

Revelação e Escondimento: uma leitura a partir das tríades de Bruno Forte

Revelation and Concealment:
a reading from Bruno Forte's triads

*Renato da Silva Machado

Resumo

Este artigo, partindo das tríades desenvolvidas por Bruno Forte apresenta a Revelação cristã como uma dialética de abertura e ocultamento, um manifestar-se amoroso de Deus para o ser humano que se depara com o Mistério de Deus com admiração e temor. Neste encontro, o ser humano percebe a grandeza sem limites de Deus e a sua incapacidade de conter, no intelecto ou na emoção, o dado revelado. Com as tríades Advento, Êxodo e Encontro; Silêncio, Palavra e Encontro; memória, profecia e companhia, Bruno Forte reflete sobre a ontologia do mistério e sobre a história humana na sua relação com a Trindade Santa. A leitura deste artigo colaborará a pensar corretamente o conceito de *Re-velatio*, não como captura, por parte humana, de Deus em seu Mistério, mas antes como um posicionar-se de Deus diante do ser humano a ponto de provocar nele uma busca constante do Mistério.

Palavras-chaves:

Revelação; Deus;
Mistério.

Abstract

This article, based on the triads developed by Bruno Forte, presents Christian Revelation as a dialectic of openness and concealment, a loving manifestation of God towards human being who faces the Mystery of God in admiration and fear. In this meeting, the human being perceives the boundless greatness of God and his inability to contain, in their intellect or in their emotion, the revealed data. With the Advent, Exodus, Encounter triads; Silence, Word and Encounter; memory, company and prophecy, Bruno Forte reflects on the ontology of the Mystery and on human history in its relationship with the Holy Trinity. Reading this article will help to correctly think the concept of *Re-velatio*, not as a human capture of God in his Mystery, but rather as a positioning of God before the human being to the point of provoking a constant search for the Mystery.

Keywords:

Revelation;
God; Mystery.

*Doutor em Teologia
Sistemático-Pastoral
pela PUC-Rio. Contato:
renatomachado1981@gmail.com

Enviado em
08.04.2021
Aprovado em
12.05.2021

Introdução

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

Crítico da *Offenbarung* hegeliana, Forte procura refletir sobre o Deus cristão, que não é limitado nas malhas da história, que não começa a existir nela nem dela necessita para sua autoconstituição, mas que nela se autocomunica, na sua liberdade e amor. Hegel, identificava conteúdo e forma na revelação histórica de Deus confundindo-as. (HEGEL, 1992). Pensava que, na revelação, Deus se manifesta totalmente como é em si; e via esta manifestação como uma necessidade em Deus. (FORTE, 1991b, p. 19-40; FORTE, 1992b, p. 389-402). Bruno Forte se opõe a Hegel nesta forma de pensamento, afirmando que a revelação é ato livre e soberano de Deus:

A “*Offenbarung*” não é um ato livre, mas sim um momento constitutivo do divino. Ora, se Deus é necessário ao ato de revelação, porque por força de seu ser Espírito não pode não revelar-se, a revelação não tem mais nada da gratuidade, da surpresa, da liberdade, que o testemunho bíblico reconhece. A revelação torna-se um destino da necessidade: Deus não se autodestina, mas é destinado; Deus é escravo da própria lei de seu ser, prisioneiro das exigências constitutivas de sua própria natureza. (FORTE, 2003, p. 21-22).

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

É preciso mostrar como a revelação é verdadeiramente ato do Deus vivo, da Santíssima Trindade e, ao mesmo tempo, como ela não es-

gota as profundezas de Deus, a transcendência do seu inesgotável mistério, no qual unicamente pode residir a absoluta liberdade da sua iniciativa de se comunicar ao homem. Em outras palavras, se o Deus trinitário se pronunciasse totalmente no ato revelador, se a Trindade econômica esgotasse totalmente a Trindade imanente, então o 'Deus absconditus', o Deus em si seria diluído no horizonte do 'Deus revelatus', do 'Deus por nobis', que é o mesmo horizonte do mundo dos homens. (FORTE, 2003, p. 55).

Crítico ao “vice-versa” do axioma rahneriano (a Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa), o qual, segundo ele, poderia propor uma dissolução do divino no terreno, aprisionar a Trindade na história e, com isto, suprimir a transcendência divina na revelação, Forte procura salvaguardar a transcendência divina de modo que a Trindade imanente não seja reduzida à Trindade econômica. (FORTE, 1995, p. 21-22). Segundo ele, por mais que o Mistério Trinitário se apresente como – e é – Mistério de Salvação, não pode ser reduzido a uma contingência histórica, mas, antes, deve ser percebido como Mistério insondável; fonte, no amor e na liberdade, de todo o mundo criado.

Embora se observe a pertinência da reflexão de não compreender a economia como um dizer tudo sobre o Mistério, entende-se que o “vice-versa” do axioma não traz prejuízo à fé se visto no conjunto da reflexão de Rahner, o qual está mais preocupado em enfatizar a comunicação de Deus entre os homens, do que refletir sobre o mistério da Trindade imanente, não submetendo, em momento algum, a imanência à economia, mas, ao contrário, afirmando que a autocomunicação se dá de forma livre e gratuita. (LADARIA, 2009, p. 11-64). Rahner ainda convida a ter presente que a autocomunicação divina não se permite ser apreendida pelo ser humano como uma realidade categorial: Deus é aquele que “não permite que dele se disponha, mas é a instância infinita e muda, que dispõe de nós no momento e todas as vezes que começamos a dispor de alguma coisa”. (RAHNER, 1971, p.181).

No seu livro Teologia da história, Bruno Forte se pergunta como elaborar uma teologia da revelação que não seja uma filosofia da revelação de molde idealístico (Hegel), nem uma concepção puramente noética do ato revelativo, que o reduza a uma simples comunicação da verdade sobrenatural, não implicando diretamente uma autocomunicação divina. (ASCIONE, 1998, p.35). Trata-se de se questionar sobre a correspondência entre matéria e forma da revelação, entre o revelado e aquele que revela e, ao mesmo tempo, perceber

que este Deus que se revela o faz de modo livre e gratuito. (FORTE, 1995, p. 55).

Para tal, faz uso do termo “*revelatio*” o qual indica que, no encontro do mundo divino com o mundo humano, o primeiro não é reduzido no segundo, nem o segundo é dissolvido no primeiro. Afirma que o termo carrega a dialética de abertura e de escondimento, de real autocomunicação e, conjuntamente, da incomensurável grandeza do Mistério, sem deixar-se ser capturável; acrescenta que o prefixo latino “re” tem o sentido de repetição do idêntico, significando, no termo revelação, um “permanecer do véu, até mesmo um colocar do véu mediante a repetição”. (FORTE, 1995, p. 56). Esta afirmação provoca o questionamento sobre a correspondência entre conteúdo e forma de revelação, sobre o modo de como assegurar, de um lado, a verdadeira autocomunicação de Deus e, de outro, a transcendência do Deus que se revela. Em vista de evidenciar esta dialética de abertura e ocultamento, Forte se utiliza das tríades que serão apresentadas a seguir.

1. Advento, Êxodo e Encontro

Advento, Êxodo e Encontro são as primeiras categorias utilizadas por Bruno Forte para manifestar a autocomunicação de Deus e, ao mesmo tempo, a sua transcendência incapturável. Forte afirma que na revelação se estabelece um “*colloquium salutis*”. (FORTE, 1995, p. 143-146). Este consiste no encontro do Advento de Deus com o êxodo humano, na relação entre a Palavra da autocomunicação divina e a acolhida do ser humano a esta autocomunicação, na obediência da fé. Encontro realizado, por duas realidades assimétricas: a do Advento divino e a do Êxodo humano. Na reflexão fortiana, Êxodo indica a existência humana aberta ao evento da revelação, o qual carrega em si a dimensão histórica, a experiência da dor e do sofrimento que o ser humano faz em sua vida, experiência de dor esta que abre o ser humano à pergunta sobre o Transcendente. (FORTE, 2011a, p. 10-13). Forte concebe que a experiência da contingência humana com todos os seus limites põe o ser humano diante da questão de Deus, ou seja, leva-o à procura do sentido profundo de sua existência.

Esta condição de procura, de êxodo, se encontra com o Advento divino, com a vinda de Deus ao coração humano, na pessoa de Jesus Cristo – encontro dado por uma mediação, como todas as demais experiências humanas¹. Jesus é o Mediador entre a humanidade e Deus: “Quem crê em mim, não crê em mim,

1. Para aprofundar o tema das mediações recomenda-se a obra BERGER, 1987.

mas naquele que me enviou” (Jo 12,44); “Quem me acolhe, acolhe aquele que me enviou” (Jo 13,20); “A palavra que ouviste não é minha, mas do Pai que me enviou” (Jo 14,24). O encontro com Cristo, por sua vez, é mediado por outra instância: a eclesial. A Igreja é a mediação, o lugar no qual o ser humano, na sua condição de êxodo, pode fazer o encontro com o Deus que vem ao seu encontro, mediante Jesus Cristo. Nela atua o Espírito Santo que conduz os crentes à Verdade (cf. Jo 16,13). O êxodo humano se encontra, assim, com o advento divino, que toca a condição humana e permite o estupor e a maravilha da adoração do Deus revelado no escondimento e escondido na revelação, de forma que “escutar o Silêncio do Advento é permanecer no santuário da adoração, deixando-se amar pelo Deus revelado e escondido e atraído a Ele através da insubstituível e necessária mediação do Verbo”. (FORTE, 2011a, p. 24).

A noção da condição exodal do ser humano é desenvolvida por Forte a partir de dois grandes expoentes: Karl Rahner e Emmanuel Lévinas. (FORTE, 1995, p. 69-81). Rahner apresenta o ser humano como abertura ao Mistério Santo, o “ouvinte da Palavra”. Para Rahner, o ser humano é ser de abertura ao transcendente, é sujeito objetivamente estruturado em seu ser para o encontro com a transcendência: “o homem é o ente que na sua história deve aguçar os ouvidos a uma eventual revelação histórica de Deus através da palavra humana”. (RAHNER, 2006, p.208). Com isto, Rahner mostra o ser humano como ser de relação transcendental, que se realiza enquanto pessoa e sujeito nesta relação, que não é feita somente por uma parte sua – como foi entendido pela teologia escolástica ao tratar da alma imortal, numa compreensão dualista que, na verdade, é da Filosofia grega e não propriamente uma compreensão cristã –, mas pelo ser humano inteiro enquanto uma unidade. (RAHNER, 2004, p.39-44) O ser humano compreende-se como finito e que está diante de um horizonte mais amplo, sentindo-se tocado por este horizonte maior – experiência chamada por Rahner de transcendental. (RAHNER, 2004, p.33). No entanto, há de se ter claro que este mesmo ser humano pode esquivar-se desta experiência, seja por ingenuidade, não encontrando tempo para tal; seja por se perguntar por este transcendente, mas não permitir uma possibilidade de resposta para o mesmo; ou, ainda, por querer, de fato, ignorar a experiência transcendental. Verifica-se que a negação da experiência transcendental não é a prática de uma autêntica liberdade e responsabilidade, mas, sim, “uma possibilidade da liberdade que ao mesmo tempo sempre representa algo de falho, descarrilhado, malogrado, algo que, por

assim dizer, é autodestrutivo e autocontraditório”. (RAHNER, 2004, p.128).

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

o “Inefável”, o “Sem nome”, o que não aparece no mundo designado como um componente dele; o “Silencioso” que está sempre aí e sempre pode passar despercebido e não ser ouvido (...) aquele que não pode designar-se por uma palavra (...) e em consequência, só é inteligível dentro de um campo de palavras ou jogo de linguagem. (RAHNER, 2004, p.63)

Destarte, se percebe que a autocomunicação divina não se permite ser apreendida pelo ser humano como uma realidade categorial. Deus, na revelação, continua sendo mistério insondável, não se autocomunica por solidão ou qualquer forma de carência, mas, ao contrário, se autocomunica por ser absolutamente feliz e realizado. (RAHNER, 2004, p.152-153)

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

O outro é exatamente o lugar da verdade metafísica, indispensável para o meu relacionamento com Deus. Não possui, de fato, o papel de mediador. O outro não é a encarnação de Deus, mas é exatamente por meio da sua figura na qual ele se mostra desencarnado, a manifestação da majestade com que Deus se revela. (LÉVINAS, 1988, p. 78).

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

Relacionando-se com o outro sem correlação, amando o próximo por pura gratuidade, vivendo a responsabilidade pelos outros sem a preocupação com a reciprocidade, o sujeito não só está sendo diferente, mas também atinge o ‘diferente do ser’ (...) se deixa atingir pelo advento do Outro, não como objeto morto, mas como o Deus vivo. (FORTE, 1995, p. 178-179).

O outro é o lugar do possível êxodo do amor em direção ao Outro, sem espera de retribuição. É a superação da subjetividade fechada em si mesma, em direção a uma subjetividade aberta na qual o encontro seja possível. Desta forma, imbuído da contribuição destes dois autores, Forte indicará que a antropologia transcendental e a ética convergem para a experiência fundamental do ser humano – a experiência da fé. A abertura presente no ser humano ao mistério último, que é “ser para fora” (FORTE, 1999, p. 31) e o encontro com o outro tornam possível o encontro com o Outro – experiência “que não deixa o homem da forma em que o encontrou: ela é transformadora, abaladora, inquietante e, justamente por isso, verdadeiramente libertadora”. (FORTE, 1995, p. 145). O advento divino é realizado a partir da valorização de um ponto de contato por Deus mesmo criado e colocado na criatura: a razão. (FORTE, 1995, p. 150). Ela é o pressuposto para a autocomunicação sobrenatural de Deus, como se discorreu no primeiro capítulo deste livro. Já o Concílio Vaticano I apresentava a possibilidade de o ser humano conhecer a Deus por meio da criação² e se por um lado, dirige uma crítica ao racionalismo, por outro, afirma o perigo do fideísmo e defende a integralidade do ser humano em todas as suas dimensões.

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

É Cristo a plenitude escatológica dos tempos, o lugar puro do Advento, a única verdadeira novidade debaixo do sol da história e, por isso mesmo, a norma e medida última de acordo com a qual se deve confrontar tudo o que é penúltimo: é ele, e somente ele, o Senhor da existência pessoal e coletiva da humanidade. (FORTE, 1995, p. 31).

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

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

Sempre que o êxodo da condição humana se abrir para o Advento, cumprir-se-á o milagre da vida nova e as humildes histórias de alegria e dor, de contradição e pecado, serão transformadas em história de salvação. (FORTE, 1995, p. 31).

É encontro restaurador, de reconciliação do ser humano com Deus, consigo mesmo, com os outros e com todo o cosmo; oportunidade da graça da renovação interior e exterior que possibilita ao ser humano encontrar a sua felicidade. A condição humana possui a pretensão de ir além de si mesma, que a faz aberta ao Mistério. (FORTE, 2011b, p. 133).

A abertura do ser humano ao Mistério de Deus possibilita a chegada deste Advento, mediante o Encontro. O “lugar” onde o êxodo humano acolhe o Advento divino é a fé (FORTE, 2011a, p. 27-28). – que não é posse ou certeza, mas luta e agonia, como se lê no profeta Jeremias: “Tu me seduziste Senhor e eu me deixei seduzir” (Jr 20,7.9) – lugar no qual se vivem as “noites escuras”, como dizem os místicos.³ Refere-se à experiência de abandono vivida na atitude de confiança em meio às imperfeições da vida humana, de forma especial a morte, assumida pelo próprio Jesus na sexta-feira da Paixão:

O silêncio da Sexta-Feira Santa é o local em que o advento, com toda a indedutível novidade que o caracteriza, encontrou-se com o êxodo da condição humana e com toda a profundidade e peso de suas contradições e imperfeições, resumidas na ‘palavra-resumo’ da finitude humana: a morte. (FORTE, 1995, p. 10).

A vida humana assumida por Deus, até a radicalidade, em Jesus de Nazaré concretiza o encontro entre o mundo divino e o humano e permite a teologia trinitária da revelação: “o que serve de base para semelhante teologia trinitária da revelação não é a força de argumentação de uma dedução conceitual, mas a novidade inquietadora e subversiva do advento divino no êxodo humano”. (FORTE, 1995, p. 59). O êxodo humano nos reporta ao Advento divino, que vem ao nosso encontro, subvertendo os nossos questionamentos e certezas e fazendo-nos perceber que tudo aquilo que pensamos sobre Deus não passa de uma reflexão limitada. A condição exodal permite perceber que o Advento não esgota o Mistério, que a Palavra remete ao encontro com o Silêncio, fonte de toda a vida.

3. De forma especial, ver JOÃO DA CRUZ, 2002.

2. Silêncio, Palavra e Encontro

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

2.1. Silêncio

Por Silêncio divino, Bruno Forte entende a imanência do Mistério de Deus. Refere-se à “Não-palavra, a ulterioridade misteriosa e primordial da qual a Palavra provém e junto à qual a Palavra estava e ainda está na história eterna de Deus”. O Silêncio de início, do qual provém a Palavra que estava com ele desde o Princípio (cf. Jo 1,1), é, no Novo Testamento, identificado com o Pai de Jesus. E Jesus, a Palavra feita carne (Jo 1,14), que nos remete ao Silêncio da origem, é o Deus visível que nos remete ao Deus invisível (cf. Cl 1,15; 2Cor 4,4; Hb 1,3), Aquele que nos remete ao Pai amoroso e nos ensina a viver em comunhão com ele. É por meio da Palavra que se fez carne que é possível o dom da fé, uma vez que a fé nasce da escuta (cf. Rm 10,17). Escutar a Palavra de Cristo é ir para além desta Palavra, é direcionar-se à profundidade do Mistério para o qual esta Palavra aponta, conforme já dizia Santo Inácio de Antioquia: “quem possui realmente a palavra de Jesus também percebe o seu silêncio, para que seja perfeito, para que opere através das coisas de que fala e seja reconhecido por meio daquelas coisas sobre as quais se cala”. (*apud* ARNS, 1978, *Efes.15,1-2*) Neste lançar-se para além da Palavra, tem-se, no ato revelador, não somente um retirar o véu, mas também um colocar o véu. No ato revelador, Deus, ao mostrar-

-se, se retrai; no seu revelar-se, se oculta. Forte faz analogia ao pensamento de Dionísio, o Areopagita, com a tríplice via. (*apud* FORTE, 1995, p. 64). Na via negativa, se percebe que o Silêncio se apresenta como a Não-Palavra, a negação da Palavra. Se a Palavra é gerada no Silêncio, o Silêncio é o “Não-gerado” (*apud* FORTE, 1995, p. 63). É aquele do qual o Filho recebe o nascimento e o Espírito a processão e que não tem origem em nenhum.⁴ Santo Tomás de Aquino afirma que o que mais caracteriza a pessoa divina do Pai é a “inascibilidade”: “a pessoa do Pai não pode ser descrita pelo fato de ser proveniente de outro, mas pelo fato de que não provém de nenhum; desta forma o ponto de vista que a caracteriza é a inascibilidade”. (Tomás de Aquino, 2001, parte I, qu. 33, par. 4. p. 574- 577). Esta via negativa, este modo de falar do Pai negando, está presente na primitiva liturgia: “ao Rei dos séculos, ao Deus incorruptível, invisível e único, honra e glória pelos séculos dos séculos. Amém” (1Tm 1,17). Nesta perspectiva, Forte afirma que o Silêncio é trevas:

Se a Palavra é ícone, porque é presença e comunicação do infinito e eterno dentro das coordenadas do espaço e do tempo, o Silêncio, por sua vez, é trevas, é o invisível mais além do visível, do qual a imagem provém e ao qual nos remete. (FORTE, 1995, p. 66-67).

Se, por um lado, a via negativa revela o Silêncio para além da Palavra, para além do que foi revelado, há outro caminho, chamado de via positiva, que consiste em avançar em direção ao Silêncio, elevando ao máximo todas as perfeições encontráveis na Palavra. (FORTE, 1995, p. 68). Consiste em perceber a consubstancialidade do Filho em relação ao Pai, destacando a identificação entre a Palavra e o Silêncio, ou seja, valorizar o evento da revelação como um remeter ao Silêncio do Pai, do qual a revelação é feita por meio da Palavra. E ao remeter a este mistério Forte, faz percebê-lo como Mistério de Amor: “aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor. Nisto se manifestou o amor de Deus por nós: Deus enviou o seu Filho único ao mundo para que vivamos por ele” (1Jo 4,8s). No silêncio do Pai em entregar a nós o seu Filho único, de forma especial no Silêncio da Cruz, contemplamos que Deus é amor. Amor daquele que se entrega (“Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” 1Jo 15,13) e amor daquele que o entrega (“Deus é amor” 1Jo 4,8.16). Se a via negativa leva a perceber o Silêncio como trevas, incapacidade

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

humana de conhecer, a via positiva revela que o Silêncio é o Amor.

A via dialética revela que a Palavra provém do Silêncio e para ele retorna. Por meio da Palavra, que tem sua origem no Silêncio – origem de toda a divindade⁵ –, se percebe que toda a criação também provém do coração do Pai e a ele retorna. (FORTE, 1995, p. 72). A Palavra mostra que o Silêncio primordial está na origem da vida divina e humana e que, a criação está intimamente relacionada a Cristo, a Palavra do Pai (cf. Cl 1,16).

Destarte, se percebe que a revelação sem a presença da noção de Silêncio é vazia de significado e incorre no risco de enganar-se pretendendo abarcar a imanência divina. Neste sentido, Forte afirma o fracasso da ontoteologia, na qual Deus não é escutado como Silêncio, como o Totalmente Outro, incapturável à razão humana. (FORTE, 2011a, p. 29-42). Sem o Silêncio, a Palavra perde sua Origem, sua pátria, e sua missão de abrir-nos ao Silêncio, do qual é a única porta. (FORTE, 1995, p. 73-74). O Silêncio do ser possibilita perceber um silêncio que é dado na história, do qual Auschwitz é símbolo, pois nele escuta-se o silêncio dos campos de concentração, nos quais os judeus são feitos vítimas, vivendo a noite escura; escuta-se o silêncio dos espectadores que assistem a tudo sem nada fazer, pecando pela omissão (Lv 5,1); e, por fim, o silêncio de Deus. A Teologia, por sua vez, é conclamada a perceber o silêncio divino diante das vítimas e a dizer algo, a partir das Sagradas Escrituras, que, por sua vez, apontam ao silêncio de Deus: Deus é aquele que passa, não no furacão ou no terremoto, mas na brisa suave (1Rs 19-11-13) que se esconde (Is 45,15), ainda, daqueles que afirmam já ter visto sua face (Is 6,1).

Bruno Forte esclarece que esta experiência psicológica da ausência de Deus reporta a um “nível metafísico”, àquele da percepção da “Presença ausente”, de experimentar que os caminhos de Deus não são apenas os da palavra e da resposta, mas, também, os do silêncio e do ocultamento, que inquietam e provocam. (FORTE, 1995, p. 89). Tal provocação mostra que o silêncio de Deus é espaço para a liberdade do ser humano. (FORTE, 1992, 323-340). É no silêncio divino, e não apesar dele, que a liberdade e a dignidade humana se manifestam:

Os tempos do silêncio divino são os tempos da liberdade humana, porque, dentro da sua dolorosa ambiguidade, deixam o homem sozinho diante das suas escolhas, totalmente livre em relação ao Deus

5. Cf. Concílio de Toledo XI (675), *De Trin. div.* In DH 525.

que se retrai no silêncio, mas de maneira alguma abandonado por este silencioso Senhor, que muitas vezes exatamente no silêncio vai traçando os caminhos de sua providência. (FORTE, 1995, p. 91).

O Deus que se revela na tradição judaico-cristã, o Deus do Silêncio é o Deus da liberdade, no qual o ser humano é chamado a esperar: “Eu confio no Senhor, que escondeu o rosto à casa de Jacó, e espero nele” (Is 8,17). Deus se retrai, fica obscuro ao ser humano a fim de que este possa assumir a sua história com todas as decisões e consequências destas decisões. Trata-se da mais pura gratuidade, a qual suscita a vivência da gratuidade humana.

Com a categoria teológica “Silêncio”, Bruno Forte recupera a teologia bíblica. Nela se vê que o Advento de Deus é precedido de um silêncio: “quando o Cordeiro abriu o sétimo selo, houve no céu silêncio durante cerca de meia hora” (Ap 8,1); “Silêncio em sua presença, terra inteira!... Eloá vem de Temã, e o Santo do monte de Farã” (Hab 2,20b; 3,3); “Silêncio diante do Senhor Javé, pois o dia de Javé está próximo” (Sf 1,7); “Silêncio toda carne diante de Javé! Sim, ele se levanta em sua morada santa” (Zc 2,17). Ao advento de Deus se faz necessária uma atitude de escuta atenta, que indica o Silêncio divino: “o silêncio porém, é assim porque ele é eco de outro Silêncio, aquele em que o mistério ficou envolto por séculos (cf. Rm 16,25), aquele de onde a Palavra procede na eternidade e no tempo”. (FORTE, 1995, p. 95). O silêncio terreno apresenta-se, assim, como acolhimento e preparação ao Silêncio que se faz presente por meio da Palavra.

Esta categoria “Silêncio” é propícia para o período atual da humanidade, marcado pela crise das ideologias, fruto do falimento das pretensões totalizantes da razão absoluta. No contexto de crise das palavras mostra-se a importância de se redescobrir o Silêncio. (FORTE, 1997, p. 607-608). Ele se constitui elemento fundamental de preparação à revelação Trinitária de Deus. Escutar o Silêncio é escutar o Verbo de Deus. Daí as afirmações bíblicas: “Ninguém vem a mim, se o meu Pai, que me enviou, não o atrair” (Jo 6,44); “Quem crê em mim, não é em mim que crê, mas em quem me enviou, e quem me vê, vê aquele que me enviou” (Jo 12,44); “quem me recebe, recebe aquele que me enviou” (Jo 13,20); “a Palavra que ouvís não é minha, mas do Pai que me enviou” (Jo 14,24). O Pai nos atrai ao seu Filho, que é, por sua vez, caminho para o Pai (cf. Jo 14,6), uma vez que o evento de revelação tem o seu endereçamento à pessoa do Pai. (FORTE, 1995, p. 97). Jesus, a Palavra encarnada, é a porta pela qual passam as ovelhas (Jo 10,7); Luz que nos possibilita ver a Luz (Jo 1,9); e que

nos dá acesso ao Pai (Jo 14,6). O acolhimento do Filho e do Pai realiza-se por meio do Espírito, o qual guia à verdade total e completa (cf. Jo 16,13), atualizando e levando à plenitude o conhecimento de todas as coisas: “quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à Verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras” (Jo 16,13s). Desta forma, o silêncio mostra-se como preparação à dialética trinitária do evento da revelação.

2.2. Palavra

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

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

João identifica a pessoa do Filho eterno com a Palavra que se fez carne em Jesus de Nazaré. Este “estar com Deus” e “ser Deus”, na Tradição, é entendido como a diferenciação entre as pessoas divinas e, ao mesmo tempo, a igualdade entre elas no plano do ser, como já afirmava o Concílio de Nicéia (325) sobre a “consustancialidade” do Filho em relação ao Pai.⁶ Este afirma a igualdade de condição entre o Pai e o Filho, que se fez homem em Jesus de Nazaré. Mais tarde, o Concílio de Calcedônia (451), precisou a relação entre a divindade e a humanidade na pessoa do Filho⁷, expressando as duas naturezas do Verbo encarnado como também a relação de descontinuidade, de continuidade e de unidade que é realizada no nível mais alto da Pessoa; o que evidencia perceber o homem Jesus de Nazaré como encarnação do Filho eterno e, por isso, tudo o

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

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

que ensinou e realizou trata-se não apenas de palavras e obras humanas, mas divinas, ou seja, verdadeira autocomunicação de Deus.

A relação de descontinuidade entre o humano e o divino em Jesus Cristo é sinalizada com as expressões “sem mistura, nem transformação”, com as quais se afirmar a assimetria entre o céu e a terra. Daí Forte afirma que não há confusão entre a Palavra encarnada e a transcendentalidade de Deus: “para além da Palavra encarnada, continua existindo o silêncio do Verbo, a transcendência do Filho eterno, inacessível à captação do conhecimento humano”; o que equivale a dizer que, na encarnação do Filho eterno, a transcendentalidade não é perdida, o “*Deus absconditus*” não é menor que o “*Deus revelatus*”, a autocomunicação não exaure o mistério. (FORTE, 1995, p. 108).

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

Esta descontinuidade e continuidade ocorrem, segundo o mesmo Concílio, na pessoa e na única hipóstase divina⁸. Consiste em ressaltar a fé cristã no Filho de Deus, da mesma natureza do Pai, que, em determinado momento histórico, “assume a natureza humana unindo-a a si sem mistura com o divino ou absorção por ele, em nível de profundidade ontológica completamente irreduzível à simples convergência moral”, (FORTE, 1995, p. 114).afirmando assim, a unidade da pessoa em Jesus Cristo, no sentido tradicional deste conceito.⁹ Jesus é o Filho eterno do Pai, gerado antes de todos os tempos, que vive na comunhão do Pai desde sempre, como posteriormente explicitará, de forma mais clara, o XI Concílio de Toledo (675)¹⁰.

O ser gerado eternamente é predicado do Filho, que nasce de outro por

8. Cf. Concílio de Calcedônia, *De duab.*, In DH 302.

9. Sobre a problemática moderna do conceito de pessoa, verificar RAHNER, 1975, p. 344-352.

10. “Professamos também que o Filho é nascido da substância do Pai, sem início, antes dos séculos, porém não criado, pois nem o Pai existiu jamais sem o Filho, nem o Filho sem o Pai. E, contudo, o Pai não é do Filho como o Filho é do Pai, pois o Pai não recebeu a geração do Filho, mas o Filho do Pai. O Filho é, portanto, Deus pelo Pai, o Pai ao invés é Deus, mas não pelo Filho; ele é de fato Pai do Filho, não Deus pelo Filho; este, ao contrário, é Filho do Pai e Deus pelo Pai” XI Concílio de Toledo, *De Trin. div.* In DH 526.

filiação. (TOMÁS DE AQUINO, 2001, Parte I, qu.39, art.8. p. 639). O Filho é o Verbo nascido do Pai, é a Palavra que nasce do Silêncio. É Palavra que vem a nós a fim de que possamos acolher, por meio dela, o Pai eterno. É a possibilidade de sermos – como Ele – aqueles que acolhem a filiação do Pai. Neste sentido é que a Palavra diz que quem acolhe o Filho, acolhe o Pai: “quem me recebe, recebe aquele que me enviou” (Jo 13,20). O Filho é a mediação entre o Pai e a humanidade. É a ponte que une a extremidade do mundo divino à extremidade do mundo humano.

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

A linguagem é entendida como mero e simples instrumento, numa relação apenas convencional ou no máximo imitativa para com a coisa: é o conceito platônico. A linguagem é vista como reveladora da coisa, a qual através dela se torna presente sem, porém, se diluir nela, antes perenemente a transcende: é o conceito da teologia cristã do Verbo. (FORTE, 1995, p. 118-119).

Aqui se percebe, na revelação, o problema da correspondência entre a palavra e a coisa em si.¹¹ Na concepção da linguagem como simples instrumento, a questão da coexistência real não é vislumbrada, reduzindo-se a linguagem a uma correlação meramente extrínseca. Por outro lado, na concepção da linguagem como constitutiva da coisa, o evento linguístico será concebido como evento da coisa mesma, como possibilidade de compreensão total do revelado. Entre estas duas concepções, Bruno Forte apresenta uma terceira, na qual, pela linguagem, o objeto se torna acessível ao ser humano sem, contudo, ser por ele capturado. Ele percebe que entre a palavra e o objeto, entre o *Deus revelatus* e o *Deus absconditus*, há uma verdadeira alteridade, de modo que é possível falar em autocomunicação de Deus na história humana e, igualmente, verifica que entre palavra e objeto não pode haver uma mera identificação na qual o divino pudesse ser dito

11. Na verdade, este problema da linguagem em relação à correspondência entre a palavra e a coisa em si não é novo. Basta recordar o problema antigo do termo símbolo na teologia dos sacramentos, que, em relação à eucarística, foi objeto de muitas discussões. (GIRAUDO, 2003, p. 203-270).

na palavra humana, havendo, assim, sempre espaço para o Mistério.

Esta autocomunicação divina se dá por meio da Palavra. Bruno Forte recorda que a expressão “palavra do Senhor” caracteriza a revelação divina no Antigo Testamento, de forma que até mesmo as teofanias estão a serviço da palavra. (FORTE, 1995, p. 127). Deus fala ao seu povo, que é o seu interlocutor, e vai traçando com este uma relação de intimidade por meio desta palavra, que não é dada somente no sentido de “dar uma informação”, mas como um “realizar-se da palavra”. Neste sentido é que Forte salienta a dupla característica da Palavra, a noético-informativa e a dinâmico-consumadora, ao usar o termo *dabar*, que, ao mesmo tempo, indica o conhecimento da vontade de Deus e remete à realização desta palavra. (FORTE, 1995, p. 127-134). A palavra desenvolve aquilo que anuncia:

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

Esta história da Palavra, que se desenvolve nas iniciativas de Deus em dirigir-se ao ser humano e nas respostas dadas pelo ser humano a esta palavra, tem o seu cume na encarnação da Palavra: “Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho” (Hb 1,1s). Ele é a plenitude dos tempos (cf. Mc 1,15), o Verbo que fala as palavras de Deus (cf. Jo 3,34) e que leva a termo a palavra (cf. Jo 5,36; 17,4), realizando em si os dois significados do termo *dabar*. É Ele que cumpre a Palavra da escritura (cf. Lc 4,18-21) e por meio do qual “são oferecidos aos homens tanto o conhecimento do desígnio divino de salvação que se cumpre na história quanto a possibilidade de realizar este desígnio em sua própria vida”. (FORTE, 1995, p. 134). O Verbo encarnado está, desta forma, entre o primeiro e o último Silêncio: o Silêncio proveniente de todas as coisas, Origem, Não-gerado, e o Silêncio de chegada, o Silêncio no qual a Palavra repousa e no qual irão repousar todas as coisas. A partir da Palavra feita carne é possível perceber o Silêncio de Origem e o Silêncio do repouso; a partir dela é possível afirmar que a revelação é trinitária, como já mostra o Novo Testamento:

O aprofundamento trinitário da revelação, desenvolvido já no Novo Testamento, mostra ainda que o termo último da acolhida do evento da revelação não é a Pessoa do Verbo que nela age, mas – nela e através dela – a pessoa do Pai, o Deus escondido no Silêncio, acessível na encarnação do Filho. (FORTE, 2011a, p. 22).

Neste sentido, a Palavra não exaure o Mistério, mas faz-nos voltar a ele por meio da escuta contemplativa. Acolher a Palavra é abrir-se ao Silêncio que está além da Palavra pronunciada.¹² Deus, sendo transcendente, não será jamais capturável por nós, mas será sempre o Outro que nossa consciência e linguagem não dão conta. Assim,

o que serve de base para a teologia cristã da revelação não é a lógica dedutiva, mas a contemplação indutiva; um ir mais além da Palavra em obediência a essa mesma Palavra rumo às profundezas de Deus e do futuro da promessa, uma vez que elas se tornaram acessíveis ao homem por meio do Verbo encarnado. (FORTE, 1995, p. 59).

Percebe-se que, ao mesmo tempo em que Deus se revela, ele continua aquele que se vela, é sempre o Outro a ser encontrado, do qual a Teologia, nutrida de vida de fé, busca a face e “tendo-o encontrado, não pára de buscá-lo, porque o seu ocultamento suscita o desejo de encontrá-lo e a sua imensidade, o de buscá-lo ainda mais” (FORTE, 1995, p. 59). Destarte, Bruno Forte afirma que entre o Silêncio e a Palavra há, ao mesmo tempo, uma relação de continuidade e diferença. Sem a continuidade, o Silêncio seria inacessível e a Palavra, vazia. O Verbo é a Palavra do Pai; é o Caminho, a Verdade do Pai (cf. Jo 14,6); Aquele que nos dá o acesso ao Silêncio. Por outro lado, sem a diferença, o Silêncio seria resolvido na Palavra e esta seria apenas um conteúdo próprio deste mundo; neste sentido, com a Palavra feita carne, o véu que cobre o Mistério não é tirado e Deus continua a ser o Outro, o Incompreensível, o Incapturável, redescobrimdo a dialética já expressa por Dionísio, o Areopagita, quando apresenta a tríplice via: a *via negationis*, a *via eminentiae* e a *via causalitalis*. (FORTE, 2011a, p. 20).

A via negativa afirma a diferença, a ausência da luz, a obscuridade da Palavra. Não se trata da afirmação do nada, mas da afirmação do não dito para além do dito, do Não-Gerado para além do Gerado. Enquanto a via negativa

12. Bruno Forte nos recorda a afirmação de são João da Cruz: “O Pai pronunciou uma Palavra, que foi seu Filho, e sempre a repete em um eterno silêncio; por isso em silêncio essa deve ser escutada pela alma.” (FORTE, 2011, p. 25).

mostra a incapacidade do êxodo humano, que se reporta sempre às trevas para além de cada luz e ao Silêncio para além de cada palavra, a via positiva se apresenta como bondade do Amor, que gratuitamente se oferece como fonte de luz para além de cada treva e como Palavra para além de cada silêncio; como autocomunicação divina que supera o abismo entre os dois mundos, o divino e o humano. A via eminente se entende como via causal, reconhece o Silêncio para além de cada palavra e, ao mesmo tempo, reconhece a Palavra, proveniente do Silêncio, que possui a força de elevar todas as coisas ao Silêncio, de permitir a todos o acesso ao Mistério do Pai. (FORTE, 1978, p. 1-57; FORTE, 2005, p. 11-59). Desta forma, por elas é possível perceber a indissolúvel continuidade e a irreduzível distinção na relação entre Silêncio e Palavra, como caminho para se chegar ao “além de todas as coisas”. (FORTE, 2011a, p. 20-22).

É somente através dele – Palavra eterna feita carne – que se abrem para nós as profundezas do mistério, não para serem esgotadas e diluídas, mas para serem percorridas nos roteiros respeitosos do silêncio, ricos em escuta e em abertura para a ulterioridade da vida e do mundo. (FORTE, 1995, p. 6).

O Pai “se revelou mediante o seu Filho Jesus Cristo, que é o seu Verbo procedente do Silêncio” (*apud* ARNS, 1978, *Aos Mag.*8,2), porém esta revelação não esgota a realidade de Deus; não diz tudo o que Deus é; não elimina o Silêncio de Deus, mas direciona o ser humano para este Silêncio: a Palavra possibilita o Encontro.

2.3. Encontro

Se com a categoria “Silêncio” Bruno Forte ressalta, sobretudo, a pessoa do Pai e com a categoria “Palavra” identifica a pessoa do Filho, com a categoria “Encontro” exprime a pessoa do Espírito Santo. (FORTE, 1995, p. 157-168). O Espírito é aquele que completa a economia da Palavra, recordando o mistério da mesma e atualizando-a no tempo: “Ele vos conduzirá à plena verdade, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras” (Jo 16,13). O Espírito age na economia salvífica, possibilitando que a encarnação da Palavra se torne acessível, comunicadora ao ser humano: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14,23). É o Espírito que provoca a abertura do coração ao amor de Deus.

A teologia ocidental, de forma especial com Agostinho, tendo a preocupação de salvaguardar a unidade do Deus cristão diante da mentalidade grega, que distingue a unidade da multiplicidade, elabora a teologia do Espírito como vínculo de unidade entre os diversos no seio Trinitário. Do plano da economia do Espírito, que se manifestou como comunhão (cf. 2Cor 13,13), unidade na pluralidade dos carismas eclesiais (cf. 1Cor 12,4), infusão do amor (cf. Rm 5,5), iniciou-se a perscrutar o plano da imanência, do ser do Espírito em si mesmo enquanto Deus. Percebeu-se que, também aí na imanência, é encontro, encontro entre o Pai e o Filho. É entendido como vínculo entre os distintos, intercâmbio mútuo realizado no amor. Segundo Forte, o Espírito é o Encontro entre o Pai e o Filho, encontro de comunhão amorosa entre distintos que não são estranhos entre si, mas se relacionam na gratuidade e na gratidão do amor oferecido e recebido. É no Espírito que o amor circula e se distingue entre amor doado e amor recebido de forma a haver um verdadeiro intercâmbio entre os diversos, mostrando que a verdadeira união não elimina a distinção, mas a eleva e aprofunda. (FORTE, 1995, p. 163).

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

o encontro se caracteriza como “pessoal” no mais elevado grau, a tal ponto que o Espírito não é simplesmente o evento do encontrar-se eterno do Pai e do Filho, mas o Encontro em pessoa, seu amor enquanto recebido pelo Filho e doado pelo Pai. (FORTE, 1995, p. 161).

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

Este vínculo personificado, que exprime a comunhão na incansável distinção das Pessoas, pode ser apresentado mediante a categoria do encontro. Ela significa, antes de tudo, a condição para a possibilidade do intercâmbio dialogal entre a gratuidade do Gerador e a gratidão do gerado, porque sem encontro não existe comunicação profunda e real. Significa, por conseguinte, manter as distinções das Pessoas, a rejeição da confusão indiferenciada em que um simplesmente reduza o outro a si mesmo. (FORTE, 1995, p. 161).

Com a categoria Encontro, Forte leva a compreender que o Espírito é a

comunhão como também a afirmação dos distintos, sem os quais a unidade, o encontro não se realizariam. O Encontro se distingue do Silêncio porque não é o Silêncio do qual surge a Palavra, não é a Palavra porque não é o gerado do Pai, é, antes, o dar-se recíproco de um e de outro. É neste sentido que Forte, partindo da concepção agostiniana, afirma ser o Espírito Santo também Silêncio, não de origem, mas de chegada, silêncio de comunhão e de paz entre o Silêncio de Origem e a Palavra¹³.

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

É no mistério eterno do ser divino que se deve buscar a razão pela qual ninguém pode vir ao Pai senão por meio do Filho; porque o Espírito mediante o qual o Pai atrai a si os homens também é desde toda a eternidade o Espírito do Filho e é por meio dele que o Pai nos faz participar da filiação divina em Cristo. (FORTE, 1995, p. 163.)

O Espírito não é somente encontro entre o Pai e o Filho, mas entre Deus e aquilo que não é divino. É amor que não se resume ao amor doado e ao amor recebido, mas, antes, transborda estas relações, fazendo romper a possível suficiência do face a face, manifestando que “Deus é o Aberto, é comunicação, é fonte de vida e de compartilhamento”, como afirma Chirstian Duquoc. (FORTE, 1995, p.165). O amor em Deus transborda para além de si, possibilitando existência ao diverso. Este diverso, no entanto, é criado de modo que possa se relacionar com Deus. Neste sentido, Forte se apropria dos estudos de Rahner e Lévinas (FORTE, 1995, p. 169-181)., mostrando que há, no ser humano, uma abertura ao diverso dele, uma capacidade de transcender-se a si próprio, colocando-se em direção ao Outro, abertura que o possibilita sair de si e ir ao encontro do Outro, sem, no entanto, anular-se a si mesmo ou dissolver-se no Outro. Percebe-se, assim, o ser humano como ser espiritual, ou seja, ser que vive a sua vida em tensão contínua rumo ao Absoluto, na sua abertura para Deus. (RAHNER, 2006, p.97). Abertura que, tanto da parte de Deus quanto da

13. “Por que silenciou ele a pessoa do Espírito Santo? Não será porque quando se faz menção de uma Pessoa unida à outra de tal modo integradas na paz que formam uma só deve-se subentender também o mesmo Vínculo de paz, embora sem dizê-lo expressamente?” (AGOSTINHO, 2008, VI,9,10, p. 228).

parte do ser humano, é realizada na liberdade do amor. (RAHNER, 2006, p.145). Abertura realizada na acolhida da Palavra, que remete àquele ao qual nenhuma figura ou palavra pode comportar, por ser extremamente o Absoluto. (RAHNER, 2006, p.173). Desta forma, o encontro com a Palavra não anula o Silêncio, mas, ao contrário, impulsiona a pessoa em direção a este Silêncio, às profundezas do Mistério, sem, contudo, capturá-lo. Neste mesmo sentido, Lévinas afirma que o outro não é apenas um instrumento, meio para se encontrar com Deus, mas “a manifestação da majestade que se revela”, aquele pelo qual o Outro nos atinge com o seu Advento como Deus vivo e verdadeiro. (LÉVINAS, 1982, p. 76).

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

O Espírito, encontro divino personificado entre a Palavra e o Silêncio, realiza no tempo o encontro de comunhão e aliança da pessoa humana em sua globalidade com o mistério das Pessoas divinas, o qual se tornou acessível graças à autocomunicação histórica das mesmas que é a revelação. (FORTE, 1995, p. 185).

Este encontro, possível através da revelação, pode ser cada vez mais aprofundado mediante a fé, continuamente aperfeiçoada. (DV 5). É a partir des-

te encontro proporcionado pelo Espírito que se pode compreendê-lo como Silêncio, como afirma Bruno Forte. (FORTE, 1995, p. 55-62). Um Silêncio diverso daquele da origem, sendo o Silêncio de futuro da Palavra, no qual ela repousa:

Ele é o Silêncio no qual, na eternidade de Deus, repousa a Palavra saída do fecundo Silêncio do Pai: é a paz entre o Amante e o Amado, o vínculo entre o Verbo e aquele que o pronuncia, o 'nós' do qual Silêncio e Palavra se tornam diálogo eterno. (FORTE, 1995, p. 58).

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

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

Por Silêncio, Forte entende, assim, tanto a pessoa do Pai quanto a pessoa do Espírito Santo, cada qual com a sua peculiaridade própria: uma sendo Silêncio de proveniência, outra sendo Silêncio de retorno. A compreensão de Espírito como Silêncio poderia, a um primeiro momento, parecer sem concordância com a Tradição eclesial, que dá ênfase ao Espírito como o Comunicador.¹⁴ No entanto, pode-se perceber que também o Espírito como Silêncio não está ausente da Tradição. E, neste sentido, Forte dá uma grande contribuição à Teologia ao recuperar a teologia bíblica, como visto anteriormente, e a teologia Patrística, especialmente Santo Inácio de Antioquia, na qual o Espírito é também Silêncio: Silêncio, não de Origem como o Pai, mas silêncio da paz, da caridade, do êxtase (FORTE, 1995, p. 186-187)., ocasião de experimentar o amor de Deus derramado nos corações humanos (cf. Rm 5,5), vivenciando-o no cotidiano: “filhinhos, não amemos com palavras nem com a língua, mas com ações e em verdade. Nisso reconheceremos que somos da verdade” (1Jo 3,18s). Santo Inácio afirma a importância da prática cristã, de fazer transparecer na vida aquilo que significa ser cristão verdadeiramente: “Não somente basta ser chamado cristão, mas é também necessário sê-lo” (*apud* ARNS, 1978, Mag 4,1); “decidi de exortar-vos

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

a proceder em harmonia com o pensamento de Deus” (*apud* ARNS, 1978, Efe 3,2); e, ainda, “É melhor silenciar e ser, ao invés de falar e não ser”. (*apud* ARNS, 1978, Efe 15,1). A teologia de Inácio faz perceber, assim, o Silêncio que em nós repousa, que em nós faz morada, que devemos perceber e nos deixar conduzir por ele. (*apud* ARNS, 1978, Efe, 15,1-3). É na vivência do amor que o ser humano se aproxima de Deus e se relaciona com o seu Criador, que se faz presente na caridade, como se canta no antiquíssimo e belo hino litúrgico¹⁵. É na caridade que se sustenta a fé e a esperança, uma vez que o amor tudo crê, tudo espera (cf. 1Cor 13,7). Sem o amor não se pode crer, sem amor não se pode esperar e, por isso, é afirmado como a principal virtude (1Cor 13). O Espírito como silêncio aponta a nova realidade que o ser humano é chamado a vivenciar ao participar da morte de Cristo pelo batismo (cf. Rm 6,3-4), a realidade do amor:

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

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

Silêncio, Palavra e Encontro se apresentam como categorias formais em que é possível exprimir o ato da revelação em correspondência ao seu conteúdo trinitário, sem para isso precisarmos deduzir sua estrutura de alguma ideia abstrata a priori segundo uma lei de necessidade lógica, que aprisionaria a liberdade divina. (FORTE, 1995, p. 59).

A teologia desenvolvida a partir destas categorias formais deverá perceber seu sentido e missão: saberá que, a partir do Encontro com o Deus que se autocomunicou por meio da Palavra na história, deverá anunciar, no Silêncio

15. “Onde há amor e há caridade Deus aí está”, Hino da apresentação dos dons na quinta-feira santa, conforme conta no Missal Romano.

do êxtase, o encontro definitivo com o Silêncio Original, percebendo-se, com efeito, como companhia, memória e profecia.

3. Companhia, memória e profecia

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

Com a categoria “companhia”, Forte introduz a reflexão sobre a relação entre a companhia de vida e a companhia da fé. Com companhia de vida se refere às inquietações, esperanças e conquistas do ser humano de hoje; com companhia de fé, à comunidade crente, da Igreja, que acolhe o Advento do Deus vivo na história humana. Desta forma, com “companhia” Bruno Forte ressalta a importância da relação entre fé e vida e, mais propriamente, de a Teologia carregar em si a vida humana. Sem o esforço de falar ao seu tempo, a Teologia apresenta-se fútil e sem sentido: “um pensamento teológico que não soubesse perceber o nexos dos mistérios com a busca do sentido último do viver e morrer humano, nada mais seria que Escolástica decadente, fórmula vazia, ossos ressequidos”. (FORTE, 1991, p. 10). Imbuída do presente, a Teologia pode perceber-se como “uma palavra” e não como “a palavra”; ou seja, como instrumento incompleto e inacabado que remete ao Mistério definitivo do ser humano contido em Deus.

A teologia como história procurará dar uma palavra sobre a história divina, que, na liberdade e gratuidade, se autocomunicou na história humana. Então, a Teologia pode perceber-se como uma companhia, um sentir e experimentar a presença deste Totalmente Outro que vem ao mundo humano, tornando-se conhecido sem tornar-se exaurido, revelando-se sem deixar de ser o velado, e a respeito do qual a Teologia só poderá balbuciar palavras que remetem a Ele, sem qualquer pretensão de defini-lo ou expressá-lo em conceitos humanos e, por assim dizer, limitados. Procurará proferir uma palavra sobre o Silêncio do Crucificado, o qual mostrou sua companhia discreta, porém atrativa (Jo 12,32), compartilhando a sorte dos crucificados do mundo; ser uma teologia que narra a história da cruz, na contemplação e adoração, para buscar conhecer verdadeiramente quem é Deus. (FORTE, 1991, p. 41).

A categoria “memória” permite à Teologia perceber sua historicidade, que é reflexão crente que se desenrola na história. E como é próprio da história,

carrega em si o passado, não com nostalgia, mas como possibilidade de interrogar-se hoje sobre o presente com perspectiva de orientar o futuro. (FORTE, 1991, p. 71). A teologia elaborada a partir da memória percebe que somente na Igreja o Advento divino pode revelar-se com toda a sua força. Ela é o espaço de acolhida do mistério, que, no discurso da fé, o proclama, o celebra e o vive. Assim, buscará reler como, no decorrer da história, a Igreja acolheu a Revelação do Mistério.

Em primeiro lugar, dará atenção ao texto da Escritura, onde existe uma teologia “suscitada pelo próprio revelar-se divino e caracterizada pelas diversas situações de vida em que a mensagem foi acolhida e transmitida”. (FORTE, 1991, p. 77). O texto Sagrado, escrito sob inspiração do Espírito e atualizado por ele mediante a Tradição da Igreja, oferece à Teologia a possibilidade de atualizar a experiência fontal que narra. Em segundo lugar, a Teologia carregará: a herança patrística, a qual, por meio de uma simbologia, expressa a entrada do Advento divino no mundo humano, esclarecendo que, em cada momento histórico, por meio dos sacramentos e da escuta da Palavra, é possível encontrar-se com o Senhor; os méritos da escolástica, especialmente a articulação entre Fé e razão e a importância da argumentação e da dialética; e, por fim, da época moderna e contemporânea, a importância da subjetividade e da história. (FORTE, 1991, p. 87-123). Através da memória, a Igreja fixa-se nas suas raízes, não fixada em um saudosismo infrutífero, mas para que, enriquecida da memória do passado, possa situar-se no hoje histórico, aberta ao futuro escatológico, como comunidade peregrina que caminha rumo à Trindade Santa, percebendo que sempre haverá a necessidade de reformar-se, conforme testemunhou a teologia do Concílio Vaticano II. (FORTE, 1995b, p. 69-84).

Com a categoria “profecia”, Forte salienta que a Teologia é pensamento de êxodo, que nasce da história, mas é também pensamento do Advento, no qual a história é assumida, interpretada e orientada rumo ao encontro definitivo com Deus, de modo a ser uma teologia da cruz, mas, também, uma teologia da glória, construída no horizonte da esperança. (FORTE, 1991, p. 190-192). Deste modo, a Teologia se colocará junto aos homens e às mulheres que buscam o sentido profundo da existência, percebendo que também poderá ser ajudada por eles e por suas sociedades (GS 40) e procurando escutar os sinais dos tem-

pos e identificar, no desenrolar da história, a presença do Deus vivo¹⁶.

A profecia manifesta o esforço da Teologia em pensar a história entre a autocomunicação divina e os fatos do cotidiano e, desta forma, faz com que o teólogo seja aquele, como afirma Karl Barth, que tem numa mão a Bíblia e na outra o jornal¹⁷, aquele que narra a história humana a partir da escuta da fé (cf. Rm 10,17). Ela surge da acolhida do Advento divino, realizada especialmente por meio da liturgia, que por sua vez sinaliza a possibilidade de um novo mundo. (FORTE, 2011a, p. 149-191).

Companhia, memória e profecia não são caminhos diversos, mas aspectos sempre unidos do único caminho do pensamento de fé, “não teologias, mas funções da teologia” (FORTE, 1991, p. 193),

escuta do tempo, recordação perigosa e orientação antecipadora do futuro são pois, os momentos, profundamente conexos e implicantes, da consciência crítica da fé eclesial, que é a teologia vivida como história, na história e pela história. (FORTE, 1991, p. 132).

Assim unidas, elas permitem que a palavra dita se torne experiência ao mesmo tempo em que é dita; fazem que a reflexão seja unida à experiência de tal modo que não seja uma palavra vazia, mas uma palavra existencial, cheia de sentido e, por assim dizer, uma teologia como história: “sem memória o projeto seria utopia, sem projeto a memória seria um lamento, sem consciência responsável do momento presente memória e projeto seriam fuga”. (FORTE, 2011a, p. 62). A teologia que nasce da experiência de fé realizada na história narra esta mesma experiência a fim de conduzir ao encontro com Deus, mediante a fé e as obras de serviço, de forma que

na teologia, de modo inteiramente singular, a vida do pensamento é pensamento da vida, que nasce do clima da escuta, do louvor e do amor vivido, para desembocar enfim no silêncio da adoração e em obras e dias gastos a serviço dos outros para a glória de Deus. (FORTE, 1991, p. 6).

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

17. Cf. www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=7849 acesso em 09/06/2020.

Conclusão

Enfim, com seus esquemas ternários: memória, companhia e profecia; Advento, Êxodo e Encontro; e Silêncio, Palavra e Encontro, Bruno Forte expõe que toda a história humana tem sua origem, desenvolvimento e conclusão na Trindade Santa e que, embora de forma limitada, se pode dizer algo sobre o Mistério de Deus a partir do Filho que se fez carne. Este dizer algo, no entanto, é sempre um balbuciar sobre o Mistério, uma palavra bela, mas que não consegue abarcar a beleza em si nem definir o que é a Beleza. Cada uma das tríades estudadas contribui para a percepção da dialética do Deus Trino, Pai, Filho e Espírito Santo que se revela na história sem, contudo, ser capturado por ela.

O caminho percorrido através do estudo destas tríades mostrou que tal artigo não possui uma finalidade meramente acadêmica, mas sobretudo, possui a intenção de fazer do leitor mais crente, esperançoso e enamorado de Deus, uma pessoa crendo consegue refletir sobre o objeto da fé, e que refletindo sobre ele se deixa envolver e enamorar-se ainda mais. E este envolvimento forte significa uma fé mais responsável e viva, uma esperança mais sólida, uma caridade mais iluminada e operosa no coração da Igreja e do mundo. Aquele que se depara com a Revelação de um Deus Trindade, Amor dado, amor recebido e amor envolvente, sente-se impelido a viver na comunhão de amor com Deus e com os irmãos, levando a boa nova da revelação de Deus a todos. Portanto, verifica-se que as trilógicas de Forte apresentam a revelação como autocomunicação de Deus que tem como fim a acolhida amorosa do ser humano, ou seja, a comunicação de sua graça e salvação.

Referências

- AGOSTINHO, S. *A Trindade*. [Tradução de Agostinho Belmonte]. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- ARNS, P. E. *Cartas de Inácio de Antioquia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- ASCIONE, A (cur.) *Una teologia come storia*. La “Simbolica ecclesiale” di Bruno Forte tra filosofia e teologia. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T., *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1999.
- CATECISMO DA IGREJA CATOLICA. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html

- CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum (DV)*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html
- CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes(GS)*. Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html acesso 06/06/2020.
- DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de Fe e moral*. São Paulo: Paulinas, Edições Loyola, 2007.
- FORTE, B. «Offenbarung» aut «Re-velatio»? Dalla Scrittura alla Parola ed al Silenzio di Dio. In *Archivio di Filosofia* 60, 1992b.
- FORTE, B. *L'universo dionisiano nel Prologo della "Mistica Teologia"* In *Medievo* 4, 1978.
- FORTE, B. *Le "imperfezioni" di Dio. L' "evangelium Crucis" e il sacro come rovescio di Dio*, in *Asprenas* 39, 1992.
- FORTE, B. *Ripensare il Vaticano II tra memoria e profezia*. In *Communio* n 142, 1995b.
- FORTE, B. *Rivelazione: Parola, Silenzio, Incontro*, in *Ho Theológos* 9, 1991b.
- FORTE. B. *A teologia como companhia, memória e profecia. Introdução ao sentido e ao método da teologia como história*, tr. João Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- FORTE. B. *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*. (2 ed.). Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2011.
- FORTE. B. *La rivelazione della Parola e del Silenzio*. In *Studia Patavina* 44, 1997.
- FORTE. B. *Nos caminhos do Uno. Metafísica e teologia*, tr. A. Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2005.
- FORTE. B. *Una teologia per la vita. Fedele al cielo e alla terra*, a cura di M. Roncalli. Brescia: Editrice La Scuola, 2011b.
- FORTE. B. *À escuta do Outro. Filosofia e revelação*, tr. M. J. Zambiasi. São Paulo: Paulinas, 2003.
- FORTE. B. *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*. (2 ed.). Milano: Edizioni Paoline, 1999
- FORTE. B. *Teologia da história. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. Tradução: G.I. Maissiat. São Paulo: Paulus,1995.
- GIRAUDO, C. *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Paulus: 2003.

- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis,RJ: Vozes, 1992.
<http://www.luteranos.com.br/conteudo.php?idConteudo=7849> acesso 09/06/2020.
http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html acesso 05/06/2020.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html acesso 06/06/2020.
- JOÃO DA CRUZ, S. *Obras completas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- LADARIA, L. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009.
- LÉVINAS, E. *Di Dio che viene all'idea*. Milano: Jaca Book, 1982.
- LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- RAHNER, K. *Curso Fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- RAHNER, K. *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1971.
- RAHNER, K. *Uditori della parola*. Roma: Ed. Borla, 2006.
- RAHNER, K., *O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação*. In FEINER, J.; LÖHRER, M. (ed.). *Mysterium Salutis*. Vol. II/1. Deus Uno e Trino. A história salvífica antes de Cristo. Petrópolis,RJ, Vozes, 1975, p.283-359.
- TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma Teológica: Teologia-Deus- Trindade*. Vol. I, São Paulo: Loyola, 2001.