reunindo tanto a finitude da palavra e da ideia, quanto a origem silenciosa donde brotam sem parar, que sempre as excede e para onde reenviam incessantemente (FORTE, 2006, p. 147).

Forte ressalta o que está sempre no centro do interesse de Lévinas - as relações, e nessa ética das relações ou da transcendência, não há lugar para a posse, nem domínio, mas a perda de si para o outro, a comunhão dos rostos que torna a vida humana (BUROCCHI, 2008, p. 112). “A ética é a explosão da unidade original da apercepção transcendental – isto é, além da experiência, [...] onde o Infinito expressa-se a partir da responsabilidade para com os outros, de um pelo outro (FORTE, 2006, p. 148,149).

### 2.2.3 O Um pelo outro, além da essência

A proposta de Forte se caracteriza pelo diálogo constante com a tradição, todavia, é marcado por uma crise, por uma tentativa de superação. Sua filosofia consiste em hospitalidade e acolhimento do outro. Longe de se tratar de uma boa vontade apenas, ou de uma opção ideológica, o Outro, enquanto Outro, expressão inaugurada por Lévinas e adotada por Forte, resiste aos poderes de uma filosofia totalizante. O que resulta da sua filosofia é a sua tese, que defende que o rosto do outro, não pode ser reduzido a características fisionômicas, e não é um prolongamento do eu. Mas diferente, o rosto do outro é o outro em sua alteridade que vai além do conhecido, que provoca no eu uma responsabilidade (LÉVINAS, 2008, p. 38). Dessa forma, segundo Forte, o sujeito alcança a sua libertação das malhas da totalidade e da sua violência somente assumindo o encargo opressivo do outro:

só quem se coloca no lugar do outro, quem assume carregar o peso do sofrimento e do mal alheio, até assumir a responsabilidade da responsabilidade do outro, é verdadeiramente ele próprio, livre para acolher a transcendência dos outros (FORTE, 2006, p. 150).

Para Forte, alguém só é um quando é um-pelo-outro, dessa forma “a diferença entre mim e o outro é não-diferença, e sim o um-pelo-outro, [...] assim ele situa a relação ética, no paradoxo do um-pelo-outro” (FORTE, 2006, p. 150). Para Forte,

[...] o outro deve ser acolhido na pureza da sua alteridade, no advento de seu dom, na originalidade de seu oferecer-se. [...] [ele] nos chega ao intelecto, alcançando-nos na interrupção da comunidade esplêndida de nosso pensar; se o outro se oferece no mundo da revelação e, portanto, esta é concebida como lugar do seu advento, de seu surpreendente exibir-se calando-se: essas são as verdadeiras questões com que temos de nos avir [sic!], para além da parábola da modernidade, no desnorreamento do naufrágio que se seguiu ao colapso das ideologias. Hoje, o outro é a questão do pensamento (BUROCCHI, 2018, p. 113).

Pensar o outro é estar em relação, a exemplo da vida da Trindade, na comunhão baseada na gratuidade do amor, nesse sentido Forte propõe um ir além. Além da essência é a expressão que ele adota de Lévinas. Em sua obra “*Altrimenti che essere*”, a expressão ‘essência’, explica a diferença entre o ser e o ente. Assim, o ir “além da essência” não se trata de procurar o ser além dos entes. “Se a essência é o próprio ser, [...] o movimento para além da essência exprime a ambição absoluta de alcançar o além do ser” (FORTE, 2006, p. 151). Aquilo que está além de qualquer limite marcado pela metafísica, [...] eis por que o plano de ir “além da essência” está explanada em toda a sua obra e explicada pelo próprio Lévinas,

se a transcendência possui um sentido, só pode significar o fato, para o acontecimento de ser – para o esse – para a essência – de passar para o outro do ser. Mas o que quer dizer o outro do ser? [...] outro do ser, diferente que ser. Não ser diferente, e sim diferentemente do ser. E nem não-ser [...]. o enunciado do outro do ser, do diferente do ser, quer dizer uma diferença além daquela que separa o ser do nada; exatamente a diferença do além, a diferença da transcendência (FORTE, 2006, p. 151,152).

Forte apoiado em Lévinas afirma que,

o um-pelo-outro torna-se a fórmula da mais autêntica fundamentação do agir moral, a única que vale para todos, crentes e não-crentes, e abre aos crentes um caminho a mais em direção à afirmação de Deus: o de saber reconhecer no

semblante dos outros o sinal da face oculta, na transcendência próxima e intrigante, o envio para a transcendência última e oculta (FORTE, 2006, p. 10).

A tarefa assumida por Lévinas é conforme Forte, filosoficamente a mais exigente, pois, pensar a alteridade do outro não como uma interpretação de cunho negativo como,

numa espécie de alteridade fictícia, simplesmente resultante do sinal de menos diante dos parênteses que abarca o mundo com tudo o que existe; mas pensar a alteridade enquanto tal, em toda a diferença que a sua transcendência comporta, e que não é deduzível pelos entes como pura negação, mas deve ser explorada em caminhos que a linguagem filosófica do Ocidente não foi capaz de percorrer. São exatamente os caminhos do método fenomenológico ligado ao método talmúdico da ênfase hiperbólica: a reflexão desloca-se, assim, totalmente para a linguagem (FORTE, 2006, p. 152).

Para Lévinas,

a linguagem é o Dito, o conjunto de conteúdos e sinais utilizados para dar-lhes expressão, que não deve ser confundido com o Dizer. Lévinas compreende que na problemática do pensamento ocidental, o “dizer pré-original transforma-se em linguagem na qual dizer e dito correspondem-se um ao outro, em que o dizer submete-se ao seu tema”, mas não deve ser assim como aponta Lévinas (FORTE, 2006, p. 152).

Para ele o Dizer possui prioridade absoluta em relação ao Dito,

o Dizer que enuncia um Dito é, no sensível, a primeira “atividade” que pára este enquanto aquele; mas essa atividade de parada e de julgamento, de tematização e de teoria, sobrevém no *Dizer* enquanto puro “para Outros”, pura doação de sinal, puro “tornar-se sinal”, pura expressão de si, pura sinceridade, pura passividade (FORTE, 2006, p. 153).

Assim para Lévinas, o Dizer em sua estrutura original é relação unívoca, gratuita, recíproca e não exigida, é o “um-pelo-outro, o Dizer”. “Dizer é meditar, compor, amar: um inclinar-se quietamente exultante, um venerar jubiloso, um glorificar, um louvar: *laudare*...” (FORTE, 2010, p. 106). Tal condição é relação de sentido que não retrocede ao ponto de partida, é condição completamente incondicional do Dizer em seu oferecer-se, é captar na origem da linguagem a “responsabilidade ética pelos outros”, que é livre de qualquer julgamento, coerção ou necessidade extrínseca (FORTE, 2006, p. 153).

### 2.3 Alteridade: o reconhecimento do rosto do outro

A alteridade além de ser uma necessidade se faz desafio, frente a um tempo caracterizado pela crise e identidade e busca de sentido. Revela-se cada vez mais pertinente a questão da redescoberta do outro e do diálogo como desafios indispensáveis ao novo humano. O tema da alteridade se dá pelo imperativo de buscar a superação da totalidade do eu, mediante a revelação da face do outro que interpela. O desafio do reconhecimento do outro, a acolhida da diferença, surgem como contrapontos à toda lógica excludente da identidade do eu que a modernidade destacou. O novo desafio parte do reconhecimento do rosto do outro como possibilidade de abertura para uma ética da alteridade.

A Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, de Francisco, convoca para uma necessária reflexão sobre o existir humano a partir do rosto do outro, como proposta para uma nova fraternidade. A partir do reconhecimento do rosto do outro, Francisco deseja que a alteridade seja respeitada em toda a sua liberdade, no resgate do humano que habita em todos, e com isso sonha com uma fraternidade pensada por Deus que desemboca numa nova teologia do humano (FT, 81).

Uma construção do humano no ser humano, tem início quando o ser humano tem consciência de que não existe em si mesmo, de si, para si mesmo, mas sobre si em direção a outro, no arriscar-se em direção ao outro. O ser humano é ele mesmo e torna-se cada vez mais ele mesmo, por ousar se responsabilizar pelos outros (FORTE, 2010, p. 116).

O desafio das relações é proposto desde a narrativa da criação do mundo. Em Gn 4,8-9 Caim ataca e mata Abel seu irmão. A pergunta de Deus para Caim é uma pergunta que propõe uma responsabilidade, e é justamente esse o significado da palavra “guardião, guarda”, responsável (v. 9). Para Forte somos responsáveis, portanto, o tema da alteridade é tão caro para o autor, assim:

não por escolha ou condescendência, mas pelo simples fato de existir em nossa condição de destinados ao outro pelo movimento do Dizer original que habita em nós e nos produz como falantes [...]. É a responsabilidade que nos faz existir e é o existir que nos torna responsáveis (FORTE, 2006, p. 154).

Convicto da relevância do problema da alteridade para a questão do reconhecimento e responsabilidade do outro, Forte alerta que, através da dinâmica da alteridade os seres humanos são direcionados para as dimensões do cuidado,

partindo da relação ética, e especificamente da linguagem captada em sua radical destinação ao outro, como fonte de responsabilidade se nenhuma escapatória, a identidade fechada em si mesma do indivíduo pensado pela metafísica ocidental cede lugar à identidade em si mesma, constitutivamente relacional, ao um-pelo-outro que em sua estrutura mais profunda constitui o indivíduo humano (FORTE, 2006, p. 157).

Desse modo, para Forte a alteridade é a proposta para romper o imperialismo ocidental da subjetividade, e o rosto do outro se apresenta como vestígio de infinito, que corretamente entendido, chama o eu para a responsabilidade, desfazendo assim o encarceramento de si (FORTE, 2010, p. 116).

### 2.3.1 A necessidade da alteridade

Após o protagonismo do eu, em toda a sua subjetividade e absolutismo, o humano se depara com a questão do outro, quem é o outro e como deve ser entendido? Forte fundamenta-se no pensamento de Lévinas e propõe como resposta, que o outro é aquele de uma alteridade infinita, que não pode ser compreendido como mera produção do pensamento do eu, mas como condição para o movimento, desafio da liberdade e das escolhas do eu. O reconhecimento do outro em toda a sua alteridade emergem como contrapontos à lógica da identidade excludente e egocêntrica que a modernidade protagonizou. Diante disso, a grande questão do pensamento do autor é o reconhecimento e a acolhida da alteridade, diante de um tempo caracterizado pela homogeneidade e pelo domínio das certezas identitárias, urge o desafio do outro e de sua alteridade, bem como uma busca pelo plural, como alternativas para o novo humano.

A alteridade tem como princípio a relação constituída entre o eu e o outro, conceitos chave na obra de Lévinas, adotados por Forte, onde propõem a existência do eu, bem como do outro, onde o outro é a autêntica alteridade.

A compreensão do outro em Lévinas exige que o outro continue sendo sempre o outro e não outro eu'[...]. O outro como alteridade não pode ser conceituado, mas permanece concreto [...]. o outro é o absolutamente outro – Outrem. O outro não é absolutamente minha representação; é o caminho do infinito que, essencialmente, me escapa (MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 6).

A alteridade só é possível a partir do eu. É graças a responsabilidade pelo outro que o eu, rompe as barreiras de si, reconhecendo o outro em sua alteridade. A necessidade da alteridade se dá, justamente por ser um desafio para a liberdade, onde a alteridade se configura como uma inquietude da pós-modernidade, ali onde há pobreza de questionamentos e crise de identidade. A alteridade é um chamado contra as estruturas que excluem a valorização da diversidade. Ao considerar a alteridade do outro, se reconhece que o outro existente e é diferente do eu,

Outrem, como outrem, não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto sou o forte; ele é o pobre; ele é “a viúva e o órfão”. [...] Ou então, ele é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso. O essencial é que ele tem esta qualidade em virtude de sua própria alteridade (LÉVINAS, 1988, p. 113).

A alteridade do outro é a sua qualidade, conforme o pensamento de Lévinas, ao apontar que o outro não é um *alter ego*<sup>14</sup>, mas um *alter do ego*, isso significa que,

o outro não é a encarnação de Deus, mas precisamente por seu rosto, no qual está desencarnado, a manifestação da majestade em que Deus se revela. Relacionando-se com o outro sem correlação, amando o próximo por pura gratuidade, vivendo a responsabilidade pelos outros, sem a preocupação da reciprocidade, o sujeito não só é outro, mas também atinge o “o outro de si”, o para além do seu mundo, e nesse espaço para além do pensado e do dito deixa-se alcançar pelo advento do Outro, não como objeto morto, mas como Deus vivo, [...], como vida de Deus (FORTE, 2010, p. 115).

O outro é um mistério ininterrupto que escapa a toda possibilidade de redução à igualdade, é a “descoberta da transcendência ética, do movimento pelo qual o

---

<sup>14</sup> Alter (outro) e ego (eu) – expressão com origem no latim, cujo significado literal é o “outro eu”, como outra personalidade de uma mesma pessoa.

eu existe verdadeiramente, enquanto alcançado pelo olhar do semblante dos outros [...]” (FORTE, 2006, p. 10). A alteridade do outro não pode ser capturada, ela é irrevogável, possui-la significa prender a sua singularidade. Conforme Abbagnano, alteridade vem do latim, *Alteritas*:

Ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro. A alteridade é um conceito mais restrito do que diversidade e mais extenso do que diferença. A diversidade pode ser também puramente numérica, não assim a Alteridade. (cf. ARISTÓTELES, *Met.*, IV,9,1. 018 a 12). Por outro lado, a diferença implica sempre a determinação da diversidade [...], enquanto a Alteridade não implica. Aristóteles considerou que a distinção de um gênero em várias espécies e a diferença dessas espécies na unidade de um gênero implica uma alteridade inerente ao próprio gênero: isto é, uma alteridade que diferencia o gênero e o torna intrinsecamente diverso (*Met.*, X, 8,1.058 A 4ss) (ABBAGNANO, 2007, p. 34,35).

Forte propõe uma teologia em que o dogma seja estimulado pela ética e da mesma forma seja estimulador dela, assim que ele introduz o tema da alteridade para o desenvolvimento de um ser humano mais solidário. A partir de uma nova intensidade e riqueza de sentido do desenvolvimento de relações éticas que estimulem a alteridade. Dessa forma, no relacionar-se com o outro, amando-o e responsabilizando-se por ele por pura gratuidade, sem a preocupação da reciprocidade, o eu atinge o “outro de si”, e assim se deixa alcançar pelo advento do Outro (FORTE, 2002, p. 16).

Como já foi visto ao longo do trabalho o outro é uma preocupação do pensar para Forte,

hoje, o outro é a questão do pensamento: e por isso, a ideia de revelação, negada ou afirmada como lugar da irrupção da alteridade, está no centro e no âmago de uma ‘teorese’ que se queira responsável, em face do tempo, por conduzir ao conceito (FORTE, 2002, p. 16).

A questão do presente para Forte, é o reconhecimento e o acolhimento da alteridade do outro, a partir da abertura ao Absoluto na redescoberta do Outro, através da sua dimensão transcendente, levar todos a Deus. A percepção da alteridade do outro é o traço mais relevante da condição humana, pois torna possível o encontro do êxodo de si com a experiência do totalmente Outro, no desafio de viver. Forte situa o outro na história, na procura por um novo

protagonismo que tem como via a comunhão e a fraternidade, experimentadas na relação de comunidade que vive a Trindade. Uma Igreja comunhão, voltada para a dimensão do outro é para o teólogo,

[...] a igreja comunidade habitável, acolhedora, atraente, onde nos sintamos todos acolhidos, respeitados, pessoalmente reconciliados na caridade. O mundo saído do naufrágio dos totalitarismos ideológicos tem necessidade como nunca dessa caridade concreta, discreta e solidária, que sabe fazer-se companhia na vida e sabe construir a vida em comunhão (FORTE, 2003, p. 139).

O acolhimento do outro para Forte sempre pressupõe uma originalidade e uma alteridade, trata-se de uma convocação para romper com as barreiras, quebrar preconceitos e abraçar o desafio de abertura ao ir ao encontro do outro. A alteridade é uma exigência ética de existir uns para com os outros, portanto o outro deve ser acolhido na pureza de sua alteridade, no advento do seu próprio dom e na originalidade do seu oferecer-se e por isso a necessidade da alteridade é tão cara para o teólogo.

### 2.3.2 O rosto do outro como alteridade

A expressão rosto do outro, é originária da obra de Lévinas, possui um amplo sentido, passa pela vida interior, que só pode ser acolhida ou recebida. Conforme o autor, não compete ao eu descrever esta vida interior, mas acolhê-lo. É ali que ocorre a ruptura com a filosofia do todo e começa o ponto nevrálgico da filosofia de Lévinas que propõe uma filosofia da pluralidade. Para o autor o conceito de plural se levado às últimas consequências conduz à ideia de Infinito. Lévinas em *Totalidade e Infinito*, conceitua o termo rosto:

o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do outro de mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *Kath'autó*: exprime-se. O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma expressão (LÉVINAS, 2008, p. 38).

Segundo Lévinas o ser humano possui uma saudade que não se extingue, do rosto de um Outro, que acolha as dores, que se possa confiar sem reservas, tem um lugar seguro onde possa repousar as inseguranças, o cansaço, as lágrimas, “onde o sujeito sai do encarceramento de si, rompe a totalidade ilusória de seu mundo e aceita tornar-se refém do outro” (FORTE, 2010, p. 114). O rosto do outro não é um prolongamento do eu, caracteriza-se pela diferença e sua alteridade que ultrapassa o conhecido, e provoca no eu uma ética da responsabilidade que permite superar o imperialismo da subjetividade totalizante, e abrir o eu para uma experiência com a alteridade do outro. Dessa forma,

doando-se ao outro a ponto de se tornar refém, o eu realiza também a abertura mais profunda de si mesmo, para a qual ele é desde sua origem convidado. É perdendo-se para o outro que o homem se reencontra; é ganhando o mundo inteiro que o homem se perde. “Quem salvar sua própria vida, perdê-la-á; quem – por amor dos outros – perder sua própria vida, salvá-la-á para a vida eterna” (FORTE, 1995, p. 230).

Para Forte o outro é questão do pensar, pois é sinônimo de uma alteridade incapturável, que leva o humano ao êxodo sem retorno de si, onde o “outro é vestígio do Outro” (FORTE, 1991, p. 23). É através do rosto do outro que os traços do Outro se deixam reconhecer e assim cada humano é convocado a sair de si rumo aos outros, rumo ao Mistério último (FORTE, 2002, p. 12). A descoberta do rosto do outro é uma tentativa de buscar o sentido perdido, típico da pós-modernidade, assim Forte assume algumas expressões dessa busca de sentido perdido:

em primeiro lugar a redescoberta do outro. O rosto dos outros, em sua nudez, em sua concretude, no simples por- se de seu olhar, é a medida para a falta de fundamento de todas as pretensões totalizantes do eu: ‘A partir da experiência da totalidade, pode-se passar a uma situação na qual a totalidade se despedaça, pois essa situação condiciona a própria totalidade. Essa situação é o lugar da exterioridade ou da transcendência no rosto dos outros (LÉVINAS, 2008, p. 11-12).

O conceito de totalidade é conforme Lévinas, uma “pretensão filosófica errada do ocidente de atingir o saber absoluto, que tende a reduzir o outro ao Mesmo, expressão de domínio” (MARTINS; LEPAGNEUR, 2014, p. 7). Nesta redução a relação se constitui sempre de domínio e violência, onde o outro é o “eu mesmo”,

é a “mesmidade”, se caracterizando como uma face violenta, classificada como guerra, pelo fato de que nesta realidade, a identidade da pessoa é eliminada, não havendo espaço para a alteridade (MARTINS; LEPAGNEUR, 2014, p. 6). Lévinas passou pela experiência da guerra, então ao ressaltar que a face violenta da ontologia, manifestada na guerra, ele fala da sua própria história como prisioneiro, ao se deparar com o pensamento totalitário e de dominação que ele define como, a ontologia do poder.

A concepção de ontologia de Lévinas, foge do intelectualismo clássico perpetuado apenas à uma ideia de existência, propõe resistência as estruturas já estabelecidas pelo pensamento do ocidente, e faz um convite para enxergar a relação com o ser de uma maneira. Ele entende que a nova ontologia se caracteriza na identificação com a vida:

a identificação da compreensão do ser com a plenitude da existência concreta corre o risco, em primeiro lugar, de afogar a ontologia na existência. Esta filosofia da existência, que Heidegger recusa por sua conta, não é mais que a contrapartida – mas inevitável – de sua concepção da ontologia. [...]. Quando filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia, porque ela é vida, ou se preza a vida, porque ela é filosofia. A contribuição essencial da nova ontologia pode aparecer na sua oposição ao intelectualismo clássico [...]. Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo (LÉVINAS, 1997, p. 23).

Forte destaca que o comportamento humano ultrapassa uma atitude teórica, mas faz-se necessário observar a condição do outro, e a partir do eu propor uma aproximação com o outro. E assim, Forte destaca a relação de uns aos outros até chegar na transcendência do um-para-o-outro, que é a exterioridade, e através da exterioridade do outro o eu se abre à relação. No rosto do outro a manifestação da exterioridade se completa, é ali que a transcendência provoca o eu para o êxodo sem retorno em direção ao outro. Êxodo que se completa no infinito do outro. “O rosto do outro é caminho para a “origem sem origem e fim sem fim [...] para o não dedutível de tudo o que é disponível e não redutível a tudo o que é conhecido, o totalmente outro (FORTE, 1991, p. 23).

### 2.3.3 Princípio de Alteridade e Fraternidade

Para Forte o princípio de alteridade e de fraternidade exigem fé e testemunho para proclamar que o Reino de Deus se faz presente no humano. Tal princípio propõe uma profunda reflexão sobre o reconhecimento do outro e o sentimento de pertencimento. É nessa dialética que caminha Forte, envolvido pelo amor da Trindade, que são três, mas também são um, o individualismo é superado e uma nova comunidade é construída, a partir da experiência do amor que é alteridade vivido na comunidade.

Para o teólogo a alteridade representa um lugar de encontro, que se apresenta no reconhecimento do rosto do outro, respeitando assim sua diferença. Forte desenvolve o seu princípio de alteridade baseado no pensamento de Lévinas, que por sua vez desemboca na *Fratelli Tutti*, de Francisco, que deseja uma nova humanidade que se baseia em uma ética da responsabilidade e da fraternidade universal. Para Francisco, a fraternidade universal “é fazer-se presente a quem precisa de ajuda, independentemente de fazer parte do próprio círculo de pertença” (FT, 81). [...] ou de seu contexto cultural ou geográfico, seja capaz de sonhar o sonho de Deus, acolhendo assim os apelos do rosto do outro. Como descreve Francisco:

entrego esta encíclica social como humilde contribuição para a reflexão, a fim de que, perante as várias formas atuais de eliminar ou ignorar os outros, sejamos capazes de reagir com um novo sonho de fraternidade e amizade social que não se limite a palavras. Embora a tenha escrito a partir das minhas convicções cristãs, que me animam e nutrem, procurei fazê-lo de tal maneira que a reflexão se abra ao diálogo com todas as pessoas de boa vontade (FT, 6).

Um novo sonho de fraternidade e amizade social parte da compreensão original do ser humano, que o afirma como um ser relacional e abre-o para novas maneiras de pensar a ética. Uma nova maneira de pensar a ética: a partir das relações humanas, no relacionamento mútuo com o outro que é diferente. Dessa forma, pensar em uma responsabilidade ética é reconhecer e respeitar a exterioridade do outro.

Para Lévinas, a alteridade do outro é o fundamento do discurso ético, em que abre espaço à responsabilidade e solidariedade para com todos os humanos.

Forte partilha da mesma forma de pensar a alteridade, como um lugar de encontro. Para o teólogo, a alteridade se apresenta em três distintas formas: maravilha, agonia e ética (FORTE, 2002, p. 66). Na maravilha a alteridade do outro se apresenta forte e pura, ela “nasce do impacto do outro”, de sua presença e de sua ausência inquietante (FORTE, 2002, p. 66-67). É ali que, pode-se experimentar o outro, sem possuí-lo, através de uma escuta intelectual, mas também pela oração, porque é advinda do alto pelo Outro. Conforme ele explica:

a maravilha, que é ao mesmo tempo estupor e temor, é a paixão do filósofo [...]; A maravilha é saber que não se possui o outro de parte de um pensamento que se sabe autotranscedência para o outro – [...], “transgressão” de quem não se acomoda numa posse tranquila, mas se deixa atingir e provocar pelo Outro. [...] Quem realmente pensa sabe que tem de se haver com o “novum”, o desconhecido, com a pura e forte alteridade do Outro (FORTE, 2002, p. 67).

Para Forte a agonia é a segunda forma distinta da alteridade. Para o autor, agonia é uma inquietude, é lutar e viver o limite em si, de forma a experimentar a alteridade até o fim. Esse movimento não existe apenas num mero existir na presença do outro, mas com o outro, intensamente com fadiga, paixão e agonia. Para Forte, a Agonia é,

a outra face da experiência da alteridade: se o outro é outro, a relação com o Outro é [...], luta. Agonia é experimentar a alteridade até o fim, teórica e existencialmente; é viver em si o limite. É essa a razão especulativa mais profunda da presença da fé e da não-crença de alguns de nós, porque todos, no momento em que somos não-negligentes no pensar e pensamos até o fundo a alteridade do outro e tentamos abrir-nos a suas surpresas e a seu advento, vivemos a luta, a inquietude dessa alteridade inaferrável (FORTE, 2002, p. 68).

E por último a ética, é através dela que o humano busca nova intensidade e sentido, a partir do desenvolvimento de relações éticas. A ética como experiência da alteridade, configura um existir não apenas diante do outro e com o Outro, mas também, um existir para os outros (FORTE, 2002, p. 68). Em continuidade com o pensamento de Lévinas, Forte encaminha as questões éticas como possibilidade de encontro com o outro. O outro em sua alteridade é condição

necessária para a construção de uma ética do existir, do viver e do morrer humano (FORTE, 2010, p. 9). É questão do pensamento,

quem quer que viva a inquietude do pós-moderno, suspenso entre a decepção da ideologia e o fascínio do niilismo, entre a busca de sentido e a abertura à pronuncialidade do Nome, como guardião do sentido, encontra-se diante da questão do outro e de sua possível irrupção e, portanto, do problema da revelação como questão filosófica e teológica prioritária de nosso presente (FORTE, 2010, p. 8).

Forte apresenta a ética como práxis e costume e por outro lado como Morada e Pátria, indicando que “não é possível construir a práxis se não tem morada, da mesma forma que é impossível fazer verdadeiras escolhas, sem um horizonte e uma pátria sobre os quais estabelecê-las” (FORTE, 2010, p. 9). E desse modo, a ética é, para ele:

responsabilidade rumo a práxis, o âmbito sucessivo onde emerge o desafio do advento da verdade para filósofos e teólogos: a ética não é só existir diante do Outro e com o Outro, mas também existir para os outros e com os outros. A ética é a explosão da unidade original e absoluta do eu, a abertura para o além do sujeito, o lugar do testemunho [...] (FORTE, 2018, p. 101).

A percepção do Outro, alinhado aos vestígios que por Ele são deixados pode conduzir o humano a um lugar imprescindível para o encontro, tornando possível a partir do lugar do testemunho, o encontro do êxodo de si com a experiência do Totalmente Outro. A partir de tal conhecimento do outro, da sua própria alteridade, encaminha a ideia do advento, podendo situar o outro na história, pela via da fraternidade. É através do princípio da alteridade e das consequências que ela tem para a fundação da ética, diante da parábola da modernidade, que o humano é impelido a uma busca para o rosto do outro, onde a humanidade encontra o caminho para a fraternidade, e onde a exigência da fé não cessará de sustentar o esforço de amar, e de viver uma comunhão baseada na comunhão dos Três, que são Um.

### **III – COMUNHÃO: ÍCONE DA TRINDADE**

A relação que vigora entre Pai, Filho e Espírito Santo é a comunhão. A partir da união das três Pessoas divinas, é expresso o dinamismo infinito da relação da Trindade. Deus não é a solidão de uma Pessoa, mas a comunhão de amor entre três divinas Pessoas (BOFF, 2014, p.194). Tal comunhão se espalhou, fazendo com que o ser humano esteja em comunhão com Deus e uns com os outros. A experiência da comunhão do humano com o Divino no evento da revelação livre e gratuita de Deus, acontece mediante uma autocomunicação. Conforme Forte, a Trindade representa o maior e perfeito exemplo de relação existente entre Pessoas divinas e distintas, que se relacionam em harmonia, paz e respeito, numa relação baseada no amor, ali “a história divina do amor, que é a Trindade, pode, neste sentido, ser proposta à humana labuta do viver, como capaz de aclarar o caminho, de sustentar a marcha, de comunicar a esperança” (FORTE, 1987, p. 6).

#### **3.1 A comunhão como imagem da Trindade**

A Trindade está mutuamente relacionada, é o lugar onde a comunhão existente entre os distintos Três, reside. Como argumenta Boff,

comunhão significa comum-união (communio). Somente entre Pessoas pode haver união, porque elas intrinsecamente se abrem umas às outras, existem com as outras e são umas pelas outras. Pai, Filho e Espírito Santo vivem em comunidade por causa da comunhão. A comunhão é expressão do amor e da vida. Vida e amor, por sua própria natureza, são dinâmicos e transbordantes. Sob o nome de Deus devemos entender, portanto, sempre a Tri-unidade, a Trindade como união do Pai, do Filho e do Espírito Santo (BOFF, 2014, p. 17-18).

Forte compreende a comunhão entre os seres humanos, a partir de um Encontro. Para ele, o Encontro é o lugar onde a totalidade do eu, tem a possibilidade de libertação da própria prisão, é onde a barreira para o outro é quebrada, deixando-se atingir sem se deixar capturar. O Encontro é tornado possível pela ação do Espírito Santo. Como afirma o teólogo:

O Espírito Santo é, portanto, certa espécie de inefável comunhão do Pai e do Filho [...]; distinto de ambos enquanto procede de um e do outro como comunhão de ambos, como nexos ou vínculos do seu amar-se recíproco, amor do Amado e do Amante, não confundível com a essência divina que é amor, porque ele é amor *personificado* que jorra da reciprocidade de relações do Pai e do Filho, o *nós* personificado da comunhão divina, o Espírito Santo é adorado e glorificado juntamente com ambos, porque é Deus como eles, no mesmo plano de ser divino no eterno evento do amor (FORTE, 1995, p. 202).

O Encontro é um evento historicamente realizado pela ação do Espírito Santo, “é celebração da aliança, autodestinação de Deus ao homem, a que corresponde – mesmo em maneira assimétrica – a ativa autodestinação humana ao Deus vivo” (FORTE, 1995, p. 70). A Trindade é o encontro de amor eterno das Pessoas divinas, que distintas umas das outras, mas unas no amor, saem de si e vão ao encontro umas das outras.

### 3.1.1 Trindade, comunhão e alteridade

De acordo com Forte, a ideia da comunhão se pauta na relação baseada no exemplo da Trindade. Ele situa a alteridade do outro na história a partir de um novo protagonismo que tem como via a comunhão, principalmente com os empobrecidos. Dessa forma, traz luz para o assunto da unidade através da Igreja, que para o autor é ícone da Trindade. Assim, propõe Forte:

querer ser Igreja, [...] é tornar-se a Igreja comunidade habitável, acolhedora, atraente, onde nos sintamos todos acolhidos, respeitados, pessoalmente reconciliados na caridade. O mundo saído do naufrágio dos totalitarismos ideológicos tem necessidade como nunca dessa caridade concreta, discreta e solidária, que sabe fazer-se companhia na vida e sabe construir a via em comunhão (FORTE, 2003, p. 139).

Para o autor, a Igreja orienta-se para a Trindade, dessa forma por intermédio de Cristo, o homem torna-se participante da comunhão divina. Na Trindade, a relação de unidade e alteridade é chamada de Pericórese, e por meio dela se constrói a unidade entre as pessoas divinas, que são parâmetro para o relacionamento de uns para com os outros. Como afirma Boff,

a fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo, isto é, na Trindade, vem ao encontro destas indagações. Na experiência do Mistério há sim a diversidade (o Pai, o Filho e o Espírito Santo) e ao mesmo tempo a união desta diversidade, mediante a comunhão dos diversos, pela qual, Eles estão uns nos outros, com os outros, pelos outros e para os outros. A Trindade não é excogitada para responder à problemática humana. Ela é revelação de Deus, assim como é, como Pai, Filho e Espírito Santo em eterna correlação, interpenetração, amor e comunhão, com o que são um só Deus. Porque Deus é trino significa a união da diversidade (BOFF, 2014, p. 15).

A exemplo da comunhão existente na Trindade, a alteridade do rosto do outro, direciona o eu para um Encontro, para uma relação. A Trindade é o melhor exemplo de relação entre pessoas, que se distingue na figura de três, mas convivem numa condição plena de harmonia, amor e respeito pelas diferenças. O Pai é a fonte e a origem da vida divina, Ele ama desde sempre e para sempre, é o eterno Amante, caracterizado pela gratuidade do amor. O Filho é a receptividade do amor, acolhida, gratidão infinita, porém se distingue do Pai: o Filho é o Outro no amor (FORTE, 2003, p. 96). É através da receptividade do Filho que a criatura pode receber o dom do ser e do existir no amor. Já o Espírito Santo é o que une o gerado ao gerador, esclarecendo que a distinção existente não é separação. É a garantia que a unidade é mais poderosa que as diferenças. O Espírito Santo é a comunhão do Amante e do Amado, que também é a comunhão do Amante com todas as criaturas, com seus sofrimentos (FORTE, 2003, p. 97).

A alteridade do Amante e do Amado se abrem pela ação do Espírito, é a partir dessa perspectiva que surge a ideia de que “o Espírito procede do Pai e do Filho, ou seja, do diálogo eterno do amor de ambos, do face a face de ambos, que é reciprocidade no dom, gratuidade e gratidão, expansividade e acolhimento recíproco” (FORTE, 1995, p. 203). É através da Trindade que o amor pressupõe e cria a unicidade, pois ela não consiste apenas na união de Três Pessoas que se diferem umas das outras, mas de Pessoas que se fizeram diferentes por amor de umas pelas outras.

### 3.1.2 Pessoa humana: imagem da comunhão trinitária

Forte entende a pessoa humana como imagem da comunhão existente na Trindade. Dá Trindade procede um modelo de comunhão para toda a humanidade. O homem é a “imagem de Deus”, declara Forte,

a criatura humana reflete em si, antes de tudo, a exuberância própria do Pai na vida eterna e no ato criador: ela é capaz de começar a amar por meio de decisão consciente e livre; ela pode tornar-se sujeito e protagonista da sua própria história, mediante atos dos quais assume a iniciativa e a responsabilidade; ela pode realizar escolhas gratuitas, motivadas por nenhuma outra coisa, a não ser sua própria vontade e sua própria inteligência (FORTE, 1995, p. 338).

Para o autor, a pessoa humana “é senhor do espaço e protagonista do tempo, corporeidade que revela ou oculta às profundezas da alma – espírito que se exprime, está unido e se comunica na linguagem do corpo” (FORTE, 1995, p. 338). A pessoa humana é imagem de Deus, e conforme Forte, é ao mesmo tempo,

a quênose do esplendor e o esplendor da quênose da Trindade criadora. Essa é a ideia veiculada pela doutrina tradicional arraigada nos fundamentos do testemunho bíblico (cf. Gn 1,26s; 5,1; 9,6; [...]) do homem como “imagem de Deus” (FORTE, 1995, p. 338).

Forte explica por que a pessoa humana é a Quênose do esplendor e o esplendor da Quênose da Trindade. Para ele, ao ser receptiva e acolhedora, a pessoa junta o esplendor à Quênose do Filho. O esplendor enquanto é o reflexo do acolhimento do amor eterno; “a Quênose, enquanto este evento pessoal da gratidão é significado pela pobreza e determinação de ato marcado pelas coordenadas do espaço”, como explica o teólogo:

Quênose do esplendor e esplendor da Quênose, a receptividade é corporeidade plasmada pela gratidão do coração e é, também, interioridade que do seu interior reveste e qualifica o gesto de acolhimento: é espaço habitado pelo tempo do consentimento e, também, tempo expresso na concretização da palavra e do rosto, capacidade de se deixar abraçar e habitar pelo outro nas dimensões da exterioridade e do mundo interior (FORTE, 1995, p. 340,341).

A pessoa humana é para Forte imagem da comunhão trinitária, pois reflete em si, o amor do Pai na vida eterna e no ato da criação, assim é capaz de amar, porque recebe do Pai a capacidade de ser no tempo, fonte de amor. Sendo amor, é capaz de amar e convocada a dar amor, por terem sido amadas primeiro (1 Jo 4,19). Em segundo lugar é capaz de amar porque através do Filho, o eterno Amado, tornam-se capazes de receber amor, refletem a receptividade eterna do Filho,

o homem é capaz de receber amor com gratidão, deixar-se conquistar e modificar pelo outro, ser ele próprio habitáculo da dádiva, sem por isso perder sua própria identidade. Não são apenas a individualidade e a singularidade absoluta que constituem o homem como pessoa, mas também sua capacidade de se tornar tudo para todos, hospedando o que lhe é diverso no conhecimento e no amor, o seu ser racional, que lhe permite “compreender” o outro e acolhê-lo no respeito da sua alteridade (FORTE, 1995, p. 339,340).

Para Forte, o acolhimento deve ser acolhido no coração, mas exteriorizado através de gestos, da comunicação, da hospitalidade. Para o autor, “o olhar revela a visão interior que acolhe ou rejeita; o rosto deixa transparecer o espírito que se abre ou se fecha à chegada do outro” (FORTE, 1995, p. 340).

Forte acrescenta que da mesma forma que a Trindade é comunhão, a Pessoa humana é uma unidade viva de relações dinâmicas (BUROCCHI, 2018, p. 72). No que diz respeito as relações, Forte acrescenta que as Pessoas divinas e a Pessoa humana possuem diferenças, enquanto a Pessoa humana é solidão que busca comunhão no amor, as Pessoas divinas são unidade de amor, que se diferenciam nas relações e que se unem novamente no Amor essencial, como o próprio autor afirma:

a pessoa divina é unidade do amor essencial, que se distingue nas relações de amor e se reunifica nas relações e no amor essencial, a pessoa humana é distinção, individualidade subsistente, que tende à unidade através das relações de amor. Deus é unidade que se torna eternamente ela mesma no amor; o homem é solidão que tende profundamente à comunhão. Eis porque só na participação na vida trinitária, possibilitada pela missão do Filho e do Espírito, pode o homem verdadeiramente realizar-se e realizar também a família humana (FORTE, 1987, p. 152).

Na teologia de Forte a visão cristã da Pessoa humana, vista à imagem de Deus, é trinitária. É a compreensão que fundamenta toda a sua reflexão ética, a Pessoa humana como imagem e semelhança divina interpretados na perspectiva da aliança. Dessa forma, para o teólogo:

a Pessoa humana, é o outro protagonista da aliança, o interlocutor possível, a alteridade com relacionamento, capaz de aceitar ou rejeitar; é a exterioridade do mundo criado em relação a Deus, com suas reservas de interioridade e, portanto, com sua aptidão para o consentimento hospitaleiro e para a comunhão com o Criador (BUROCCHI, 2018, p. 179).

Sendo o outro protagonista da aliança, “a Pessoa humana reflete a receptividade do Filho, onde a hospitalidade aceita o ato criador. Por terem sido amadas, estruturadas no ato criador à imagem e semelhança da Trindade, a Pessoa humana vive na unidade profunda do seu ser, a liberdade do sujeito livre e consciente de sua história, assumindo a posição de fronteira, que alia a autonomia da criação diante do Criador, tornada visível pela exterioridade dos corpos (FORTE, 1995, p. 342, 343).

### 3.1.3 A comunhão entre homens e mulheres

Viver em comunhão é viver a exemplo da Trindade, onde a comunhão revelada é expressa na reciprocidade. Forte esclarece o termo comunhão, afirmando que comunhão é “ser com, é construir com as outras pessoas uma relação de reciprocidade e solidariedade” (BUROCCHI, 2018, p. 225). Essa relação se concretiza na comunidade, onde cada um descobre a responsabilidade pelo outro e o pertencimento de uns pelos outros.

Forte entende a comunhão como a dimensão constitutiva do ser que se relaciona e se expressa. Dessa forma, tendo a Trindade como modelo, ele afirma:

a comunidade dos homens, apresentada pela tradição cristã, mais que uma simples soma de pessoas, é uma realidade transcendente: é a comunidade dos Amados, pois todos são filhos do mesmo Pai. Se o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus que é Trindade, relação amorosa de pessoas distintas, a vida do ser humano não deve ser diferente [...]. O ser humano, portanto, é feito para a vida comunitária que

se apresenta como a possibilidade da realização de sua vocação mais profunda (BUROCCHI, 2018, p. 226).

Da Trindade provém o modelo de vida de comunhão para toda a humanidade. Feito para a vida comunitária, o ser humano que é imagem da Trindade, segue para um modelo de convivência, unidas no amor, num relacionar-se por livre gratuidade, a comunhão. Para Forte a comunhão é a boa notícia para a solidão e a falta de sentido (FORTE, 2018, p. 40). Como ele afirma,

[...] se trata de um esforço difuso de encontrar sentido de viver e de viver em comunhão, além do naufrágio, de reconhecer um horizonte último para nele dimensionar o caminho de tudo aquilo que for secundário [...]. É possível reconhecer que a face do outro, em sua nudez e concretude, simplesmente o seu olhar, é a medida da falta de fundamentamento para todas as pretensões totalitárias do eu (FORTE, 2018, p. 163).

A exemplo da Trindade, o ser humano descobre a sua necessidade de amar uns aos outros, pois é um ser de comunhão. “O Espírito Santo imprime na criatura humana o reflexo daquilo que Ele é no mistério de Deus. Na humanidade, Ele faz brotar a união entre as pessoas” (FORTE, 1987, p. 172). Pela comunhão eterna entre as Três Pessoas Divinas, percebe-se a vida que circula em forma de união infinita, como afirma João, o apóstolo: “Que todos sejam um como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, para que eles estejam em nós e o mundo creia que Tu me enviaste” (cf. Jo 17,21).

Forte entende que a criação pertence à ordem do amor, “é ato puro do Amor divino, motivado pela irradiação difusiva do bem, que é ele mesmo” (BUROCCHI, 2018, p. 171). O amor de Deus é a causa vital de toda a criação, assim, Forte afirma que o,

dinamismo das relações divinas, que relaciona cada um dos Três aos outros na unidade e na distinção, consagra o ato da criação, estabelecendo a iniciativa criadora do Pai, ligada especificamente à geração do Filho, Palavra eterna, e à processão do Espírito, o Encontro personificado, eternamente fecundo e doador da vida (BUROCCHI, 2018, p. 172).

Ao apontar a iniciativa criadora do Pai por meio da mediação universal do Filho, o autor quer dizer que, a Trindade produz o mundo do nada por puro amor, e o

faz existir no 'espaço' transcendente da comunhão eterna (BUROCCHI, 2018, p. 174). Neste sentido, Forte posiciona o ato da criação na comunicação intra-trinitária e no seu dinamismo livre e gratuito, numa decisão de amor tomada mediante o diálogo entre os Três, como afirma o teólogo,

façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança (Gn 1,26). Solidário com a criação, o homem – distinto do Criador, criatura entre as criaturas – é o interlocutor o Deus vivo, a criatura do relacionamento por excelência, feita para a reciprocidade (“homem e mulher ele os criou”: v. 27) com vistas à união geradora dos dois. A imagem e semelhança divina devem, portanto, ser interpretadas dentro do horizonte da aliança [...] (FORTE, 1995, p. 289).

Portanto, homem e mulher foram criados por amor, para a comunhão, por pura gratuidade, “plenitude de caridade que transborda só pela alegria de amar, origem silenciosa e fecunda [...]. Reconhecer isso é reconhecer que o último motivo da existência do mundo é o amor misterioso, eterno e gratuito” (FORTE, 1995, p. 316).

### **3.2 Kathos, Allélon: a configuração de uma Igreja como Ágape**

À luz do evento pascal, a humanidade conheceu a presença trinitária de Deus na história eterna do amor, através da missão do Filho e do Espírito Santo. Tudo que existe tem origem na Trindade, e toda criação traz em si a sua marca. Para Forte, “o ser é, no mais profundo amor, e o ser humano é feito para amar” (FORTE, 2013, p. 19). Como o próprio autor afirma:

tal como o amor divino é motivado somente pela alegria irradiante de amar, assim também a caridade do discípulo é tanto mais verdadeira e digna de crédito quando rejeita o cálculo e o interesse egoístico e se efetua sem reserva no êxodo de si sem retorno. A caridade é paciente, a caridade é benigna, não é invejosa; a caridade não é orgulhosa, não se ensoberbece, não é descortês, não é interesseira, não se irrita, não guarda rancor; não se alegra com a injustiça, mas se compraz com a verdade (cf. I Co 13,4-6) (FORTE, 2003a, p. 114).

O amor que se doa na pura gratuidade, abre possibilidades ao servo solidário para tornar-se livre para viver o amor e fazer a experiência da comunhão. Para Forte,

nesse irradiar-se do amor, origem e alimento da vida, há uma proveniência, uma vinda e um futuro: a proveniência é a gratuidade, o sair de si na pura generosidade do dom, pela única alegria de amar (FORTE, 2012, p.54).

No percurso da vida o amor é êxodo sem retorno, oferta radical de si; o amor é advento sem saudade, acolhimento radical do outro. O acolhimento está intimamente ligado à revelação de Deus através do Êxodo de Jesus, o abandonado da cruz. Jesus no Êxodo de si expressa o amor da Trindade pela humanidade, que se renova na comunhão de uns para com os outros. Na teologia de Forte, a Trindade é compreendida como Origem<sup>15</sup>, Seio e Pátria<sup>16</sup> de um amor que não se pode medir. A vida em perspectiva trinitária, é para o teólogo a expressão de amor do Pai pelo Filho, consolidada pelo Espírito Santo, no evento pascal e inclui toda a criação. A criação será transformada em “Pátria”, morada do amor, esse evento remete a todos à parusia<sup>17</sup>. A manifestação de Cristo em glória, encontra a antecipação no mundo presente onde o amor encontra espaço de acolhida, e ali no amor, o ser humano é capaz de amar o próximo. Como afirma Forte,

somente a alma amada por Deus pode acolher o mandamento do amor ao próximo até o seu cumprimento. Envolvido pelo amor eterno e acolhido na história trinitária do amor, o homem pode, por sua vez, construir histórias de amor nos humildes dias de sua vida [...] (FORTE, 1999/4, p. 40).

---

<sup>15</sup> Ao referir-se à origem, coloca-se como raiz no centro do universo e da espiritualidade. O verbo que saiu do Silêncio para armar sua tenda no meio de nós. A ideia de seio vista como seiva que alimenta a fé na aliança de amor sob o impulso do Espírito.

<sup>16</sup> O termo “pátria”, utilizado por Bruno Forte, remete à obra de Ernst Bloch *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1978. O autor faz referência à consumação escatológica que acontece na “pátria de identidade”, na qual acontece a superação do sofrimento e da injustiça, frutos da alienação humana. Para Bloch, essa “pátria” evoca a solidariedade como característica marcante. Moltmann, posteriormente, compreende “pátria” como acontecimento escatológico, a “pátria trinitária” (Cf. BRUSTOLIN, 2001. *Quando Cristo Vem...* p. 109).

<sup>17</sup> O termo grego parousia quer dizer simplesmente ‘presença’. Na época helenística, entretanto, ele tomou o sentido técnico de visita de um príncipe ou de manifestação de um deus. Uma visita imperial numa cidade provincial era um evento considerável... No Novo Testamento, parusia é um termo técnico para designar a manifestação de Cristo em glória. (COLLINS, John J. Parusia. In: LACOSTE, 2004, Dicionário Crítico de Teologia, p.1345-1346).

Forte, fundamenta-se no Novo Testamento, sobretudo no livro de João, fazendo uso da conjunção comparativa *Kathós*, que significa “como” para indicar o tipo de relação existente entre Ele (Jesus) e os seus. Os textos de João 15,12 e Jo 17,21: “Amai-vos uns aos outros *como* eu vos amei” e “Que eles sejam um, Pai, *como* tu estás em mim e eu em ti. Que eles também estejam em nós, para que o mundo creia que Tu me enviaste”, apontam para o significado do termo “*kathós*”, que fala da realidade da comunhão:

“*Kathós*”, que indica uma relação simultaneamente causal, exemplar e final, mostrando na Trindade a fonte, o modelo e a meta da comunhão com os discípulos de Jesus, que é a Igreja. À luz de “*Kathós*” se pode, pois afirmar que a Igreja vem do amor da Trindade, ela é a imagem da comunhão trinitária e, na sua peregrinação terrena, ela se encaminha para a Trindade (FORTE, 2005, p. 120).

Para o teólogo, os textos com *Kathós*, usados no livro de João, declaram uma correspondência ontológica entre as Pessoas divinas e a comunidade cristã, e convergem para um mandamento: “Amai-vos uns aos outros assim como eu vos tenho amado” (Jo 15,12; cf.13,34); ou: “Que eles sejam um assim como nós somos um” (Jo 17,21.22) (FORTE, 2018, p. 142). Como afirma o teólogo,

A fórmula mais comum, através da qual João dá expressão à realidade escatológica da Igreja, é a simples conjunção “como” (*Kathós*). Ela não só estabelece uma ligação de semelhança entre Cristo e os seus discípulos, mas também indica que o que está em Deus deve também estar com aqueles que lhe pertencem (FORTE, 2018, p. 142).

A conjunção comparativa *Kathós*, “como”, usada no quarto Evangelho, e repetida pelo próprio Cristo, é a indicação do tipo de relação existente entre Ele e a Trindade, também, a relação entre os seus discípulos. “Este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros assim *como* eu vos amei” (cf. Jo 15,12). “Meu Pai, que eles estejam em nós, assim *como* tu estás em mim e eu em ti” (cf. Jo 17,21). Os versos mostram a grandeza do significado da palavra “*kathós*”, que indica uma relação de alteridade, apresentando a Trindade como o modelo da comunhão, que os discípulos de Jesus, deveriam experimentar. Forte reflete sobre o sentido da palavra “*Kathós*” com referência à relação existente entre a Trindade e a Igreja: “A Igreja vem da Trindade, do amor que

liga o Pai e o Filho no Espírito Santo, é a imagem da Trindade e tende para a Trindade” (FORTE, 2018, p. 142), identificando-a como a fonte, o modelo e o destino da comunhão dos discípulos de Jesus, a Igreja (FORTE, 2005, p. 120). As palavras essenciais do preceito, “*como* eu vos amei”, *kathós* (cf. Jo 15,12), especificam o modo como os discípulos devem amar. Conforme Forte,

o *Kathós* nos permite entender que a Igreja vive do dinamismo fundamental de deixar-se amar pelo Pai por Cristo no Espírito, a fim de amar o Pai por Cristo no mesmo Espírito. Amados pelo Amado, somos amados para amar. É por isso que o “*kathós*” em João, se une a outra expressão: ao pronome de reciprocidade “*allélon*” - *allélous*” – “uns aos outros”. O amor compartilhado pelos Três se manifesta no amor recíproco: amar-se uns aos outros é a outra face do único amor que constitui a Igreja. Se o “*como*” fala a relação entre nós e a Trindade, “*allélon* - *alélous*” indica a relação de reciprocidade entre nós: a caridade de Deus funda a caridade fraterna (FORTE, 2005, p. 120).

O amor é a regra suprema do existir um-pelo-outro, que é regido pelo “*como*”, que remete a uma relação da Trindade, no ato gratuito e recíproco de dar-se e acolher-se (FORTE, 2018, p. 140-142), nesse sentido Forte acrescenta o tema da corresponsabilidade, tomando como exemplo a narrativa de Caim e Abel. Na história o ser humano ancorado no campo da ética e da transcendência deveria assumir uma atitude de encontro e responsabilidade pelo outro, saindo de si e libertando-se do egoísmo. O caminho da corresponsabilidade percorre um itinerário, que se realiza no Encontro com o próprio Deus da história.

Na narração de Caim e Abel, vemos que a inveja levou Caim a cometer a injustiça extrema contra o seu irmão. Isto, por sua vez, provocou uma ruptura da relação entre Caim e Deus e entre Caim e a terra, da qual foi exilado. Esta passagem aparece sintetizada no dramático colóquio de Deus com Caim. Deus pergunta: “Onde está o teu irmão Abel?” Caim responde que não sabe, e Deus insiste com ele: Que fizeste? A voz do sangue do teu irmão clama da terra até Mim. De futuro, serás amaldiçoado pela terra (...). Serás vagabundo e fugitivo sobre a terra (Gn 4, 9-12) (LS, 70).

Para Forte, a presença do rosto do outro fundamenta a exigência de um acolhimento e manifesta-se como o imperativo ético de justiça (FORTE, 2006, p. 172,173). A negligência no compromisso de cuidar o próximo, destrói o relacionamento comigo mesmo, com o outro, com Deus e também com a terra,

de modo que tudo está inter-relacionado. Assim, o cuidado com a própria vida, com a vida do próximo e as relações com a natureza são inseparáveis da justiça, do amor e da fidelidade (LS, 70).

Forte procura fazer um resgate do percurso da vida na alegria do Encontro com o outro, provocando uma recuperação de sentido do futuro como esperança. Isso significa dizer que para encontrar o outro, é necessário romper com o pensamento idealista moderno para entrar na dinâmica do éthos do existir humano, onde o éthos é entendido como capacidade e responsabilidade ética da estrutura humana, resultando em atitude de cuidado com a vida. Forte reflete o éthos proferido na história como o modo de agir dos redimidos. Como afirma o autor:

a verdade do amor salvífico de Deus motiva a exigência do amor operoso para com o próximo: indicativo teológico que fundamenta o imperativo moral; como a raiz e a fonte do novo agir dos redimidos: a verdade que salva é o éthos, 'morada' acolhedora e vivificante no mistério da autocomunicação divina e 'costume', compreendido como comportamento habitual e constante, que se origina desta experiência (FORTE, 1993, p. 246).

A responsabilidade pela vida está intimamente ligada ao éthos do encargo do cuidado de uns aos outros, pelo amor, é ali que o advento se revela no caminho da salvação, no atento peregrinar que é capaz de perceber e acolher o outro em toda a sua beleza. Isso implica em reconhecer e valorizar cada dom, no esforço de crescer em comunhão com todos, de modo que a comunhão se torne a primeira forma de missão (cf. Jo 13,35), acima de tudo como uma Quênose de glória divina, onde o Espírito Santo é o que permite que a Igreja seja a imagem historicamente definida e em contínuo desenvolvimento da missão divina em cada um.

### 3.2.1 A Igreja como ícone da Trindade<sup>18</sup> e realidade do seu ser: a comunhão

Jesus Cristo, é a revelação do amor do Pai e a maior prova de amor enviada pelo próprio Deus, no mistério da encarnação, o Deus três vezes Uno que vem ao

---

<sup>18</sup> Esse subtítulo partilha do mesmo nome da obra de Bruno Forte - A Igreja Ícone da Trindade.

encontro da humanidade como revelação da gratuidade do amor do Pai. Jesus Cristo é Sacramento do Pai e a sua Igreja é sacramento de Cristo no hoje. Forte aponta a beleza e a bondade como os sinais-sacramentos da Igreja, onde juntos, o *ethos* eclesial e o *ethos* sacramental apontam para o *ethos* trinitário, “pátria” e “morada” de todos.

A Igreja é o lugar dos amados, é a comunidade que vem do alto e acolhe todos tornados filhos no Filho. Por isso, o *ethos* eclesial é aquele ambiente impregnado pelo amor Trinitário, pelas relações pericoréticas do Pai, do Filho e do Espírito que permite a todos de se sentirem em casa e serem “casa” para outros (BUROCCHI, 2018, p. 243).

A missão da Igreja como reflete Forte, é promover o anúncio do eterno amor de Deus, que revela seu mistério à finitude humana introduzindo-se no tempo da história da humanidade. Forte entende que a Igreja é mediação, o lugar no qual o ser humano na sua condição de Êxodo, pode fazer o encontro com o Deus que vem ao seu encontro, mediante Jesus Cristo. Nela atua o Espírito Santo que conduz os crentes à verdade (cf. Jo 16,13).

Conforme Forte,

a Igreja provém da Trindade, é estruturada à imagem da Trindade e ruma para o acabamento trinitário da história. Vinda do alto (“*oriens ex alto*”), plasmada pelo alto e rumo ao alto (“*Regnum Dei praesens in mysterio*”, LG, 3), a Igreja não se reduz às coordenadas da história, do visível e do disponível (FORTE, 2005, p. 9).

Assim, o *ethos* eclesial mostrará que “a Igreja da Trindade tem origem no alto, em Deus e traz consigo o amor do alto”. Forte explica também que,

a Igreja é da história e vive a vida dos homens no tempo, assumindo compromisso de solidariedade especialmente com os que mais sofrem. E ainda a Igreja, é a Igreja dos caminhantes – *ecclesia viatorum* – daqueles que, entre erros e acertos, luzes e sombras, viajam para a Pátria (BUROCCHI, 2018, p. 243).

Ao refletir sobre a Igreja, Forte afirma que ela não é obra de mãos humanas, A Igreja é da Trindade. Ela é de Deus, ela vem do alto, do seio de Deus. É a Igreja do Pai que a convoca na figura do Filho, assim é a Igreja do Filho que a partir da

encarnação e da Páscoa, inaugura o Reino dos Céus na terra. A Igreja também é do Espírito, que guia a toda verdade (cf. LG, n.2-4).

O envio do Espírito Santo pelo Ressuscitado pode ser considerado como o próprio início da Igreja: “O tempo da Igreja – afirma João Paulo II na Encíclica *Dominum et vivificantem* - teve início com a ‘vinda’, isto é, com a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos, reunidos no Cenáculo de Jerusalém juntamente com Maria, a Mãe do Senhor” (DeV, 1986, n. 25).

A Igreja vem da Trindade, é a expressão do dinamismo mais profundo da comunhão em amor pelo Espírito. Ela vem do Pai, pelo Filho, no Espírito. É o lugar onde a história trinitária pela gratuidade de amor encontra lugar na história da humanidade. Dessa forma,

comunicando-se ao homem, não pode a Trindade, unidade essencial e profundíssima comunhão dos Três no amor, deixar de suscitar comunhão. Essa comunidade dos homens recolhida na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, esse “ícone” da Trindade Santa, [...], é a Igreja, o povo reunido por Deus Pai através das missões do Filho e do Espírito, a Ecclesia de Trinitate (FORTE, 1987, p. 188).

Forte revisita a frase “a Igreja vem da Trindade”, e é sempre e novamente sustentada e renovada por ela. Foi o que o Concílio Vaticano II quis afirmar sobre a Igreja enquanto mistério<sup>19</sup>. Segundo Forte, reportando-se à ideia bíblica paulina segundo a qual o mistério é plano divino que se vai realizando sob os sinais da história, quis o Concílio apresentar a Igreja na sua profundidade trinitária, na origem que a faz incapturável, relativamente a toda tomada puramente mundana, dom que se deve acolher com ações de graças e viver na disponibilidade concreta aos homens (FORTE, 1987, p. 189).

---

<sup>19</sup> O Concílio Vaticano II, com a categoria “Povo de Deus” apresenta um novo modelo de Igreja, onde a base de unidade da participação é o batismo e não mais a hierarquia. Logo, todos os batizados são Igreja, independentemente do ministério que possam exercer na mesma. Aliás, cada ministério é compreendido como serviço ao povo de Deus e não mais como privilégio pessoal. O Concílio Vaticano II traz a novidade da proposta de uma retomada da teologia trinitária, depois de 1.600 anos de “esquecimento” da verdade do dogma. O teólogo Yves Congar chega a dizer que, antes do Concílio na teologia católica havia uma predominância de um certo “cristomonismo”. A concepção de Igreja com o Concílio, sofre uma saudável re-imposição, fundamentada na Santíssima Trindade. Pode-se ver essa reviravolta já no primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, a constituição sobre a Igreja, que resgata a profundidade da teologia trinitária. A Igreja é: *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* (S. Cipriano) (BUROCCHI, 2018, p. 221,222).

O Concílio Vaticano II trouxe uma nova proposta que sugere uma retomada de uma teologia trinitária. A concepção de Igreja, a partir do Concílio resgata a profundidade da teologia trinitária. Assim, “a Igreja se oferece como o lugar do encontro entre a iniciativa divina e a obra humana, a presença da Trindade no tempo e do tempo na Trindade, irreduzível a uma abordagem puramente humana, não obstante ser Igreja de homens plenamente viventes na história” (FORTE, 2005, p. 17). Para Forte, a Igreja como ícone é comunhão, é a participação histórica na unidade trinitária, a realização iniciada sob o véu dos sinais da salvação que brota da iniciativa divina, mistério ou sacramento da “íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (cf. LG 1). Nesse sentido, a Igreja é *Ecclesia de Trinitate*, não é obra da iniciativa humana, e sim, dom do alto, obra e iniciativa divina, a Igreja é mistério plasmada pelo alto e está a caminho do alto.

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

Com isso Forte quer afirmar que a partir da leitura trinitária da comunidade, a história das origens se estende até à história do presente e do futuro da Igreja, dessa forma, a Trindade se apresenta não simplesmente como resposta para a pergunta: “de onde vem a Igreja?” mas também consegue responder o que é a Igreja e para onde ela vai, a Igreja é mistério e ruma para a Pátria (FORTE, 2005, p. 22).

Para Forte, a Igreja não é objeto de produção humana, não pode ser inventada, ela é recebida, vem do alto, é trinitária, e analogamente remetida à comunhão divina. A Igreja representa a imagem do amor trinitário, é baseada no exemplo da Trindade, deve ser testemunha do dom gratuito que é estendido à toda humanidade. A Igreja é então, “a participação histórica na unidade trinitária, a realização iniciada sob o véu dos sinais da salvação que brota da iniciativa divina, mistério ou sacramento da “íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (FORTE, 2005, p. 20).

A Igreja trinitária longe de ser uma Igreja moldada na uniformidade que acaba por nivelar a originalidade e a riqueza dos dons espirituais, antes deve fazer uso

da variedade de dons e serviços na pluralidade de cada um, sem, todavia, perder a alteridade. Conforme Forte, a Igreja é a Igreja peregrina, que a luz da Trindade, que é Origem e Pátria,

para qual se encaminha o povo peregrino: ela é o “já” e o “ainda não” da Igreja, o passado fontal e o futuro da promessa, o início e o fim. A destinação final à Glória, quando a comunhão dos homens para sempre se inserirá na plenitude da vida, funda a índole escatológica da Igreja peregrina que o Vaticano II redescobre e repropõe à consciência eclesial: a Igreja não encontrará conclusão no tempo presente, mas a espera e para ela se prepara, até o dia em que o Senhor venha de novo e nele tudo seja perfeitamente recapitulado (FORTE, 2005, p. 23).

Para Forte a Igreja se encontra sempre em caminhada, e por isso “*Semper Reformada*”, e enquanto aguarda no intervalo entre o “já” e o ainda não”, a Igreja busca ser fiel ao presente mundo e fiel ao mundo que está por vir, resguardada à sombra do Espírito Santo. A Igreja “*Inter Tempora*” caminha para o seio da Trindade, a Pátria (FORTE, 2005, p. 24). É a partir do derramamento do Espírito Santo, que se instaura definitivamente o mistério da Igreja na história da humanidade. Por isso, Forte afirma que,

a Igreja “é ‘mistério’, tenda de Deus entre os homens, fragmento de carne e de tempo em que o Espírito do Eterno veio morar. A Igreja não se inventa ou produz; é recebida, é dom. Nasce do acolhimento e da ação de graças, em estilo de vida contemplativo e eucarístico (BUROCCHI, 2018, p. 223).

Dessa forma, ao nascer da Trindade, a Igreja é também ícone dela, pois representa a imagem de amor do Pai, Filho e Espírito Santo, ela é na “terra o lugar do amor dos Três que são Um”. Nascida do Pai, pelo Filho, no Espírito, deve voltar ao Pai. “A Trindade é o “já” e o ainda “não” da Igreja”, o passado e o futuro, o início e o fim” (FORTE, 2005, p. 23).

A Igreja antecipa assim em si mesma a comunhão, está sempre em devir, nunca concluída, ela é “*semper reformanda*”, necessitada de contínua purificação e de renovação perene, pela força do Espírito Santo que nela atua para que alcance a realização das promessas de Deus (FORTE, 2005, p. 23,24). Desse modo, a Igreja, orienta-se para a Trindade,

enquanto realidade que vem da Trindade e se constitui segundo o modelo Trinitário, ela é a Igreja dos peregrinos no caminho da conversão e da reforma contínuas (*Ecclesia semper reformanda*). Vivendo o tempo da história, a Igreja dos peregrinos está em comunhão com a Igreja celeste. Neste sentido, a Igreja peregrina está se preparando desde já para a glória final, onde Cristo será tudo em todos (BUROCCHI, 2018, p. 227).

A Igreja não tem a sua consumação no presente tempo, todavia, espera e se prepara para a segunda vinda. Entre o “já” e o “ainda não”, segue rumo à Trindade e conforme a LG,

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

Portanto, declara Forte, a Igreja é ícone da Trindade e tem como a realidade do seu ser, a comunhão, a dinâmica de amor entre o Cristo crucificado e ressuscitado com a humanidade e orienta-se para a Trindade. Forte, “apresenta a Igreja como concretização histórica dessa realidade de comunhão, como ícone da Trindade”, que caminha de volta para a morada e pátria trinitária, atuando no aqui e agora como realidade de comunhão (BUROCCHI, 2018, p. 228).

### 3.2.2 A Igreja como mistério-sacramento

Para Forte, a Igreja como mistério-sacramento é a forma presente e permanente da “autocomunicação de Deus mediante Jesus Cristo, que atua na história pelo poder do Espírito, atingindo toda a humanidade na concretude de suas exigências históricas (BUROCCHI, 2018, p. 233). É então através da vida de cada indivíduo que o sacramento é realizado, pois é na pessoalidade da vida de cada pessoa que os dons são atualizados por Deus para atuarem na comunhão da Igreja. Segundo Forte, na vida pessoal, se apresentam as situações fundamentais de toda Igreja. O autor, introduz a Igreja como o sacramento de Cristo e Cristo como o sacramento de Deus, dessa forma, os eventos sacramentais são os sacramentos da Igreja. Significa dizer que, a Igreja é,

a efetiva atuação histórica do seu ser, o lugar da autocomunicação de Deus em Cristo e no Espírito. Por isso, são lugares de encontros pessoais com o Vivente, que – atingindo o coração do homem com a graça – se oferece ao crente no rosto visível do gesto sacramental (FORTE, 1993, p. 196).

Os sacramentos são a ampliação da visibilidade de Deus. Dessa forma, a Igreja entende que o sacramento é:

um ato salvífico realizado por Cristo mesmo, que encontra a pessoa humana através da mediação de um evento eclesial de graça, em que a exterioridade comunicativa é posta em obediência às instituições sacramentais da Igreja, queridas pelo Senhor, e a interioridade da participação à vida trinitária é produzida pela ação do Espírito Santo: assim, através dos ministros da Igreja é Cristo glorioso que “prega a palavra de Deus a todos os povos e continuamente administra aos crentes os sacramentos da fé (LG 21) (BUROCCHI, 2018, p. 233).

De acordo com Forte, é através do sacramento que a história de Deus visita o Êxodo humano, é ali que a graça se faz história e a história participa da eternidade de Deus. Para Forte, a Igreja nasce do amor trinitário, ela vem do alto, é sacramento de Cristo. Ele afirma,

assim a história vem interrogar a Igreja, não só quanto a sua forma de se apresentar ao mundo, mas também quanto à reflexão que ela faz de si mesma. Sob o impacto desse “desafio”, emergem as ideias de Igreja “sacramento”, de povo de Deus, de Igreja “comunhão” de pessoas e de Igrejas (FORTE, 2005, p. 15).

O Concílio Vaticano II assumiu tal responsabilidade, propondo o mistério da comunhão que nasce da Trindade e a ela se volta, entre o “já” da primeira vinda de Cristo – que o reuniu – e o “ainda não” de seu retorno (FORTE, 2005, p. 15). O primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, chamado “De Ecclesiae mysterio”, o mistério que é a Igreja, logo demonstra que o Concílio recolherá os interesses, seja da renovação eclesiológica do século XX – inclinada em encontrar novamente a dimensão interior e sobrenatural da Igreja, tanto dos desenvolvimentos da renovação, inclinados a ler na história o fruto da iniciativa trinitária, que é a comunhão eclesial (FORTE, 2005, p. 18).

Para Forte, a consolidação histórica da Igreja como mistério se dá na medida em que as relações se concretizam pelo poder do Espírito Santo que habita em cada um. “O Espírito é a dimensão histórica do mistério, e é ele quem permite à Igreja ser o rosto – historicamente determinado e sujeito à mudança – da vida divina que vem do alto e é derramada para todos” (FORTE, 2018, p. 26). A dimensão ética se aplica assim, para Forte, em atitudes de solidariedade e compromisso para com os outros. Ao passo que, ao viver em comunidade, o ser humano se apresenta como a possibilidade da realização de sua vocação, pelo Espírito que é o elo da comunhão trinitária.

A Igreja como mistério-sacramento é para Forte, uma Igreja que vive uma vida segundo o Espírito. A Igreja, radicada mediante o seu próprio mistério na economia trinitária da salvação, com toda a razão se compreende a si mesma como sacramento da unidade de todo o gênero humano. Ela tem consciência de ser, pelo poder do Espírito Santo, de que ela é sinal e instrumento na atuação do plano salvífico de Deus (FORTE, 2018, p. 26).

Deste modo se realiza a condescendência do amor infinito da Santíssima Trindade: Deus, Espírito invisível, aproxima-se do mundo visível. Deus uno e trino comunica-se ao homem no Espírito Santo, desde o princípio, graças à sua imagem e semelhança. Sob a ação do mesmo Espírito, o homem e, por intermédio dele, o mundo criado, redimido por Cristo, aproximam-se dos seus destinos definitivos em Deus (*Cf. DeV 64*) (FORTE, 2018, p. 34).

Assim, o Espírito no coração da Igreja e de cada fiel é a fonte sempre viva da transmissão da fé, e exatamente assim da juventude e da esperança que só a fé dá verdadeiramente ao mundo!” (FORTE, 2018, p. 35). Forte propõe que a essência de Deus é Encontro. Segundo ele, o Espírito é o “Encontro”, entre o Pai e o Filho, Encontro de comunhão amorosa entre distintos que não são estranhos entre si, mas se relacionam na gratuidade e na gratidão do amor oferecido e recebido. É no Espírito que o amor circula e se distingue entre amor doado e amor recebido de forma a haver um verdadeiro intercâmbio entre os diversos, mostrando que a união não elimina a alteridade (FORTE, 1995, p. 202). E por Deus ser Encontro, não se enquadra unicamente em uma imagem humana, todavia por ser um Ser supremo, está presente em todos os momentos da história, cf. João 14,15-17 afirma: “Se me amais, observais meus mandamentos,

e rogarei ao Pai e ele vos dará outro consolador, para que convosco permaneça para sempre, o Espírito da Verdade”.

Assim, declara Forte, que a presença do Pai acontece através do Espírito Santo. Ele é dom do amor do Pai por intermédio de Jesus, por ele há a possibilidade do Encontro entre Deus e a humanidade. O Espírito Santo exerce a função de unir as três pessoas da Trindade pelo encontro,

*Vinculum Caritatis aeternae*, laço do eterno amor, o Espírito é, portanto ao mesmo tempo, aquele que une o Amante e o Amado e aquele que, em relação a ambos, se distingue por ser Pessoa específica [...] É sob esta luz que surge a ideia de que o Espírito procede do Pai e do Filho [...] (FORTE, 1995, p. 202,203).

Forte afirma a pessoalidade do Encontro, isso significa que o Espírito não é simplesmente o evento do encontrar-se eterno do Pai e do Filho, mas o Encontro em pessoa, seu amor enquanto recebido pelo Filho e doado pelo Pai. Esse vínculo exclusivo que,

exprime a comunhão na incancelável distinção das Pessoas, pode ser apresentado mediante a categoria *Encontro*. Ela significa, antes de tudo, a condição para a possibilidade do intercâmbio dialogal entre a gratuidade do gerador e a gratidão do gerado, porque sem Encontro não existe comunicação profunda e real (FORTE, 1995, p. 204).

A partir do Encontro, Forte apresenta o Espírito Santo como a união e afirmação do diferente. Significa que o Espírito é a comunhão, sem ela nem a unidade, nem o encontro poderiam realizar-se. O Espírito é Encontro entre o Pai e o Filho, mas também entre Deus e aquilo que não é divino. Forte afirma que, da mesma forma que o Espírito é o Encontro entre as pessoas divinas, é também, o Encontro entre Deus e o humano (FORTE, 1995, p. 204). Segundo Forte, a comunhão traz em si os sacramentos do Encontro inaudito entre o mundo do Espírito e o mundo dos homens. Assim, para o autor, a Igreja comunhão é sinal, mistério, é instrumento pelo qual o Espírito realiza a unidade dos homens entre si e com o Pai.

### 3.2.3 A Igreja em saída

O Concílio Vaticano II, fundado na Escritura e tradição, ensina que a Igreja Ícone da Trindade, é a Igreja peregrina sobre a terra, uma Igreja necessária para a salvação. Diante disso, somente o Filho é o mediador e caminho de salvação, fazendo-se presente no seu próprio corpo, que é a Igreja (LG 14). Estruturada à imagem da Trindade, a Igreja comunhão redescobriu através do Vaticano II, o seu destino e sua índole escatológica. A Igreja é o povo de peregrinos, chamada para estar em saída, uma Igreja que ruma para a glória da cidade celestial.

A índole escatológica evidencia a provisoriedade de todas as realizações eclesiais: a Igreja ainda não se constituiu de todo, ao contrário, é de modo constitutivo, pobre e serva, “semper reformanda et purificanda”. [...] a meio caminho entre o dom *já* recebido e a promessa *ainda* não cumprida, a Igreja cresce em direção à manifestação final do Reino de Deus, auxiliada na peregrinação temporal pela comunhão com a Igreja celeste (FORTE, 2005, p. 63).

Forte entende que o dom que a Igreja recebeu é promessa, mas também, antecipação de um dom maior, que ainda não foi manifesto, assim,

o dom recebido não sacia a expectativa. É promessa e primícias que subverte e muda, tornando-a ainda mais viva e intensa. O futuro prometido torna-se, assim, a qualidade do ser e do agir eclesiais, a dimensão que tudo congrega e vivifica, o chamado à consumação que dá sentido e valor a cada passo do caminho. Desse estar em tensão entre o “já”, e o “ainda não” derivam três consequências para a representação e para a vida da Igreja (FORTE, 2005, p. 66).

Ao tratar a Igreja como recebedora de uma promessa, a Igreja só pode ser uma Igreja em saída. É uma Igreja que ruma para a Pátria, e no caminhar descobre que não é um absoluto, mas se constitui como um instrumento. Como instrumento não deve servir como “dominadora”, mas como o exemplo do próprio Cristo, exemplo de cruz. “Ela percebe que está a caminho, povo de Deus em êxodo para a terra prometida, que não se alcançará a não ser na glória celeste” [...] (FORTE, 2005, p. 66). Uma Igreja em saída nasce do Pai, por Jesus, no Espírito Santo. É constituída na unidade e na diversidade, à exemplo da comunhão da Trindade, ela não possui um fim em si própria, mas caminha para

a “Pátria”, por meio do Espírito Santo, caminha para o Pai, e é impelida a se abrir para a promessa futura (FORTE, 2005, p. 65). Na condição de Igreja em saída, nenhum sucesso deve diminuir o desejo pela espera na Igreja, assim, toda a soberba de achar que a missão já está cumprida, deve ser evitada. Forte acrescenta que a Igreja,

[...] arrasta consigo a figura fugaz desse mundo e vivencia o gemido e o trabalho do nascer de novos céus e da nova terra (cf. LG 48). Refuta-se assim qualquer identificação terrena com o Reino: a igreja está “in via et non in pátria” e, por isso, é “semper reformanda”, chamada à renovação incessante e à contínua purificação, não saciada e não saciável por nenhuma conquista humana (FORTE, 2005, p. 66).

A promessa de futuro prometida por Jesus torna-se agitação e incitação pela busca da unidade, com o objetivo de anunciar e construir a Igreja na história:

é assim que a Igreja simultaneamente ora e trabalha para que toda a humanidade se transforme em povo de Deus, corpo do Senhor e templo do Espírito Santo, e em Cristo, cabeça de todos, se dê ao Pai e Criador de todas as coisas toda a honra e toda a glória (LG, 17).

Esse é o desafio protagonizado pelo Papa Francisco na Encíclica *Evangelii Gaudium*,

na Palavra de Deus, aparece constantemente este dinamismo de “saída”, que Deus quer provocar nos crentes. Abraão aceitou a chamada para partir rumo a uma nova terra (cf. Gn 12, 1-3). Moisés ouviu a chamada de Deus: “Vai; Eu te envio” (Ex 3, 10), e fez sair o povo para a terra prometida (cf. Ex 3, 17). A Jeremias disse: “Irás aonde Eu te enviar” (Jr 1, 7). Naquele “ide” de Jesus, estão presentes os cenários e os desafios sempre novos da missão evangelizadora da Igreja, e hoje todos somos chamados a esta nova “saída” missionária. Cada cristão e cada comunidade há de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho (EG, 20).

Uma Igreja em saída é uma comunidade de discípulos comprometidos com a tomada de iniciativa. Uma comunidade que é fiel ao modelo de Cristo, é proativa, é prova viva de que o Senhor tomou a iniciativa, pois a precedeu-a no amor (cf. 1 Jo 4,10), e por ter experimentado o amor, a Igreja sabe ir à frente, ao tomar a

iniciativa, sabe ir ao encontro e oferecer misericórdia, pois já a experimentou a misericórdia infinita do Pai (EG, 24). Segundo Forte, uma Igreja em saída é uma Igreja com as portas abertas, a exemplo do pai do filho pródigo que permanece com as portas abertas, aguardando a volta de seu filho. A Igreja é a casa do Pai, que oferece a todos a vida de Jesus (EG, 46, 47, 49). Sendo assim, uma Igreja em saída é, uma Igreja que é sinal de amor na história da humanidade à exemplo da Trindade, onde convoca a todos a viverem em plena comunhão de amor. A Igreja de Cristo é a Igreja dos amados pela Trindade, que devem procurar viver impelidos pelo Espírito Santo, amando uns aos outros, e anunciando o Amor do Deus- Trindade a toda criatura. Uma Igreja em saída é chamada a viver uma fecunda e intercambiável relação, estruturada sobre o exemplo trinitário, como organismo vivo de salvação. Portanto, é Igreja em saída em direção ao outro. Nas palavras de Francisco, a Igreja deve:

sair em direção dos afastados, dos excluídos (...) sair em direção às periferias humanas (EG, 46). Uma Igreja fechada em seus muros e dogmas, [...] não corresponde às exigências do Evangelho. É preferível, [...] “uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças (EG, 49).

A Igreja em saída proposta por Forte e desejada pelo Papa Francisco é uma Igreja que, desprovida de poder, discriminação e ostentação, acolha em amor os seus fiéis e vá ao encontro de todos aqueles que fazem a experiência amarga da exclusão e do abandono. A Igreja somos nós; assim, “somos chamados a esta nova saída missionária” (EG, 20).

### **3.3 A vocação de guardião**

Em uma percepção atual e contemporânea do catolicismo do Papa Francisco, a humanidade deveria ter uma postura de guardião. Ao se mostrar responsável pela criação e pelo outro, deve posicionar-se como “mordomo” da continuidade da vida, cuidar da terra como criação de Deus, ser responsável pela casa comum (LS, 13). Na Criação, o homem se apresenta como aquele que é chamado a ser

o cuidador (Gn 2.15). Cuidar faz parte da natureza humana. Para Forte, a finalidade da criação, não pode ser outra, senão, a mesma do ato criador: a gratuidade do amor, a pura e difusa beleza de amar. “Criado por amor, o homem está destinado a realizar-se na plenitude do amor: a gratuidade, que é a sua origem e além disso, o seu destino” (FORTE, 2018, p. 139).

Por esta razão, faz sentido pensar o conceito ‘*Allélon*’ em termos de cuidado, pois remete a ética do comportamento originário, aquele que emerge do princípio de alteridade que nos constitui um com o outro, um com o mundo e um com Deus. É aqui, na consciência de um todo com a criação que a teologia pressupõe um devir, um desdobramento que lhe é próprio, cuja a responsabilidade ético-teológica ganha cada vez mais sentido, isto porque, a relação de alteridade entre o homem e a natureza, tal como se deu no Éden é paradigma da exigente ação humanizadora do mundo natural. Para Forte o homem está chamado a humanizar o mundo natural, como explica o autor:

a responsabilidade ecológica se exprime, por outro lado, na relação de respeito para com a dignidade de cada criatura. Essa relação, feita de sobriedade e de espírito de pobreza, de atenção e de escuta discreta, reconhece e acolhe em cada realidade criada o evento da doação pelo Criador (FORTE, 2018, p. 137).

Criado por amor, o ser humano é ser de libertação, cuja essência é ser lançado para inatingíveis possibilidades, exprimindo assim a vocação profunda pela qual foi criado, como explica Forte, “toda práxis autenticamente libertadora exprime a vocação profunda à liberdade da criatura humana e rende glória ao Senhor do céu e da terra” (FORTE, 1987, p. 176). Desse modo a pessoa humana, na totalidade do seu ser,

se abre para o que é novo e é abraçada por aquilo que pode mudar seu coração e sua vida. Reciprocidade das consciências e movimento exodal rumo ao futuro – aspectos reais da imagem do Espírito divino na criatura humana – exigem, portanto, o jogo da quênose do esplendor e esplendor da quênose do Criador nesta obra de suas mãos: a interioridade do tempo e a exterioridade do espaço são os pressupostos indispensáveis para a comunicação e a abertura do coração, mediante os quais se concretiza no homem a imagem do Espírito criador (FORTE, 1995, p. 342).

Chamado para ser guardião da vida, da criação, e do outro, “guardado por ele na Igreja do amor” (FORTE, 1995, p. 142), e análogo ao modo como o Eterno guarda a sua criatura, o homem é vocacionado a “guardar” o mundo onde vive, e o outro como seu irmão (FORTE, 2018, p. 133). Criado por puro ato de amor, o homem e o universo todo “habitam” no mistério do Deus Trindade, como destaca Forte:

a responsabilidade, que a criatura livre e consciente é chamada a exercer por cada uma das criaturas e pelo conjunto da “casa” que é o mundo, se enraíza na relação de tudo aquilo que existe em sua divina “casa”, que é a Trindade transcendente, ao mesmo tempo revelada e oculta em toda a criação (FORTE, 2018, p. 134).

A finalidade da criação assim como sua vocação não pode ser outra, senão, a mesma do ato criador, a gratuidade do amor, o destinar-se acolhedor que livremente e amorosamente se destinou a elas. No viver como guardião, o humano realizará a verdade de si mesmo segundo o plano do Eterno, viver para dar glória a Deus, “onde o comportamento da criatura livre e consciente será, então, eticamente corresponsável e espiritualmente fecundo se tender para celebrar em cada decisão a glória do Deus vivo” (FORTE, 2018, p. 135). Ao acolher o seu amor criador no ato sempre novo da doação da existência a partir da vocação de guardião, o homem é convidado a sair de si, existir um pelo outro, superando o egocentrismo e acolhendo o diferente (FORTE, 2018, p. 140-142).

### 3.3.1 O homem, guardião

Forte fundamenta-se no pensamento de Emmanuel Lévinas, traçando um percurso ético-teológico, para tratar da ideia do homem como guardião. A partir desse filósofo contemporâneo, resgata o sentido semântico da palavra guardião, classificando o homem como o guardião da criação e guardião do outro. A relação entre transcendência e responsabilidade é baseada por Forte, a partir do trabalho de Lévinas. Para ele, a transcendência se dá na abertura do ser humano

para o Infinito<sup>20</sup>, rompendo com a totalidade do eu e também, fugindo da alternativa, então dominante, entre totalização ou fragmentação do sentido e a centralidade do indivíduo [...] (FORTE, p. 148). Conforme afirma Forte,

é preciso colocar-se à escuta do Outro, abrir-se ao advento do Tu. Esse Tu, outro e soberano, a fé o reconhece no Deus vivo em toda a sua alteridade, livre de uma liberdade irreduzível a toda captura, fonte de uma ética do dom em que o seu destinar-se a nós suscita o nosso destinar-nos a ele e aos outros na liberdade. Nesse existir um-pelo-outro a regra suprema é o amor [...] (FORTE, 2018, p. 140).

Forte aproxima-se do pensamento ético de Lévinas e busca ali a ideia do Êxodo de si em direção ao outro, na condição de vocacionado. Nesse ponto, assume a perspectiva de que o homem é guardião do outro, uma vez que no Êxodo de si sem retorno por amor responsável para com o outro, o sujeito se deixa habitar pelo Outro que lhe vem habitar. É graças a esse movimento que o ser humano é capaz de encontrar o caminho da responsabilidade pela guarda do outro.

Forte não assume somente a ideia da epifania do rosto de Lévinas como linguagem, mas a ideia de uma ética transcendental, cujo a via ética é o caminho para que se realize o Encontro com o Deus vivo da história. “O outro é o caminho que permite ao ser humano sair de si, nesse êxodo de si mesmo que aponta para além da essência” (FORTE, 2006, p. 150-158). É nesse contexto, que o termo que melhor corresponde à ideia de responsabilidade é o de “guarda”.

---

<sup>20</sup> Em seu livro *totalidade e Infinito*, Lévinas propõe que “a ideia de Infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada” (p. 69). Onde “o ‘pensamento’, a ‘interioridade’, são a própria fractura do ser e a produção (não reflexo) da transcendência”. (p. 26). Ainda: “O conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime-se pelo termo de infinito.” (p.11). Entretanto, Lévinas também considera o termo metafísica, em sua exterioridade absoluta, como transcendência. Transcendência caracterizada por uma distância intrínseca que está na composição do existir do ser, pois o seu conteúdo é o ser outro, ocasionando com que o metafísico e o Outro jamais se totalizem. “A exterioridade absoluta do termo metafísica, a irreduzibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é pretendida, se não demonstrada pela palavra transcendente. O movimento metafísico é transcendente e a transcendência como desejo e inadequação, é necessariamente uma transcendência. A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime – diferentemente de toda distância – entra na maneira de existir do ser exterior. A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se totalizam; o metafísico está totalmente separado.” (p. 21-22). Desta forma “o desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro” (p.19) (LÉVINAS, 2008, p. 11,19, 26, 21, 22, 69).

Guardar significa “estar junto ao outro com atenção de amor, respeitando e acompanhando o seu caminho, protegendo-o, cultivando a sua vida como bem absoluto” (FORTE, 2018, p. 133). Conforme reflete o autor,

o Antigo Testamento usa o termo “guardião” (*Shomer* em hebraico), como referência ao Deus da história da salvação: “Ah, não dorme nem cochila o vigia de Israel! O Senhor, à tua direita, é teu guarda e proteção” (Sl 121,4 ss) [...] “Se o Senhor não velar pela cidade, em vão vigiará a sentinela” (Sl 127,1) (FORTE, 2018, p. 133).

Do mesmo modo como o Eterno guarda toda a sua criatura, a humanidade é chamada a “guardar”, tanto o mundo onde habita, quanto o outro. Como expressou Francisco na homilia da liturgia inaugural de seu serviço como bispo de Roma, alargando as fronteiras para o um olhar amplo:

a vocação de guardião não diz respeito apenas a nós, cristãos, mas tem uma dimensão antecedente, que é simplesmente humana e diz respeito a todos: é a de guardar a criação inteira, a beleza da criação, como nos diz o livro do Gênesis [...]; É ter respeito por toda a criatura de Deus e pelo ambiente onde vivemos. É guardar as pessoas, cuidar de todas elas e de cada uma, com amor, especialmente das crianças, dos idosos, daqueles que são mais frágeis e que muitas vezes estão na periferia do nosso coração [...] (FORTE, 2018, p. 133,134).

### 3.3.2 O homem, guardião da criação

Forte ao fazer a reflexão sobre guardar e cultivar a vida, afirma que “a criação é confiada ao homem para que ele a guarde”, conforme (Gn 2,15). Para ele o sentido do homem ser chamado de guardião, está no fato de ser criado por um ato livre de amor gratuito, “mantido na existência pelo constante realizar-se da doação originária, o homem, e com ele o universo inteiro, “habitam” no mistério de Deus” (FORTE, 2018, p. 134). Ao ser criado à imagem e semelhança de Deus, por amor à exemplo da relação existente na Trindade, o homem é chamado a responsabilidade para com a “casa” do mundo,

a responsabilidade, que a criatura livre e consciente é chamada a exercer por cada uma das criaturas e pelo conjunto da “casa”,

que é a Trindade transcendente, ao mesmo tempo revelada e oculta em toda a criação (FORTE, 2018, p. 134).

Assim, ao se assemelhar com a Trindade, a finalidade da criação precisa necessariamente ser a mesma do ato criador, o amor gratuito. De tal forma que, criado por amor, o homem está destinado a realizar-se na plenitude do amor: a gratuidade do amor (FORTE, 2018, p. 134). Conforme Forte, “o mundo foi feito para a glória de Deus”, esse termo afirma o poder e o esplendor do Altíssimo, a sua comunicação gratuita e criadora com todas as criaturas, e, da parte destas, o reconhecimento da doação, o destinar-se acolhedor daquele que livremente e por amor se destinou a elas (FORTE, 2018, p. 135). Para Forte, o comportamento da criatura, criada por um livre ato de amor deverá ser eticamente corresponsável em cada decisão de amar. O comportamento do homem a partir do seu senso de consciência deverá ser um comportamento eticamente corresponsável pela criação de modo que em cada decisão a glória de Deus seja evidente. “Ao ser capaz de realizar e viver eticamente e corresponsável, a criatura realizará a verdade de si mesma segundo o plano do criador” (FORTE, 2018, p. 135). Essa ética da guarda da criação é experimentada de três maneiras para Forte: no trabalho, no respeito e na festa, conforme ele mesmo afirma:

o trabalho traz em si a digital do amor original do Pai: através dele o homem participa da própria ação criadora de Deus em relação à criação. [...] O trabalho estabelece com a criação uma relação de transformação e de finalização, que nunca deveria ser de instrumentalização e exploração. O trabalho exige tanto o reconhecimento das coisas criadas, em sua autonomia própria e em sua finalização ao plano de Deus quanto o respeito da pessoa humana em sua vocação de ser cooperadora da ação divina do mundo (FORTE, 2018, p. 135).

Conforme Forte, o trabalho mantém com a criação uma relação de mudança que nunca deveria se transformar em instrumentalização e exploração, pois, o trabalho propõe tanto o reconhecimento de toda a criação, em sua própria autonomia, quanto o respeito da humanidade em sua vocação de cooperadora da ação de Deus (FORTE, 2018, p. 135). De outro modo, a falta de trabalho, ofende a dignidade humana e segundo Forte, deve ser entendida como estímulo

ao comprometimento e à responsabilidade, para que todo o ser humano possa exercer à sua vocação, que é guardar.

O trabalho rege a jornada do monge como um componente necessário da sua vocação para a glorificação de Deus, e entra harmonicamente no ritmo do tempo qualificado pelo louvor ao Altíssimo, inserindo nele a natureza, com os seus ciclos e as suas estações (FORTE, 2018, p. 135).

Para Forte a responsabilidade da criação está ligada à relação de respeito que pesa no ombro de cada criatura. “Essa relação feita de sobriedade e de espírito de pobreza, de atenção e de escuta discreta, adota e acolhe em cada realidade criada um evento da doação pelo Criador, é ali que se realiza o milagre do ato de existir” (FORTE, 2018, p. 136). O homem, criado à imagem e semelhança de Deus Trindade (*cf. Gn 1,17*), acena para a alteridade como característica trinitária a ser estimada e a partir disso estabelecer relações com toda a criação. Assim, “a admiração e a maravilha com o evento sempre novo do amor, que para Forte é a existência da criatura, se transformam em espírito de ações de graça, pobreza receptiva do dom, respeito e delicadeza para com tudo que foi criado” (FORTE, 2018, p. 137).

Diante da criação, o homem se torna guardião e aponta para uma ética ecologicamente responsável em sua relação com a criação. Essa ética, antecipa em sua relação com a criação alguma coisa do futuro prometido através do *repouso* e da  *festa*:

somente o ser humano é capaz de pré-saborear o dia da nova criação, quando se realizará plenamente a beleza da presença de Deus tudo em todos. [...] celebrar o dia do Senhor, então, é a exigência profunda de uma espiritualidade ecológica, que na festa do homem com seu Deus convida o universo inteiro, na superação das aflições, na renovação das relações entre as pessoas, animais e coisas, em vínculos de comunhão e de paz com todas as criaturas (FORTE, 2018, p. 137).

Forte aponta que o repouso é um sinal e instrumento dessas relações renovadas. O repouso para ele não é um “simples parar com a produção, mas a regeneração de todas as relações, o tempo em que tudo é visto e transfigurado na ótica do *Shalom* bíblico, da criação unificada em Deus” (FORTE, 2018, p. 137). Ele afirma que o,

repouso limpo e silencioso do Sábado nos conduz a um reino de paz infinita, à fonte da consciência do que significa a eternidade... [...] A eternidade exprime um dia. Ao longo do arco da semana somos chamados a santificar a nossa vida empregando horas do espaço. No dia do sábado, nos é dado participar da santidade que está no coração do tempo... (FORTE, 2018, p. 137).

A guarda é para Forte um exemplo da capacidade que o homem tem de se relacionar com a criação na mesma harmonia do repouso e da festa, numa relação de paz. Nessa perspectiva, “o “guardar” a criação é, ao mesmo tempo, viver a paz do repouso sabático em solidariedade com ele, e abrir-se para a festa da doação sempre nova do Criador, em espírito de “perfeita alegria”” (FORTE, 2018, p. 138). Para o teólogo, “somente o homem sabe relacionar-se com a criação com diligência e responsabilidade, onde vive o trabalho em todas as suas formas possíveis, como expressão vital de sua identidade” (FORTE, 1995, p. 231). Ao assumir a guarda de toda a criação, o homem se torna capaz de “se pôr em Encontro com o outro ser humano, na reciprocidade provocada pela consciência gratuita, é que o homem se torna verdadeiramente ele mesmo perante Deus e perante o mundo” (FORTE, 1995, p. 231).

### 3.3.3 O homem como guardião do outro

A humanidade é concebida como dom-doado, é assim que a teologia em sua máxima entende o humano. Como dom-doado, é também lugar por essência que se desenvolve a imagem trinitária de Deus. O que implica dizer que o humano tem em si, algo que ele não é dono, mas receptor, chamado a desenvolver em si, o humano, com a sua responsabilidade de ser guardião do outro. O homem como guardião do outro, significa dar um salto na compreensão de que a humanidade é uma única carne, corpo orgânico.

O descuido no compromisso de cultivar e manter um correto relacionamento com o próximo, relativamente que sou devedor da minha solicitude e custódia, destrói o relacionamento interior comigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra. Quando todas as relações são negligenciadas, quando a justiça deixa de habitar na terra, a Bíblia diz-nos que toda a vida está em perigo (LS, 70).

O homem é protagonista dos seus relacionamentos, sujeito de relações feito à imagem e semelhança de Deus. Capaz de aceitar e abrir-se amorosamente acolhendo o outro na mais plena gratuidade, sendo sujeito da sua história. A partir deste dinamismo, Forte, fala da dimensão ética, onde a responsabilidade para com o outro é um requisito primário e natural, onde:

Ele nos chega ao intelecto, alcançando-nos na interrupção da continuidade esplêndida de nosso pensar; se o outro se oferece no mundo da revelação e, portanto, esta é concebida como lugar do seu advento, de seu surpreendente exibir-se calando-se: essas são as verdadeiras questões com que temos de nos avir [sic!], para além da parábola da modernidade, no desnorreamento do naufrágio que se seguiu ao colapso das ideologias (BUROCCHI, 2018, p. 112-113).

Para Forte, somos mais do que meras subjetividades autônomas no mundo, somos sim, pela teonomia que nos pertence por natureza, guardiões uns dos outros. “Guardião da criação, o homem é também guardião do outro, irmão em humanidade perante Deus” (FORTE, 2018, p. 138). Na Criação, o homem se apresenta como aquele que é chamado a ser o cuidador (Gn 2.15). Cuidar faz parte da natureza humana. Para Forte, a finalidade da criação, “não pode ser outra, senão, a mesma do ato criador: a gratuidade do amor, a pura e difusa beleza de amar. Criado por amor, o homem está destinado a realizar-se na plenitude do amor” (FORTE, 2018, p. 139).

O primeiro a demonstrar estar ciente da responsabilidade pelo outro é Caim. A narrativa mostra que embora ele a tenha negado, ao responder o questionamento do Senhor: “Onde está o teu irmão Abel?”, responde: “Não sei. Sou acaso o guarda de meu irmão?” (Gn 4,9) (FORTE, 2018, p. 138). Forte reflete sobre o fato de sermos criados pelo único Deus e Senhor, isso torna a humanidade originalmente ligada em um vínculo de amor, que impele o homem a ser “guardiões” um do outro. Diante disso, ele reflete:

o “rosto dos outros” que nos olha é testemunha de que o nosso “eu” não é tudo, e, antes, deve necessariamente se comparar com a necessidade alheia, com a exigência que cada um traz em si de amar e de ser amado, vivendo o sair de si rumo aos outros, quebrando, assim, o encanto de toda totalidade presunçosamente fechada em si mesma (FORTE, 2018, p. 138).

Ser “guardião” do outro é a medida para a falta de fundamento de todas as pretensões totalizantes do eu fechado. Forte compreende o outro como uma das expressões da busca de sentido perdido, pois segundo ele é a exterioridade que pode se manifestar como transcendência, pois, a exterioridade evoca muito mais do que o visível e o sensível, a exterioridade é também expressão da mais profunda interioridade. É através da exterioridade do outro que o ‘eu’ tem a possibilidade de abrir-se para a relação (BUROCCHI, 2018, p. 113). “O reconhecimento da responsabilidade pelo outro, mediante a sua exterioridade através da sua face que nos olha, é testemunho de que o nosso “eu” não é tudo” (FORTE, 2018, p. 138). Para Forte, somos responsáveis não por escolha ou condescendência, mas pelo fato de existir em nossa condição a destinação ao outro. O dever para Forte é a exigência de fazer o bem e evitar o mal, para tanto “é necessário ancorá-lo fora do arbítrio despótico do indivíduo, em uma exigência última e transcendente, da qual o bem é o esplendor irradiante, a exigência fraterna e o dom perfeito” (FORTE, 2018, p. 139). O dever que Caim rejeitou e desprezou o tornou fechado para uma verdadeira experiência de guarda do outro. Responsabilidade que permitiria superar o imperialismo da subjetividade totalizadora, e abrir o eu de Caim para a ética. Para Forte a ética é o campo que descreve o paradoxo do Infinito em relação com o finito sem se deixar desdizer neste relacionamento:

a ética é a explosão da unidade original e absoluta do eu, a abertura para além da experiência, o lugar do testemunho – e não da caracterização – o Infinito a partir da responsabilidade para com os outros, do sujeito que suporta tudo, está sujeito a tudo, sofre por todos e é responsável por tudo (FORTE, 1995, p. 226).

O caminho que Forte percorre é ancorado na combinação com a reflexão rahneriana e o desafio levinasiano, onde ser “guardião” do outro é facilitar o Encontro, no Êxodo de si sem retorno e por amor responsável para com os outros, o sujeito se deixa habitar pelo outro e,

doando-se ao outro a ponto de se tornar refém, o eu, realiza também a abertura mais profunda de si mesmo, para a qual ele é desde sua origem convidado. É perdendo-se para o outro que

o homem se reencontra; é ganhando o mundo inteiro que o homem se perde (FORTE, 1995, p. 230).

Assim, Forte propõe uma troca de uma filosofia do eu para uma filosofia do Tu, onde o fato de existir impõe a necessidade da guarda do outro, não no sentido da totalidade do eu, nem no sentido ambicioso do protagonismo da subjetividade dos tempos modernos, mas existir no sentido original do ser indivíduo para um dever, o de amar (FORTE, 2006, p. 154).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste trabalho, pode-se concluir que Bruno Forte se apropria e faz seu próprio caminho ao abordar a sua Teologia da História como horizonte de leitura e interpretação dos tratados e propõe uma releitura a partir da busca de sentido do ser humano pós-moderno, a partir da Trindade. Na trajetória percorrida até aqui, procurou-se apresentar sem a pretensão de esgotar nesta pesquisa, as premissas do pensamento teológico de Forte, partindo do caminho que ele mesmo aponta, a compreensão da teologia dentro do dia-a-dia do humano, num movimento da autorrevelação da Trindade.

É interessante notar como Forte constrói a sua teologia, como aponta e resgata as verdades teológicas sobre a Trindade, trazendo luz para o tempo atual. O presente estudo, parte de um conceito chave – Uns aos Outros, que remete a uma ética do comportamento originário, aquele que emerge do princípio de alteridade que nos constitui um com o outro, um com o mundo e um com Deus. Forte é um dos grandes teólogos da atualidade, com uma ampla atividade teológica, as temáticas abordadas são mais do que apresentar teologias, o que urge para o teólogo é sua constante preocupação com o diálogo. Seu diálogo percorre as várias áreas do conhecimento, as religiões, conversa com estudiosos, e principalmente com o homem da atualidade. E, também, marcado por outra característica acentuada, sua busca constante pela verdade revelada e uma intensa paixão pela pergunta. Sendo um teólogo da interface, trás a proposta de um discurso não linear, não divide cada aspecto de cada tema de modo linear, mas reflete em “espirais”, onde cada círculo hermenêutico leva o leitor a um nível de profundidade maior, estabelecendo assim suas articulações cada vez mais concisas. Outro elemento base que constitui a reflexão de Bruno Forte é a sua perspectiva trinitária. Para ele, fazer teologia só se torna possível na presença de Deus, na proposta de encontro do humano com o Deus Trindade, que se revela no tempo e no espaço, mostrando o seu amor gratuito.

A teologia para o autor é na verdade, pergunta e resposta em tempos diferentes, por isso salienta que o tempo atual não se satisfaz mais com uma simples defesa de uma objetividade vazia, onde a principal preocupação é defender e promover os direitos de uma verdade que olha apenas para si, de outro modo, para Forte

o que necessita de urgência é uma apologética do Êxodo, do Advento e do Encontro.

A questão a ser respondida, proposta na introdução era analisar: como a teologia forteana trabalha a relação entre a Trindade, a Igreja e a sociedade, na medida em que as três Pessoas divinas, diferem-se entre si, todavia, si-habitam entre si numa eterna relação de amor? E a partir disso, compreender o mistério transcendente da Igreja e o fundamento trinitário de alguns comportamentos sociais à luz da Trindade.

Para responder à pergunta, o primeiro capítulo deste trabalho trouxe “A revelação e a Trindade como abertura para o Encontro”, salientou que o Filho é a expressão exata de Deus, somente Ele pode revelar o Pai, porque somente Ele o conhece. Diante desta revelação, foi proposto a fundamentação da fé cristã, como uma revelação histórico trinitária, vivida mediante a figura do Espírito Santo, que conforme Forte é o Encontro entre o vir de Deus e o Êxodo do ser humano, concretizado na história. A partir disso, procurou-se apontar as “bases trinitárias para a compreensão dos termos Abertura e Encontro”, mediante a contribuição dos Padres da Igreja para a definição do conceito de Pessoa. O itinerário da pesquisa precisou passar pelo conceito de Pessoa e por isso fez-se necessário apresentar a contribuição dos Padres Capadóciolos para compreender a Pessoa humana como um ser de relações dinâmicas, e ao mesmo tempo mostrar toda a sua alteridade e singularidade em sua relação constitutiva com os outros, a exemplo da Trindade. Desse modo, ao apontar a Pessoa humana como a imagem da Trindade, afirma que o ser humano em toda a sua exterioridade, diz respeito a sua forma de ser no mundo e que é graças a exterioridade que o ser humano se define em relação a si mesmo e aos outros, [...], pois a exterioridade obriga o humano a sair de si (FORTE, 1993, p. 42-51), se revelando como ser de comunhão.

Para a seguir colocar em destaque a “Quênose como manifestação de amor da Trindade”, onde a criação é apontada como manifestação da abertura, e a partir dela tempo e matéria passam a existir como história, é a “Quênose” da Trindade. Onde o ato criador não se resume a um evento do passado, mas é a manifestação do amor que transborda da Trindade. Essa relação de amor, no dinamismo sem fim do recíproco dar-se e acolher-se existente na Santíssima Trindade, se oferece como modelo e evento de amor para a humanidade. Assim através da revelação do

próprio Filho e da missão do Espírito, a Trindade se oferece como Origem, Seio e Pátria do amor.

É assim que o conceito “Allélon”, utilizado por Forte com uma aguda conotação bíblica apela para um sentido semântico que hermeneuticamente remete o homem a sua missão de colaborador de Deus na história da salvação. Pensar o “Allélon” em termos de cuidado remete a ética do comportamento originário, aquele que emerge do princípio de alteridade que nos constitui um com o outro, um com o mundo e um com Deus. O Outro é aqui a suprema alteridade de Deus, o “Totalmente Outro”, o Transcendente que, por sua vez, se fez Outro revelado na figura de Cristo. Mas, o outro é também o “próximo”, a alteridade daquele que nos é semelhante. A alteridade propõe um respeito ético ao outro como ser singular. O desafio cristão é fazer-se próximo dos sofrimentos do outro: explorado, pobre, abandonado, sofredor, vítima da dor e dos sistemas de opressão, o outro é caminho para o reconhecimento de Deus. O comprometimento com a alteridade do outro é condição necessária para o convívio numa sociedade motivada pelo protagonismo do eu, vestígio da modernidade e pela inquietude decorrente da pós-modernidade e a constante questão do outro. Assim, a finalidade da criação não pode ser outra, senão, a mesma do ato criador: a gratuidade do amor, a pura e difusa beleza de amar. Pois, criado por amor, o homem está destinado a realizar-se na plenitude do amor: a gratuidade, que é a sua origem, e, também, o seu destino. O amor sempre pressupõe uma dinâmica de relações, um dar e receber. A mesma lógica do amor que exige que Deus seja contemporaneamente pluralidade, alteridade, reciprocidade, dom em Si.

A teologia de Forte é marcada pela perspectiva trinitária. A partir da Trindade ele analisa os grandes temas da vida. A Trindade é o fundamento e chave de leitura da história salvífica, nela se encontra o início de tudo e o sentido de completude. A partir do evento pascal no protagonismo da morte e ressurreição de Jesus, a Trindade alocou a plenitude de sua comunicação, e a cruz da história ganhou novo significado em Cristo, na possibilidade do encontro entre o sofrimento humano e o dom de si do próprio Filho na cruz. À luz do evento pascal, a Trindade se apresenta como origem e sagrada habitação do homem e do mundo. Nesse sentido, o tema proposto desta pesquisa se justifica pelo fato de colocar em evidência o nexo entre Trindade e a existência humana, estabelecendo com

a comunidade eclesial e social uma nova linguagem, um novo modo de relacionar-se, e um novo desafio, é a linguagem do amor de uns para com os outros, no desafio de ser eternos guardiões.

Portanto, diante do desafio de me colocar em êxodo de "*mim mesma*", como teóloga evangélica, quando me proponho a estudar um teólogo católico da grandeza de Bruno Forte, com uma profundidade impressionante, me permito ser interpelada por uma nova faceta do uso do Uns aos outros. Além de me pôr em abertura para uma chave de leitura ecumênica, no caminho do diálogo e do respeito mútuo, no esforço comprometido pela busca da unidade cristã, na amizade social, onde todos são convocados ao amor. "A ninguém devais coisa alguma, a não ser o amor com que vos ameis uns aos outros; porque quem ama aos outros cumpriu a lei" (Cf. Rom 13,8).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FORTE, Bruno. **A igreja ícone da Trindade**. São Paulo: Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. **As cores do amor**: o matrimônio e a beleza de Deus. São Paulo: Loyola, 2013.
- \_\_\_\_\_. **A Teologia, como Companhia, Memória e Profecia**: introdução ao sentido e ao método da teologia como história. São Paulo: Paulinas, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Um pelo outro**: por uma ética da transcendência. São Paulo: Paulinas, 2006.
- \_\_\_\_\_. **À escuta do outro**: filosofia e revelação. São Paulo: Paulinas, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Teologia em diálogo**: para quem quer e para quem não quer saber nada disso. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Teologia da história**: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. Trad. Georges Ignácio Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. **A Trindade como história**: ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulinas, 1987.
- \_\_\_\_\_. **A transmissão da fé**. Trad. Silva Debetto. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- \_\_\_\_\_. **Os Graus do Amor no Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- \_\_\_\_\_. **A palavra para viver**. São Paulo: Paulinas, 2012a.
- \_\_\_\_\_. **La eternidad en el tiempo**. Salamanca: Verdad e Imagen, 2000.
- \_\_\_\_\_. **L'Eternità nel Tempo**: saggio di antropologia ed etica sacramentale. Milano: Paoline, 1993.
- \_\_\_\_\_. **La Parola della fede**. Introduzione alla Simbolica ecclesiale. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2011. 2 ed.
- \_\_\_\_\_. **A Essência do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003a.
- \_\_\_\_\_. **Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história** - ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Teologia della Storia**: saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento. 2. ed. Milano: Paoline, 1991.

\_\_\_\_\_. **Exercícios espirituais no Vaticano:** seguindo a ti, luz da vida. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Para onde vai o cristianismo?** Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003.

## ARTIGOS DE BRUNO FORTE

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

\_\_\_\_\_. **La Trinità:** Fonte di ispirazione per la Comunità dei Popoli Europei. II Nuovo Areopago, v. 18, 1999/4.

## FONTES SECUNDÁRIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BELLOSO, J. M. Roviera. **Tratado de Dios uno e trino.** Salamanca: Ágape, 1998.

BOFF, Leonardo. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade.** Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **A trindade e a sociedade.** Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

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

BUROCCHI, Aurea Marin. **Ética e estética na teologia trinitária de Bruno Forte.** Curitiba: Brazil Publishing, 2018.

CAMBÓN, Enrique. **Assim na terra como na Trindade:** o que significam as relações trinitárias na vida em sociedade? São Paulo: Cidade Nova, 2000.

CODA, Piero. **Dios uno y trino:** resclación, experiênciã y teologia del Dios delos cristianos. Salamanca: Agape, 1993.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de teologia do Novo Testamento.** Trad. Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. Vol. 2.

ERICKSON, Millard J. **Conciso dicionário de Teologia Cristã.** Trad. Darci Dusilek e Arsênio Novaes Netto. Rio de Janeiro: JUERP, 1991.

EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL. **VERBUM DOMINI**. São Paulo: Paulus, 2019.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph F.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulus; Vida Nova; Loyola, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**: parte I. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. **Ontologia** - Hermenêutica da faticidade. Trad. Renato Kirchner. Vozes: Petrópolis, 2013. 2 ed.

KIVITZ, Ed René. **Talmidim 52**: o passo a passo de Jesus em meditações semanais. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

KLOPPENBURG, Boaventura. Trindade: O Amor em Deus. 1999. 1ed.

LACOSTE, Jean Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004.

LANE, Timothy; TRIPP, Paul D. **Relacionamentos**: uma confusão que vale a pena. Trad. Markus Hediger. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e Infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Lisboa: Edições 70, 2008. 3. ed.

\_\_\_\_\_. **Ética e Infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1988.

LOTZ, Johannes B. **Transcendência**. In: BRUGGER, Walter. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Herder. 1969.

LUNEAU, August. **L'histoire du salut chez les Pères de l'Église**. Paris, 1964.

MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, Hubert. **Introdução a Lévinas**: pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.

MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

NAZIANZENO, Gregório de. Discurso 31, 26: SC 250, p. 326-329.

PRESTIGE, J.L. **Dios em el pensamiento de los padres**. Salamanca: Secretariado Trinitário. 1977.

RAHNER, Karl. **Uditori della Parola**. Turim, Borla, 1967.

\_\_\_\_\_. **Curso Fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 2004. 3 ed.

REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. **Noções do grego bíblico**: gramática fundamental. São Paulo: Vida Nova, 2014.

SCHEFFCZYK, Leo. **Formulación del Magisterio e história del dogma trinitario**. In: LÖHRER/FEINER, *Mysterium Salutis*, 1984.

SECO, Mateo L. F. **Teología Trinitária**. Dios Espíritu Santo. Madrid: Ediciones Rialp, 2005.

SILVA, Maria Freire da. **Trindade, criação e ecologia**. São Paulo: Paulus, 2009.

WALKER, Christopher. **A dança da Trindade**. Americana: Impacto Publicações, 2015.

XAVIER, Donizete. **Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2021.

## REFERÊNCIAS ONLINE

SILVA, Maria Freire da Silva. Sobre o termo Pericórese. **Revista de cultura teológica**, 1996. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14256>. Acesso em: 17 fev. 2022.

Silva, M. F. da. (2016). A PERICÓRESE TRINITÁRIA NO PENSAMENTO DE JOÃO DAMASCENO. **Revista De Teologia E Ciências Da Religião Da UNICAP** (Descontinuada), 6(2), 473–485. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/826/761>. Acesso em: 05 jan. 2023.

MACHADO, Renato da Silva. Revelação e escondimento: uma leitura a partir das tríades de Bruno Forte, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/52015>. Acesso em: 09 jul. 2022.

LIMA, Bruno Reikdal. Além do mesmo: de uma ética da alteridade para uma ontologia situada. *Revista Outramargem*, 2017. Disponível em: <https://revistaoutramargem.files.wordpress.com/2018/04/11-v7-bruno-reikdal-lima-alc3a9m-do-mesmo-de-uma-c3a9tica-da-alteridade-para-uma-ontologia-situada.pdf>. Acesso em 23 maio. 2022.

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em 13 ago. 2022.

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Acesso em 12 fev. 2023.

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em 17 jun. 2023.

[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html). Acesso em 30 jun. 2023.