

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

JOÃO CARLOS ZANELLA

**A BELEZA QUENÓTICA DO CRUCIFICADO
NA TEOLOGIA DE BRUNO FORTE**

Prof. Dr. Pe. Leomar Antônio Brustolin
Orientador

Porto Alegre
2010

JOÃO CARLOS ZANELLA

**A BELEZA QUENÓTICA DO CRUCIFICADO
NA TEOLOGIA DE BRUNO FORTE**

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

Orientador: Prof. Dr. Pe. Leomar Antônio Brustolin

Porto Alegre
2010

JOÃO CARLOS ZANELLA

**A BELEZA QUENÓTICA DO CRUCIFICADO
NA TEOLOGIA DE BRUNO FORTE**

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

Orientador: Prof. Dr. Pe. Leomar Antônio Brustolin

Aprovado em 15 de dezembro de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Leomar Antônio Brustolin
(orientador)

Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann

Prof. Dr. Manfredo Carlos Wachs

Porto Alegre
2010

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, à minha família, aos meus bondosos e compreensivos paroquianos das Paróquias São João Batista de Esmeralda e São Paulo Apóstolo de Lagoa Vermelha, Diocese de Vacaria, e à PUCRS. De forma particular, agradeço a Dom Orlando Dotti, grande Bispo da Igreja e incentivador desse trabalho, ao Bispo Diocesano Dom Irineu Gassen, ao Pe Osvaldo Carballosa González e demais colegas, à Sra Klévia Maria Cavalcante Morais e outros amigos colaboradores. Agradeço à Ir Alirce Paulina Zanella, Provincial das Irmãs de São José de Porto Alegre e Comunidade Provincial. Por fim, agradeço aos professores do Curso, especialmente ao orientador, Pe Leomar Antônio Brustolin, pelo qual tenho muita estima e admiração.

RESUMO

A presente dissertação aborda o tema da beleza da cruz, na teologia de Bruno Forte. Parte-se da temática da beleza, desenvolvida ao longo da história da teologia e articulada por Forte em suas obras. Expressa como a beleza é frágil e pode ser ofuscada pelo véu da incompreensão de qualquer época. Assim, destacam-se os eventos da encarnação e crucificação de Jesus, como manifestações da beleza divina, que se revelam na condição quenótica, ou seja, no esvaziamento e na renúncia de sua natural grandeza. Beleza e cruz podem apontar um caminho de vida e de amor, capaz de salvar a criação e a pessoa humana. Dessa reflexão emergem algumas pistas pastorais para o trabalho de evangelização.

Palavras chave: beleza; cruz; encarnação; quenose; cristologia.

ABSTRACT

The dissertation investigates the issue of the cross beauty, in Bruno Forte theology. It starts from the theme of beauty, developed over the history of theology and articulated by Forte in his works. It expresses how fragile beauty is and how obscured it can be by the veil of misunderstanding of any time. The events of incarnation and crucifixion of Jesus as a manifestation of divine beauty are focused, which is revealed in kenotic condition, in other words, in the emptying and surrender of its natural greatness. Beauty and the cross may pinpoint a way of life and love, capable of saving the creation and the human person. Some clues emerge from this discussion for the evangelization pastoral work.

Keywords: beauty; cross; incarnation; kenosis; christology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1 A REVELAÇÃO DA BELEZA DE DEUS.....	11
1.1 As fontes da estética teológica na teologia de Bruno Forte.....	12
1.1.1 <i>Santo Agostinho e a Beleza Divina</i>	16
1.1.2 <i>Santo Tomás: a beleza e o Verbo</i>	21
1.1.3 <i>Kierkegaard e a beleza decisiva</i>	26
1.1.4 <i>Dostoievski e a beleza trágica</i>	27
1.1.5 <i>Von Balthasar: a glória da beleza</i>	29
1.1.6 <i>Evdokimov e o ícone da beleza</i>	32
1.2 A beleza como catedral espiritual.....	33
1.2.1 <i>O pórtico da beleza</i>	34
1.2.2 <i>As sete arcadas do belo</i>	36
1.2.3 <i>A abside: guardiã do belo</i>	39
1.3 O esplendor de Deus e a criação.....	40
1.4 A fragilidade e a crise da beleza.....	46
2 A CRISTOLOGIA COMO BELEZA.....	59
2.1 A beleza da Palavra, do silêncio e da escuta.....	60
2.2 A Palavra encarnada como evento de beleza.....	67
2.3 A cruz como a beleza que salva o mundo.....	69
2.4 Da morte à vida: a beleza da ressurreição	77
2.5 A pátria da beleza.....	80
2.6 A beleza como via da pastoral.....	83
CONCLUSÃO.....	92
REFERÊNCIAS	96

INTRODUÇÃO

A reflexão teológica procura dar uma resposta, mesmo na consciência de seu limite, à situação angustiante do pensamento de sua época. A exaltação da razão e da ciência impõem como bom e verdadeiro aquilo que é triunfal, grande e vencedor. Por conseguinte, esse entendimento triunfalista desenha uma estética daquilo que se compreende por belo. No entanto, entre o bom, concebido daquela forma e o belo, desenhado por ela, surge uma crise. Emerge, então, a questão: todo belo é bom?

O contexto atual está marcado por muitas formas de beleza. Quase todas têm poder de atração, de encantamento e de envolvimento. Diante do visual, o ser humano para, contempla, aprende ou se ilude. Há também uma espécie de beleza que se revela vazia e ditadora, que impõe formas de comportamentos desvinculadas da dignidade da pessoa humana. Até quando os aspectos exteriores são determinantes? A pergunta, novamente, se impõe: o que é o belo? A beleza poderá ser algo antigo e novo, sua dinâmica de contradição e negação poderá apontar para algo maior. A cruz poderá ser a chave para identificarmos o sentido da beleza, no qual a estética e a ética possam se afinar.

“Não há maior amor que dar a vida pelos amigos” (*Jo 15,13*). Eis a capacidade de Deus em esvaziar-se de sua glória.¹ Dessa forma, esta pesquisa tem o objetivo de retomar o conceito da beleza quenótica do crucificado.

¹ Na vida de Jesus, principalmente no evento da crucificação, constata-se o esvaziamento pelo qual passou. Encontramos na Carta de Paulo aos Filipenses: “Ele tinha a condição divina, mas não se apegou a sua igualdade com Deus. Pelo contrário, esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens. Assim, apresentando-se como simples homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso, Deus o exaltou grandemente, e lhe deu o Nome que está acima de qualquer outro nome; para que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho no céu, na terra e sob a terra; e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai” (*Fl 2,6-11*). Os judeus, divididos em vários grupos, esperavam um messias régio, sacerdotal, apocalíptico, ou mesmo um messias com todas essas características. Jamais esperavam um messias fraco ou passível de derrota. Jesus de Nazaré foi reconhecido

O termo *Kênose* formado pelos padres gregos a partir do verbo *Kénoó*, “esvaziar de si mesmo”, encontra sua origem numa expressão do hino de *Fl* 2,7, citado, em parte, na nota anterior. A designação de Jesus como Senhor (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.²

O que é o bom? O que é o belo? O habitual conceito de beleza pode apresentar-se redutivo e opressor. A beleza instrumentalizada pode ofuscar a beleza que realmente brilha. Mas, só a beleza salvará o mundo. Que modalidade de beleza é capaz de trazer salvação? Onde identificá-la?

O tema da *quênose* na encarnação e crucificação de Jesus ocupa um lugar importante na discussão teológica. Na estética consumista, não há lugar para beleza na derrota, nem na impotência e nem na forma desfigurada do Crucificado. Porém, será preciso descobrir uma beleza que se esconde por trás do véu daquilo que é feio, descobrir também a riqueza de uma ética que resultará numa estética que rompa com as formas aparentes e se revele bela em sua contradição.

A beleza poderá estar na possibilidade daquilo que é grande manifestar-se no pequeno, Daquele que é poderoso sofrer a dor humana da humilhação e da morte. A beleza poderá estar, então, na *quênose* como manifestação da grande solidariedade de Deus pelo gênero humano, como sentimento de amor, capaz de rebaixamento e esvaziamento.

Não será possível realizar um tratado esgotante sobre os conceitos de beleza e *quênose*. Na esteira de grandes teólogos que dissertaram sobre esses temas, ao longo da história, atualmente Bruno Forte desenvolve uma reflexão transversal em suas obras.

como o Cristo, entendido como tal, depois do evento da ressurreição. No entanto, a ressurreição não pode ser separada da cruz. O Ressuscitado é o Crucificado. Deus é o Todo. A criatura humana é um fragmento. No ato da encarnação, o Todo insere-se no fragmento, assumindo-o. É possível contemplar então a grandeza da humildade. Na crucificação o Eterno sofre a dor, renuncia seu poder e morre. Manifesta-se, assim, a grandeza do amor.

² Cf. LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004, p. 983. O termo grego *kenosis* será referido no texto, em seu equivalente português: *quênose*. Daí os derivados *quenótico* e *quenótica*. Nas citações, entretanto, será mantida a forma original dos autores.

Bruno Forte nasceu em 1949 em Nápoles, Itália. Foi ordenado sacerdote em 1973, doutorou-se em Teologia no ano de 1974 e em Filosofia no ano de 1977. Atualmente é arcebispo de Chieti (Itália). É teólogo de renome internacional. Foi professor de Teologia Dogmática na Pontifícia Faculdade Teológica da Itália Meridional e membro da Pontifícia Comissão Teológica Internacional. Em relação ao seu pensamento, destacam-se algumas influências: em primeiro lugar, o pensamento da Itália meridional. Sendo napolitano, exerce-lhe especial influência a escola napolitana, que tem em seus pensadores uma ampla valorização da história como fio condutor de suas elaborações. A isso, soma-se a formação acadêmica realizada na Universidade de Tübingen, Alemanha, caracterizada, de modo geral, pelo retorno e valorização da história por meio da redescoberta do dado bíblico e patrístico. Em Tübingen, Forte recebeu a influência de uma teologia eclesial, reflexão da tradição viva da fé, bem como da exigente abertura teológica aos problemas do próprio tempo e o diálogo com as culturas. A elaboração teológica de Tübingen é marcada especialmente pela eclesialidade, cientificidade e abertura aos problemas do tempo. Foi igualmente de grande valia o diálogo de Bruno Forte com os teólogos evangélicos, especialmente J. Moltmann e E. Jüngel, que lhe deram percepção de como a forma histórica do pensar teológico não pode realizar-se à margem da emergente questão ecumênica. Bruno Forte foi também influenciado pelo contato e aproximação com a Teologia parisiense, com seus grandes precursores da renovação conciliar.³

Bruno Forte faz uma retomada do conceito de beleza em vários autores da literatura teológica e filosófica. Nessa dissertação não se aprofundará demasiadamente esses autores; trataremos apenas de obter alguns elementos traduzidos por Forte, que poderão ajudar no aprofundamento da questão.⁴ Esta é a parte inicial do primeiro capítulo. Em seguida, acompanharemos Forte no empreendimento da construção da catedral espiritual, alegoria que aponta para o significado dos nomes do belo, em algumas línguas. Reconstruiremos uma

³ O retorno às fontes bíblicas, patrísticas e litúrgicas empreendidas pela “nova teologia”, que tanto influenciaram e prepararam a renovação empreendida pelo Vaticano II, vão ter na história a expressão da atualidade de tal renovação. De fato, o pensamento de teólogos como M. D. Chenu, Y. Congar e H. De Lubac são testemunhas de como a memória teológica pode ser inovadora. Para Bruno Forte, o encontro com este mundo significou um aprofundamento do sentido da história, já presentes no seu pensamento teológico. A teologia de Bruno Forte é evidentemente uma teologia conciliar enquanto se coloca em continuidade com a renovação da própria Teologia em seu diálogo ecumênico, bem como com o mundo plural, cada vez mais desafiador e problemático. “Napoli, Tübingen e Paris, os meus ‘itinerários’ de pensamento, que estão unidos entre si sob o sinal da fé e da história”. (Cf. FORTE, B. *Teologia Viatorum*. In: SARTORI, L. *Essere Teologi Oggi*, p. 71).

⁴ A obra de Bruno Forte é composta por três grupos sistemáticos de escritos: “A Simbólica da Fé, a Dialógica do Amor e a Poética da Esperança, correspondendo ao pensamento das três virtudes teológicas. Evocam [...] três formas de pensar: o argumentar narrado da simbólica, o dialogar argumentado da dialógica e o narrar dialogado da poética.” (Cf. FORTE, B. *La Parola della Fede*, p. 254).

reflexão acerca do esplendor de Deus, que se revela primeiramente no ato da criação. Por fim, concluiremos o capítulo aludindo à crise da beleza, de forma especial, no aflorar do mundo pós-moderno⁵, quando a beleza e a fé deram lugar à primazia da razão.

No segundo capítulo, procuraremos identificar alguns elementos chaves para o entendimento sobre a quênose de Jesus no evento da encarnação, crucificação e ressurreição. Dessa forma, primeiramente, pesquisaremos o pensamento de Forte sobre a temática da Palavra, silêncio e escuta, buscando compreender alguns conceitos que remetam ao evento da encarnação. Depois, vamos discorrer sobre a crucificação de Jesus, procurando articular as categorias beleza e quênose. Em seguida, buscaremos elucidar elementos referentes à ressurreição de Jesus e à Pátria Trinitária, expressão da beleza, que salvará a obra da criação. Por fim, faremos a tentativa de, à luz de Bruno Forte, apontar elementos que possam contribuir com a pastoral da Igreja, contemporaneamente. O trabalho está marcado pela pesquisa bibliográfica nas obras de Forte. Dentre outras, palavras como beleza, quênose, encarnação, cruz, ressurreição, pós modernidade e pátria trinitária serão desenvolvidas de acordo com o pensamento de Forte.

⁵ A expressão “pós-modernidade” e suas declinações são usadas por Forte em suas obras e apontam para o período da emancipação da razão, principalmente o Iluminismo e o período posterior. Refere-se também ao século XX, quando ocorreram, na história de alguns países, regimes totalitários. A expressão não encontra plena aceitação entre teólogos e filósofos contemporâneos. No entanto, será mantida como tal ao longo do trabalho, em virtude da fidelidade à terminologia do autor pesquisado.

1 A REVELAÇÃO DA BELEZA DE DEUS

O tema da beleza encontra em Forte uma especial atenção, perpassando quase todas as suas obras. Observa-se que, em algumas delas, é tratado de forma específica; em outras, aparece de maneira transversal. Este capítulo não pretende discorrer sobre todas as obras, nem fundamentar uma abordagem que as esgote.

Na sua primeira parte, procuraremos identificar alguns teólogos que influenciaram o pensamento de Forte. Nesse palmilhar, Agostinho aponta elementos fundamentais, identificando Deus com a beleza, que pode ser encontrada dentro de si. Tomás de Aquino traz o contributo da relação entre beleza e encarnação, discorrendo sobre o Todo no fragmento. Von Balthasar contribui largamente com sua estética teológica, dedicando muitas páginas à temática, vindo a influenciar Forte.⁶

Dentro dessa concepção, e numa linguagem poética, Forte aborda diferentes nomes do belo, de acordo com diferentes línguas e seus significados. Faremos a tentativa de identificá-los e inseri-los na terminologia que ele denomina *catedral espiritual*, conforme a obra *O caminho da beleza*⁷. O conceito de beleza será desenvolvido na intenção de remeter ao entendimento da *beleza quenótica*, que será tratada no segundo capítulo.

Percebe-se que alguns conceitos em Bruno Forte têm significados particulares. Examinando-se essa especificidade, serão abordados os temas do tempo, da parada espiritual e da criação como manifestação da beleza. No ato da criação, Deus dá vida ao mundo, por conseguinte, em sua alteridade, o mundo existe; no entanto, no seio de Deus. Por isso, o mundo tem liberdade e é dotado de beleza.

⁶ Outros pensadores, com sua especificidade, aportam mais elementos. Entretanto, não serão abordados todos os teólogos e filósofos que Forte menciona em suas obras. Assim, de cada autor, procurar-se-á mencionar elementos fundamentais.

⁷ FORTE, B. *O caminho da beleza*. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

Nesse contexto, a pessoa humana, obra prima da criação, tem a possibilidade de decidir por Deus e seu amor ou contra sua vontade. Assim, será tratada também a crise da pós-modernidade como rejeição da beleza divina. O ser humano procura emancipar-se de Deus e envolvendo-se no drama dos totalitarismos, sufocando a beleza do Outro. Tal tema que será tratado na última parte deste capítulo.

1.1 As fontes da estética teológica na teologia de Bruno Forte

Uma parte da reflexão desenvolvida ao longo da história da teologia sobre a beleza é articulada por Bruno Forte, moldando seu pensamento e identificando elementos de alguns autores que se constituem em contribuição inexorável para sua teologia, encontrando inspiração, entre outros, no testemunho de Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Kierkegaard, Dostoievsky, Von Balthasar e Evdokimov.⁸

No entanto, é na atualidade que a necessidade da abordagem de temas como a beleza, conforme ressalta Bruno Forte, são de suma importância para a Teologia.⁹ Salienta-se que a Igreja sempre esteve conectada ao tema, sendo os ícones símbolos da beleza divina, do sagrado, o que, de certo modo, se perdeu na era pós-moderna.¹⁰ Então, a tarefa de definir a beleza em Cristo perpassa diversos questionamentos: Cristo é o Um, é Único Belo, é divino, embora humano; o incorpóreo se tornou humano por causa do ser humano; o Verbo

⁸ Agostinho de Hipona (354-430), autor de *A cidade de Deus* e *Confissões*, entre outros; Tomás de Aquino (1225-1274), autor da *Suma Teológica* e diversas outras obras; Kierkegaard (1813-1855), escreveu a *Opere e Discorsi edificanti*, entre outros; Dostoievski (1821-1881), autor dos romances *O idiota* e *Os irmãos Karamasov*, entre outros; Von Balthasar (1905-1988), autor da coleção *Glória* e *O Todo no fragmento*, entre outros; Evdokimov (1902-1970), autor de *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale* e *La donna e la salvezza del mondo*, entre outros.

⁹ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, p. 5-7.

¹⁰ Leomar Brustolin menciona que no grego, a palavra beleza, traduzida por *kalós*, é o esplendor da Verdade, como diz Platão e ressalta Bruno Forte, alhures referido. Pode-se, então, fazer-se uma tentativa de definir a beleza como sinônimo de bom, belo e verdadeiro. Fica excluída toda a maldade e toda a mentira. A beleza nunca terá parte com o mal. Todo disfarce, toda manipulação e toda forma indevida de beleza são uma contradição, não será beleza propriamente dita! A perversão da beleza origina o mal. Logo, o belo não se reduz a uma forma estética, mas, remete ao metafísico. Neste sentido, Brustolin acrescenta: “O esteticismo puro, que reconhece apenas os valores estéticos, representa o momento mais distante da beleza. Em sua autonomia, o belo é indefeso e facilmente exposto aos desvios diabólicos. A beleza pode ser frequentemente enganosa e seu fascínio pode esconder a falta de moral e uma indiferença para com a verdade”. A beleza será sempre a negação das trevas. O mal, sempre cheio de sagacidade, busca revestir-se daquilo que encanta. E acrescenta: “o que é agradável aos sentidos e estético no mais alto grau, nem sempre é verdadeiro. A falta de senso moral e o caos interior do homem se formam num modo natural, através de forças irresistíveis que abalam a alma. Não é somente Deus que se reveste de beleza, o mal lhe imita e torna a beleza profundamente ambígua.” (Cf. BRUSTOLIN, L. *A beleza que salva o mundo. Teocomunicação*. p. 35)

encarnado, ao se sujeitar às condições humanas, nos trouxe a salvação, sem perder sua divindade?

E, antes de conectarmos o conceito de Beleza à figura do Cristo crucificado, apenas pensando em beleza *lato sensu*, na concepção de Platão, na metade do século V a.C., o belo é o bem, é a verdade, é a perfeição, considerada em si mesma, distante e separada do mundo sensível, codificada apenas no mundo das ideias. E, partindo-se de parâmetro de beleza suprema pode-se chegar a gradações de beleza, ou seja, pode-se entender o que é mais ou o que é menos belo. A beleza para Platão se afasta do juízo do homem, ele permanece passivo, ou seja, não impõe qualquer julgamento do que é belo ou não, ele apenas aceita a codificação de Beleza no plano das ideias, superior, estático, e diametralmente oposto ao plano das coisas, do ser humano, e que apenas copia ideias pré-concebidas. Havia um conflito entre arte e realidade. A pintura, a escultura, enfim, a arte de modo geral, seduzia pela sua falsa beleza, o que desviava o homem do verdadeiro e do próprio bem.¹¹

Nessa linha de pensamento, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino identificam a beleza com o Bem, além da igualdade, do número, da proporção e da ordem, sendo estes atributos nada mais que reflexos da própria beleza de Deus.¹² Sobre o aspecto das mudanças operadas pela ideias do Iluminismo, Bruno Forte esclarece:

¹¹ NUNES, Benedito. *Introdução à filosofia da arte*, p. 8.

¹² FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 11. No final da Idade Média, houve um distanciamento das ideias da religião. Na Renascença, a beleza ganha uma dimensão diferente e o artista deixa de ser aquele que copia a realidade, mesmo que numa visão divina, pois ele passa a ser o criador absoluto da sua obra, que dependendo do potencial do artista, faz surgir o prazer da apreciação e da contemplação. Houve uma verdadeira difusão de academias durante todo o século XVII e a expansão de releituras dos preceitos de Aristóteles, no qual se destaca a busca pela conceituação do belo no escopo de formulação de um juízo universal, de uma verdade absoluta e inexorável. A Revolução Industrial, a Revolução Francesa, a Independência dos Estados Unidos, e outros momentos históricos do século XVIII fizeram emergir novas ideias e novos questionamentos. A estética passou a atender os desejos de uma burguesia que ascendia na Europa. Nessa época, os padrões neoclássicos prevaleceram. Também a teologia estética tomou novas dimensões durante essa fase, sendo Kant e Hegel grandes pensadores sobre a beleza e suas formas de manifestação. David Hume, filósofo da época, cuja teoria sobre estética somente ganhou repercussão na segunda metade do século XX, narrava que o indivíduo que nunca comparou diversos tipos de beleza não se mostrava capacitado a formar um juízo de opinião sobre a arte. Cada pessoa forma seu próprio grau de discernimento sobre o belo, havendo uma gradação. Sendo assim, a beleza é uma “questão de gosto”. Esse subjetivismo de David Hume perdurou entre os séculos XVIII e XIX. Immanuel Kant muito contribuiu com o pensamento sobre a razão humana. O conceito de Beleza foi por ele delineado como sendo um prazer desinteressado. Na *Crítica da Razão Pura* (1781), o ponto central é a metafísica, ou seja, como o homem pode conhecer aquilo que ultrapassa os limites da experiência, instigando o homem a agir em conformidade com a moralidade, justiça, Deus, deveres e responsabilidade com o outro, convergindo para a definição de dignidade da pessoa humana, sendo o homem um fim em si mesmo e não meio da felicidade do outro (Conforme se infere das obras de Kant: KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Ícone, 2005; *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 e *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.). Na *Crítica do Julgamento* (1790), Kant discorreu sobre teologia, filosofia, ciências naturais, matemática, examinando o que o ser ciente deve pensar, fazer e com o que deve concordar, tentando harmonizar a “razão pura” com a “razão prática” e também lidar com noções fundamentais de teologia e beleza, propondo que a Estética deveria ser dotada de atributos de julgamento próprios dela, sendo esses atributos aspectos tanto

A crise da razão iluminada, que na Europa se manifestou com a falência dos vários totalitarismos ideológicos, dá lugar, nas culturas do Ocidente, à chamada 'pós-modernidade', que - justamente como reação às certezas das ideologias se oferece, antes de mais nada, como processo de abandono da violência totalizadora da ideia e de suas presunções de fundamento forte e de cumprimento absoluto. Se para a ideologia tudo fazia sentido, para o pensamento fraco da condição pós-moderna nada mais parece ter sentido: é tempo de naufrágio e de queda; indiferença substitui a paixão ideológica. Delineia-se assim o extremo rosto da crise de época do século que chega ao fim: o rosto da *décadence*.¹³

Além disso, acrescenta que esse sonho de totalidade conduz à própria crise pós-moderna, pois se torna totalitário e causa confusão à racionalidade ideológica. Destarte, Bruno Forte discorre sobre os rumos da teologia cristã diante da crise:

Delineia-se assim a procura de uma interpretação da relação entre cristianismo e religiões segundo o inclusivismo: mantendo firme a necessidade do Cristo e da sua mediação, leva-se a sério a possibilidade universal da salvação. Daí partem diversas tendências interpretativas: para alguns, o cristianismo completa os valores das outras religiões, que são sinais de expectativa, mais do que mediações salvíficas (J. Daniélou, H. de Lubac, H.

objetivos quanto subjetivos. Desse modo, o julgamento estético deriva da experiência, uma vez que a beleza é a união harmoniosa da compreensão e da imaginação, entretanto, não chegando a ser conceitual, uma vez que não haveria argumento suficiente para expressar o apelo causado pelo belo. Por outro lado, Kant ressaltou que beleza não é somente sentimento, mas o senso da beleza reside em sentimentos de prazer universalmente válido e necessário. Para Kant, o belo tem o condão de produzir um prazer positivo para o ser humano em contraposição com o sublime, que ocasiona um prazer negativo. O belo é o que agrada conforme um juízo de gosto. Da Idade Média até a Idade Moderna, ocorreu a transição do teocêntrico e comunitário para o antropocêntrico e individualista, o liberalismo se expandiu e o conceito de beleza ganhou uma dimensão diferenciada (KANT, Immanuel. *À paz perpétua*, tradução do original intitulado *Zum Ewigen Friedem* (1795) por Marco Antonio de A. Zingano, Porto Alegre: LP&M, p. 38/46.). Para Kant, a concepção moderna de liberdade é vista como liberdade de consciência, tomando-a como implicação necessária da racionalidade do homem. Essa autonomia do ser humano, advinda da racionalidade, confere-lhe um "valor" (*asset*) que se posiciona acima de todos os outros, a dignidade da pessoa humana. O filósofo sustenta, contudo, que o ser humano deve conceber a existência do outro, como fim em si mesma. Ou melhor, um ser humano digno deve respeitar a dignidade do outro, o valor intrínseco de cada ser, de modo a ser, igualmente, respeitado (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Lisboa: Edições 70, 2002. p. 59/79.). O próprio ser humano é um ser especial, que possui um valor diferenciado, pois é ser racional, propriedade que o distingue dos demais seres. Essa autonomia do ser humano concede a ele esse seu próprio valor, que é um valor de dignidade, um valor superior ao valor dos demais objetos. O homem deve ser um fim em si mesmo, ao contrário dos outros objetos que são meios para fins de outros. E, sendo assim, a contemplação da beleza se configura de acordo com as capacidades cognitivas do ser humano, mas sem necessidade de qualquer faculdade do conhecimento, desvirtuada de intelecção, importando na simples contemplação e percepção da obra de arte. Por outro lado, não se pode olvidar que Kant pregava a necessidade de recursos sensoriais e cognitivos com a disposição à presença sensitiva do objeto para a percepção do Belo. Assim, através de uma percepção estética, o indivíduo se liberta do conhecimento conceitual (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Lisboa: Edições 70, 2002. p. 59-79.)

¹³ FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?* p. 14.

U. Von Balthasar); para outros, deve-se reconhecer uma certa sacramentalidade das outras religiões (Y. Congar, E. Schillebeeckx); para outros, enfim, é determinante a distinção entre história geral e história especial da salvação, com base na qual as religiões têm o valor de uma mediação de transcendência, que, todavia, é realizada em plenitude somente no cristianismo (K. Rahner, H. R. Schlette).¹⁴

Afigura-se, então, a crise estética em meio a uma crise geral da conjuntura pós-moderna. Diante desse contexto histórico-cultural, Bruno Forte constrói sua teologia estética buscando o contributo de alguns pensadores. O teólogo concorda com a antiga tradição cristã que visualiza Deus como a fonte de toda beleza.¹⁵

A natureza da beleza, e como ela nos conduz à compreensão e à comunhão com o divino, é o enfoque primordial de Bruno Forte. Porquanto, há um conflito entre razão e imaginação, primeiramente indagado por Platão, no qual a beleza seria concebida como algo que se revela complexo e variado, detalhado e cheio de contradições, de modo que incite nossos sentidos e nos cause interesses e paixões.¹⁶

É na obra *A porta da beleza* que Bruno Forte busca inspiração nos pensadores acima destacados, ressaltando que a beleza não é encontrada na uniformidade e na estabilidade, pois a beleza central do universo está no sagrado, oferecendo-se na manifestação de si, através de Jesus, como fragmento humano da sua totalidade. Dessa forma, a beleza pode ser encontrada na simplicidade e na fraqueza, não apenas na fortaleza, mas também na serenidade das formas.¹⁷ No cristianismo há beleza, e esta reside no próprio Cristo, crucificado, morto e sepultado, mas também, vencedor e transfigurado.

Porquanto, examinando o terreno para sua “catedral espiritual”, Bruno Forte busca a contribuição de teólogos de épocas distintas da história, enfatizando aspectos para proporcionar uma reflexão teológica que conduza à percepção da beleza da crucificação e do mistério pascal. Portanto, faz-se irrenunciável percorrer esse itinerário em busca de terreno sólido para a construção desse templo.

¹⁴ FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?* p. 43.

¹⁵ Cf. Idem, *A porta da beleza*, p. 5.

¹⁶ Cf. Ibidem, p. 9.

¹⁷ Cf. Ibidem, p. 10.

Bruno Forte, ao percorrer o caminho da beleza¹⁸ como uma aproximação do mistério de Deus, e ao discorrer sobre a estética teológica, propõe a construção do que denomina “catedral espiritual”.¹⁹ Em sua teologia, destaca o entendimento do “Todo” no fragmento, educada na escola da *quênose* do Verbo crucificado e abandonado, apontando ser, ao mesmo tempo, “caminho para se glorificar o Eterno no milagre de sua autocomunicação no finito, e para anunciar ao mundo a alegria da salvação que no “*Verbum abbreviatum*” lhe foi dada”.²⁰

Outrossim, o teólogo italiano, ao refletir sobre os conflitos do pensamento contemporâneo, numa visita à memória teológica do Ocidente, indaga sobre a possibilidade de uma reapropriação do caminho salutar do belo, pois, o ser humano, vivendo numa sociedade de massa, desconectou-se dos valores éticos, passando a valorizar as formas exteriores, sem buscar nelas um sentido mais profundo. Essa nova forma de vida em sociedade culminou com a crise da pós-modernidade. Então, começou-se a questionar esses valores (éticos) e a beleza ideal, que incita a realização humana, o desejo, o prazer e a beleza divina dos medievais. O belo “natural” deixou de ser perseguido e passou-se para um estágio em que se busca o belo “espiritual”.²¹

1.1.1 Santo Agostinho e a Beleza Divina

Bruno Forte discorre sobre a teologia de Agostinho, para quem o ser humano faz a experiência de encontrar a beleza dentro de si mesmo. Por longos anos, como filósofo, amante da sabedoria, procurou o bem, o belo e o verdadeiro de forma honesta, porém, longe de onde se encontrava. Na verdade, afirma, procurava a beleza, não nela mesma, mas em sua sombra.

¹⁸ Inicialmente, dentro de uma abordagem voltada para a conceituação de beleza em face da estética cristã, é mister referir que beleza, em sentido geral, é um conceito imanente à vida e à sensibilidade humana, podendo ser observada em maior ou menor escala em quase todos os indivíduos. Entretanto, o entendimento que perpassa a compreensão, em geral, traz a marca da ambiguidade diante da contemplação do belo nos seres humanos, pois sempre se constata a busca do ser racional por aquilo que é belo. Na tarefa de compreender o que é beleza, deparamo-nos primeiramente com a definição terminológica de *beleza*: lugar que Deus brilha e se manifesta. Do sânscrito *Bet el za* (Cf. PASTRO, Cláudio. *O Deus da beleza*, p. 55.). Não há como desvincular o termo beleza dos conceitos religiosos. A beleza se revela como manifestação da glória divina. No centro está Deus. Não há como conceber a ideia de beleza sem a presença de Deus. O brilho é a presença do próprio Deus. No entanto, embora toda a obra criada por Deus revele sua grandeza, Ele brilha onde há lugar (Cf. FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 163).

¹⁹ Essa expressão é usada por Bruno Forte na obra *O caminho da beleza*, p.11.

²⁰ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 16.

²¹ Cf. Idem, *A guerra e o silêncio de Deus*, p. 43.

A reflexão da beleza, para Santo Agostinho, não se dissocia da reflexão sobre Deus e sobre toda sua criação:

Tarde Te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei. Eis que estavas dentro de mim e eu te buscava do lado de fora. Eu, disforme, lançava-me sobre as coisas belas que tu fizeste. Estavas comigo, eu não estava contigo. Mantinham-me longe de ti aquelas coisas que, se não fossem em ti, não existiriam. Chamaste, gritaste, venceste minha surdez. Resplandeceste, brilhaste e ofuscaste minha cegueira. Exalaste teu perfume. Eu o aspirei e suspiro por ti. Eu te provei e agora tenho fome e sede de ti. Tocaste-me e ardi no desejo de tua paz.²²

Ressalta-se que a existência de Agostinho foi marcada pela meditação do tema da Trindade e da beleza. Mesmo antes de sua conversão, já buscava entender a beleza e, na trajetória de sua conversão, ele mesmo a reconheceu na expressão: “Tarde Te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei”. O pronome “*Te*” refere-se ao próprio Deus. A beleza tem nome. Com ela é possível dialogar. A beleza não é algo morto, mas vivo. Ao afirmar “*tão antiga e tão nova*”, aponta para o caráter divino e eterno, capaz de salvar. A beleza, “não é alguma coisa, é Alguém, o Único, que deve ser amado acima de tudo, porque é a fonte e o termo do amor”.²³

No entanto, a beleza suprema partilha seu esplendor com as criaturas. Agostinho, encantado pela beleza das criaturas, estava longe da beleza do Criador. Nesse caminho de conversão, o Criador o alcançou por meio dos sentidos com sua beleza. Então, o caminho percorrido por Agostinho, de acordo com o teólogo italiano, parece “um caminho da beleza para a Beleza, do fim último ao Último, para poder encontrar o sentido e a medida da beleza de tudo o que existe na luz do fundamento de toda beleza”.²⁴

A beleza tem poder atrativo e sedutor, mas dentro dos laços do amor. Beleza e amor são categorias indissociáveis. Entretanto, o que há na beleza que atrai o amor, tornando belo o que é belo? Para responder essa questão, Agostinho deparou-se com duas possibilidades: a) a razão da beleza está nas coisas que nos parecem belas; b) a razão do belo está na pessoa que sente prazer em vê-lo. Diante dessas duas possibilidades, destaca-se a segunda. O que é belo não depende do gosto do interlocutor. A beleza é dotada de uma força objetiva. Bruno Forte

²² AGOSTINHO, *Confissões*, XXVII, p.38.

²³ FORTE, B. *A porta da beleza*. p. 32.

²⁴ *Ibidem*, p. 33.

assim formula a conclusão: “belo é o que tem uma conveniência interna, orgânica, um *con-vir* que tem sua fonte nas profundezas, a forma reflete no finito a harmonia infinita; a beleza reproduz no fragmento os números do céu”.²⁵

Por conseguinte, a beleza e o amor são afins: a beleza mais alta será o amor mais alto. Agostinho aponta para a Trindade como a personificação do Amor. Percorrendo o caminho trilhado por Agostinho, Forte afirma que a beleza última atrai e, na força do amor, conduz a criatura ao Criador: “a beleza do amor infinito, que apareceu em Jesus Cristo, suscita o amor da beleza, que, aos poucos, faz o homem interior percorrer progressivamente o caminho que leva à alegria de Deus, tudo em todos”.²⁶ A beleza transforma-se num caminho que conduz a Deus e, por isso, a beleza é caminho de salvação e de verdade. A superação do pensamento grego é, então, visível: a harmonia das formas é a chave para adentrar na beleza superior, que se revela e abre caminho para o coração humano abrigar a si. Assim também, a aparente negação é vencida pela beleza, que é amor.

Quando Bruno Forte identifica a beleza com o próprio Deus, fundamenta-se em Agostinho, que se debruçava sobre as coisas belas que Deus havia feito e não conseguia compreender que a beleza era Ele mesmo. Essa beleza manifesta-se no tempo, que é, simultaneamente, passado e futuro; isto é, no eterno a beleza está presente, onde Deus habita e se revela ao ser humano inserido na história. Sobre o tempo, é preciso considerar:

Agostinho é que teve a grandiosa intuição do tempo como dimensão da interioridade, no qual se reflete o movimento do amor eterno: só o presente existe, reflexo fugaz da eternidade instante sempre novo no qual o futuro se torna passado, um e outro retidos no presente, respectivamente, na forma da memória e expectativa. Entre essa proveniência e futuro, o tempo é advento sempre novo, instante no qual se reflete a eternidade como origem e como pátria, na frágil fugacidade do devir das criaturas. Presente e passado, presente do presente, presente do futuro (*memoria, contuitus, expectatio*), o tempo não é senão dilatação (*distensio*) da alma, evento da interioridade, que abrange na unidade do seu ato a própria proveniência e o próprio futuro.²⁷

Agostinho sentiu-se envolvido pela luz da beleza, que foi capaz de iluminar as trevas de sua cegueira. Foram muitos anos à procura da Verdade. Encontrando-a, ela provocou uma

²⁵ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 34.

²⁶ *Ibidem*, p. 35.

²⁷ *Idem*, O tempo esplendor de Deus e a parada como experiência espiritual, *Teocomunicação*, p. 777.

sã dependência, como de fome e de sede. Deus é beleza. Deus é bom. Agostinho descobriu essa bondade com uma experiência única e marcante. Ao relatar sua experiência, afirma que foi tocado em seus próprios sentidos, que ardem pela paz que só essa beleza proporciona.²⁸

Filosófica e teologicamente, o bispo de Hipona entende que a beleza consiste, pois, na manifestação do Todo no Fragmento, através de uma justa correspondência das partes que a compõem. Trata da harmonia e do prazer físico diante do belo nas suas *Confissões*: “observava e via que nos seres corpóreos uma coisa é a beleza em seu todo e outra é sua sintonização com os outros corpos e isso é a harmonia, tal como a parte em relação ao todo ou um calçado em relação aos pés”.²⁹

E, somente o Deus-poderoso tem a possibilidade de manifestar-se no fragmento. Só ele consegue organizar os fenômenos e a história de tal forma a revelar o que é, ou ao menos, um pouco daquilo que é. O universo e a história são o palco da manifestação da beleza de Deus, havendo um ordenamento natural da criatura para com o Criador.

Para ser contemplada, a beleza superior revela-se de forma inédita, fazendo-se carne e habitando entre nós. O evento da encarnação por si é belo e grandioso. Por meio dos sentidos exteriores, o ser humano capta a graça e torna-se interiormente arrebatado pela alegria de ser liberto e salvo.

Todo o universo aparece, assim, aos olhos de Agostinho como um conjunto de reenvios, que através de relações e proporções, da unidade e da beleza de cada criatura em particular, tende para a unidade e a beleza do Criador, de quem provém toda a beleza: esta rede de inclusões recíprocas é perpassada por um duplo movimento em que se dão a descida da beleza e a correspondente ascensão à beleza suprema. O primeiro movimento é o da revelação: a Beleza eterna se faz carne, tornando-se acessível aos sentidos do homem exterior, para que o homem interior venha abraçado e arrebatado pela graça que liberta e salva. Para Agostinho o Verbo é a pura atuação da Beleza, porque é a Verdade da unidade perfeita com o Primeiro Princípio.³⁰

²⁸ Cf. FORTE, B. O tempo esplendor de Deus e a parada como experiência espiritual, *Teocomunicação*, p. 778-779.

²⁹ *Confissões*, IV, 13, 20: “*Et animadvertēbam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deret, quoniam apte aecommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem*”.

³⁰ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 22.

Por conseguinte, a beleza verdadeira, na expressão de Bruno Forte, baseado em Agostinho, é aquela que “abraça o homem interior através daquilo que podemos chamar de “sentidos” espirituais.³¹ Então, a superação do conceito de beleza dos gregos se completa em Agostinho.

Ademais, o caminho de conversão de Agostinho é marcado por uma conversão da estética comum para uma estética superior. O caminho da beleza é o Verbo encarnado. “Na época de Agostinho e nos anos seguintes, ninguém louvou constantemente a Deus como suprema beleza e procurou definir o verdadeiro e o bem como categorias estéticas”.³²

Agostinho, diante da certeza da sua própria existência espiritual, é conduzido à certeza da Verdade Superior, do mistério de Deus. O teólogo-bispo admite que os sentidos são a fonte de todo o conhecimento humano. Não somente a sensibilidade física é indispensável à percepção do belo, mas também a sensibilidade espiritual, que vem do Verbo. Do mistério de Deus emanam verdades eternas que o homem passa a conhecer através de seu intelecto, e ao indicar ter sido tocado pela beleza de Deus, Agostinho nos leva a compreender que não

³¹ O teólogo italiano cita trechos das *Confissões* narrando a beleza do Criador: “O que amo quando Te amo? Não a beleza corporal, a formosura da idade, nem o fulgor da luz, tão caro a meus olhos, nem as doces melodias de cânticos de todos os tipos, nem a fragrância das flores, dos perfumes, dos aromas; nem o maná ou o mel, nem os membros tão susceptíveis aos abraços da carne. Não é isso que amo quando amo meu Deus. Amo, no entanto, em certo sentido a luz, o som, o perfume, o alimento, o abraço, quando amo meu Deus: luz, som, perfume, alimento, abraço de meu homem interior que mora em mim; onde refulge em minha alma uma luz que não tem limites de espaço, um espaço que não desaparece no tempo, um perfume que o vento não espalha, um sabor que o apetite não diminui, um abraço que a saciedade não desfaz. Tudo isso amo, quando amo a meu Deus. E o que é tudo isto? Perguntei à Terra e ela me respondeu: “Não sou eu”. E todas as coisas que nela existem declararam o mesmo. Interroguei os mares e suas profundezas, os seres vivos que aí se movem, e responderam: “Não somos teu Deus. Procura mais acima de nós!” Disse então a tudo o que estava diante das portas de meus sentidos: “Se não são vocês, digam-me alguma coisa de meu Deus, falem-me dele”. E com voz forte responderam: “É nosso criador!” perguntar era minha intenção; a beleza delas era sua resposta. (FORTE, Bruno. *A porta da beleza*, p. 17) / (Conf. X. 6, 8: “*Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo de um meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit atus, et ubi sapit, quod non minuit edaeitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo. Et quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit 'Non sumi et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: 'Non sumus Deus tuus: quaere super nos' ... Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: 'Dicite mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid'. Et exclamaverunt voce magna: 'Ipse fecit nos'. Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum speceies eorum”).*

³² “Il percorso di Agostinho, quello che si designa come la sua conversione e que abbraccia molti stadi, è, meno di tutte le altre ‘conversioni’ paradigmatiche, una conversione dall estetico al religioso, piuttosto, nella sua articolazione decisiva, è una conversione dall’ estetica comune ad una estetica superiore. Nessuno come Agostinho, negli anni della sua conversione e in quelli successivi, há così conseguentemente lodato Dio come suprema bellezza ed há cercato di definire così conseguentemente Il vero e Il bene com le categorie dell estetico”. (BALTHASAR, H. U. Von. *Gloria*, V 2, p 81.).

somente as forças do espírito conduzem a essa percepção, mas também a iluminação que vem de Deus, particular e específica, estimulando o ser humano ao belo.

Desse modo, Agostinho traça um liame entre o que emerge da alma e o que surge dos sentidos humanos, como na metafísica da interioridade, pois compreendeu que buscava o belo fora de si próprio, quando, em verdade, a beleza residia dentro dele. Sentiu-se livre da cegueira que o acometia e imerso na Beleza de Deus. Dessa maneira, Agostinho nos propõe a reflexão sobre a busca do belo (Verdade) e percebe ser necessário um exercício de introspecção para o entendimento de que Deus habita no coração dos homens e não fora dele. Nesse itinerário teológico, Tomás de Aquino aprofundou o pensamento de Agostinho, especificamente na relação intrínseca da beleza com o Verbo encarnado.

1.1.2 Tomás de Aquino: a beleza e o Verbo

O pensamento de Tomás de Aquino³³ sobre a beleza parte da compreensão de Agostinho e a supera. Bruno Forte acompanha esse progresso, imbuído da teologia desses pensadores. Tomás compreende o momento estético, não apenas pela relação forma a forma, das relações de proporção entre mundo e eternidade. Seu ponto de partida é a beleza que, uma vez para sempre, habitou em um tempo, em um lugar, especificamente naquele fragmento, que é a carne do Verbo.

O evento da encarnação do Verbo eterno constituiu-se o evento da beleza. É Tomás quem aprofunda com maior intensidade a ideia do Todo no fragmento. O Aquinate constrói sua meditação sobre o caminho da beleza, desde o fragmento, que é o próprio Jesus, na expressão latina *Verbum abbreviatum* (Verbo abreviado) da revelação de Deus. Será importante desenvolver essa relação, pois Bruno Forte encontra, de forma especial aqui, fundamentação para sua teologia estética:

³³ Santo Tomás de Aquino (Aquino 1225 – Fossanova, 7 de março de 1274). Padre italiano da Igreja Católica da Ordem Dominicana. Filósofo e Teólogo influente na Escolástica. Conhecido como Doutor Angélico, Doutor Comum e Doutor Universal. Pai do Tomismo. Sua influência na civilização ocidental é considerável. Dedicou-se à Ética, Direito Natural e à Teoria Política. Considerado modelo pela Igreja Católica. Autor da *Summa Theologica* e da *Summa Contra Gentiles*. Um dos doutores da Igreja.

[...] é a via da meditação sobre a beleza construída a partir da contemplação do Filho de Deus, revelado e escondido na carne. É a via que – embora sob a linha de uma “transgressão” e de um “desmando” – muda o movimento da beleza “extática”, concentrado sobre o *eros* do amor divino que arrebatava ao acima-de-tudo e ao fora-de-tudo, para chegar à tragicidade “*kenótica*” do mistério pascal, onde a morte está no mundo, como em Deus, para que a vida seja plena. E o êxtase que se dá – mais e antes que aquele ascendente do homem – é o que desce de Deus na direção do outro, por ele mesmo desejado e produzido. Tomás identifica, pois, no Verbo o lugar próprio e caracterizante da revelação da beleza.³⁴

Forte aponta, então, para a contemplação do Filho de Deus que, ao mesmo tempo que se revela, se esconde na carne para vislumbrar a beleza. Porém, o ato de se esconder na carne não é negativo. É aí que reside a beleza: “na perspectiva de Tomás de Aquino, a beleza pode ser entendida como o Todo no fragmento, totalidade do mistério Divino revelado e escondido na figura do Filho encarnado”.³⁵ Essa compreensão difere daquela de Agostinho, no que tange à superação do entendimento grego.

[a encarnação] “é assim o evento simbólico que traz consigo o esplendor e a forma, a transgressão e o repouso do olhar e da voz, analogia cristológica entre o último e o penúltimo, proporcionalidade e participação pensadas a partir da descida de Deus até as trevas da Sexta-feira Santa. É exatamente aqui que se revela o sentido mais profundo da meditação de Santo Tomás sobre a beleza. Encontro, como se disse, dos dois mundos de sua vida, dos dois domínios de sua inteligência e de sua alma. No Verbo feito carne Tomás reconhece a irrupção do Outro, a expressão do Silêncio na Palavra até o grito supremo da hora nona, o êxtase do Deus vivo enamorado de sua criatura. É assim que ele intui que deve existir uma outra relação entre o Todo e o fragmento, além daquela “grega” – repensada de forma cristã por Agostinho – da proporção e da forma, uma relação de ruptura, de escândalo, de transgressão”.³⁶

Dessarte, no Verbo feito carne acontece a epifania da beleza, que está vinculada com a capacidade de relacionar-se. “Se na verdade grega é o Uno que domina, na verdade e fidelidade hebraica quem domina é o Dois, é o pacto, é a relação com o outro, porque a fidelidade se dá entre Dois. A fidelidade a si mesmo é coerência, é repetição: só a felicidade dual, a fidelidade ao outro é Verdade que liberta e salva”.³⁷

³⁴ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 28.

³⁵ *Ibidem*, 39.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 41.

Nessa perspectiva dialogal, o primeiro a manifestar sua bondade e solicitude é o próprio Deus que pensa, antes de ser pensado; ama, antes de ser amado; procura, antes de ser procurado.³⁸ Assim, a beleza poderá ser uma aparente contradição que se ordena numa relação libertadora do amor. A categoria amor será a chave para o entendimento da dimensão da contradição da morte de Jesus na cruz. Só na dinâmica do amor que é paciente, prestativo, sem inveja e sem orgulho, nada faz de inconveniente, não procura seu interesse, mas tudo desculpa, tudo crê, tudo espera e tudo suporta; somente nesta dinâmica é que se entende a aparente contradição da cruz de Jesus (1Cor 13,4-7).

Conquanto a comunhão divina conduz à contemplação da beleza do crucificado, a concepção grega de beleza ganha, em Tomás de Aquino, os atributos da fé no Deus vivo da cultura hebraico-cristã: “a meditação de Tomás sobre a beleza une, pois, a alma grega (...) com a alma hebraico-cristã, com sua fé no Deus vivo, que irrompe na história como luz nas trevas e fogo devorador. As duas almas são assumidas num mesmo movimento de acolhida e de adoração do Outro”.³⁹

Para Tomás, diferente da verdade grega em que o Uno domina, quem domina é o Dois, há uma fidelidade dual, fidelidade ao Outro (Deus), que é verdade que liberta e salva, numa relação criada quando o Outro irrompe no fragmento. O Todo habita o fragmento numa relação de amor puríssimo, que se ofereceu na carne. A beleza revelou-se de modo supremo na hora do abandono da cruz.

É a via da meditação trinitária que pervade e caracteriza o gênio cristão de Tomás, e que - na linguagem dos modernos - poderia fazer qualificar todo o seu acesso à beleza como uma "estética trinitária", "*kénosis*" do esplendor na forma e forma do esplendor na "*kénosis*" é o evento da revelação do belo que a teologia traz ao pensamento e à palavra: forma, harmonia, mas também irrupção, esplendor, vida contemplada e possuída na visão, mas também morte experimentada até a participação na dor infinita da Cruz. Teologia do Crucificado Amor no duplo sentido do genitivo, objetivo e subjetivo: *theologia crucis* - *theologia crucifixa*, palavra sobre o abandono do Amado,

³⁸ Afirma Bruno Forte: “Na epistemologia hebraico-cristã originária, a verdade diz, pois, relação: não somos nós que vemos a verdade, é a verdade que nos compreende; não somos nós que abraçamos a verdade na **ideia**, mas somos nós que nos deixamos captar pela verdade na escuta. Não é o *cogito ergo sum* que triunfa, mas o *cogitor ergo sum*, o eu existo porque Alguém me pensa, me acolhe, me hospeda. Porque um outro seio é minha casa: habito uma casa não minha! A casa, o seio acolhedor do Outro é meu-lugar-não-meu: mais que ver a verdade, é preciso fazê-la, habitar nela e deixar-se guiar pela verdade completa”. (FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 41.)

³⁹ Ibidem, p. 32.

mas também evento que expressa a experiência da fé nele, Dele que se expressa no êxodo da criatura que o acolhe.⁴⁰

A categoria êxodo, na obra de Bruno Forte, evoca a condição humana numa constante abertura e busca de sentido e fundamento que, por sua vez, encontra acolhida no absoluto de Deus, que vem ao encontro dos seus⁴¹.

Conforme o pensamento de Tomás de Aquino, a beleza está ligada ao que é próprio do Filho⁴². Mas, o que é próprio do Filho? A integridade, a proporção e a luminosidade. O Aquinate afirma que a beleza é a forma do todo, a qual surge da integridade das partes. Ora, na beleza observa-se e aparece o todo. Somente quem sabe ver o todo no ato de animar as partes, de construí-las, reivindicá-las e ordená-las, descobre a beleza.⁴³

Constata-se que a totalidade do mistério divino revela-se no verbo encarnado, de tal forma que pelo Verbo a natureza divina torna-se acessível, pois ele assumiu a natureza humana. Tomás de Aquino, no entanto, esclarece que a integridade diz respeito ao que é próprio do Filho, porque o Filho tem em si, de maneira verdadeira, a perfeita natureza do Pai. Bruno Forte explicita essa relação para evitar qualquer discurso totalitário. “[Tomás], discípulo da herança clássica, convencido por isso que, quando se trata do belo, não se pode contentar com o fragmento, [...] não exita em reconhecer no Verbo encarnado, a presença do Todo, bem consciente que esse reconhecimento modifica radicalmente a ideia de totalidade”⁴⁴.

Qual é a ideia, então, de totalidade? Bruno Forte responde a questão apontando para uma totalidade hospitaleira de Deus, que se encarna e morre na cruz, como o Todo acolhendo em seu seio o diferente. Deus é amor, por isso não se trata de uma totalidade fechada ou uma alteridade irreduzível. Essa abertura manifesta-se na história do Filho, passando pelo princípio da proporcionalidade, de acordo com Agostinho, mas também, na dimensão da luminosidade e esplendor, ou seja, “belo é propriamente o rosto do Filho feito carne”⁴⁵.

⁴⁰ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 42-43.

⁴¹ As categorias êxodo e advento são aprofundadas por Volnei Junior Vanassi na dissertação *Êxodo e Advento: encontro de alteridades na teologia de Bruno Forte*, apresentada em 2007 ao Curso de Pós Graduação em Teologia na PUCRS.

⁴² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 39 a, 8c.

⁴³ *Ibidem*, I, q. 73 a, 1c.

⁴⁴ FORTE, B. *O caminho da beleza*. p. 42.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 43.

A categoria, ou expressão latina, *Verbum abbreviatum*, constituiu-se, dessa forma, em Palavra, que em meio à fraqueza das palavras do mundo, é capaz de transmitir o “eco fiel” do Deus eterno que fala pelo divino silêncio⁴⁶. Consequentemente, o Todo não se dá somente na esfera de proporção, mas como irradiação que atrai. Conforme o teólogo italiano, “corresponde ao que é próprio do Filho, porque ele é o Verbo, luz e esplendor da inteligência”.⁴⁷ Assim, o Todo se faz esplendor de sua glória, sendo que seu rosto de Filho, de Homem das Dores, que sofre por amor, revela a beleza salvífica de Deus. Se essa relação fosse descrita apenas na forma, resultaria numa possibilidade de um esteticismo ou idolatria do fragmento.

No entanto, somente o esplendor seria insuficiente, porque “é atravessando uma forma e transfigurando-a de dentro, que o Verbo se faz carne e o Todo faz irrupção do tempo e o fragmento se torna janela sobre o mistério abissal, terreno da vinda da eternidade”.⁴⁸ A totalidade do mistério divino é revelada e, ao mesmo tempo, ocultada no abandono pelo eterno. Nessa relação, dá-se o belo como evento simbólico que junta o esplendor e a forma a partir da *quênose* de Deus, na morte de cruz.

Bruno Forte inspira-se, então, na beleza cristológica do Aquinate. A partir dessa meditação, é possível compreender o sentido do belo, *bem abreviado*. “A ideia de beleza que é evocada é a do contrair-se do Onipotente na fraqueza, no Infinito no finito, da glória na humildade e na vergonha da cruz. O belo é o amor que induz o Bem infinito a entregar-se à morte pelo bem do amado”.⁴⁹ Daí deriva a expressão *beleza quenótica*. Bruno Forte, de modo especial em Agostinho e Tomás, compreende que belo é sinônimo de humildade, é também a *quênose* do esplendor e, paradoxalmente, é o esplendor da *quênose*.

Por conseguinte, Tomás nos propõe uma reflexão oriunda de Cristo que decorre da encarnação do Verbo, pois nela se manifesta a total beleza de Deus. Beleza, para o Aquinate, é a forma do Todo, em fragmentos reunidos. Entretanto, o Todo é maior, pois Deus transcende a toda criatura, é infinitamente maior que toda a sua criação. Mas, o Todo está presente no fragmento, existe uma proporcionalidade entre o Filho e o Pai, o Deus Uno e Indivisível está no Filho. E, no seu esplendor, Jesus é refletido como o Pai numa autocomunicação. Há uma dialética entre forma e esplendor, sendo a forma o caráter objetivo

⁴⁶ No segundo capítulo haverá uma abordagem sobre o tema do Silêncio em Bruno Forte.

⁴⁷ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 43.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 45.

da beleza e o esplendor o caráter subjetivo, ou seja, a participação do homem da concepção de beleza através do mistério de Deus. Bruno Forte volta-se ao pensamento de Kierkegaard, que traz a metáfora da “porta” da beleza e do “salto da fé”.

1.1.3 Kierkegaard e a beleza decisiva

Bruno Forte disserta sobre estética em Kierkegaard,⁵⁰ afirmando que estamos no limiar da porta, devendo superar esse momento estético de onde nasce um “*aut-aut* supremo entre o desespero e a fé: e porque sem o primeiro não se chega à segunda. O *aut-aut* [ou-ou] é o salto supremo desafiador do ser humano. Para Kierkegaard, a beleza impõe riscos e, numa figura comparativa, ressalta que quem atravessa o fogo pode se queimar: “a beleza é o caminho real da busca de saída: desesperante, preciosa, terrível, sedutora é a beleza! Um cristianismo privado da beleza correria o risco de se resolver numa fé que jamais conheceu a noite do desespero e, por isso, numa ‘vazia’, tranquilizante ‘cristandade estabelecida’”.⁵¹

Na concepção de Kierkegaard, esse momento estético é uma fase “tão dramática quanto decisiva”. Em verdade, Kierkegaard, ao estudar a teologia de Santo Agostinho num outro momento da história, acabou por reconstruir a concepção antiga de beleza, reestruturando-a diante de três estágios em Agostinho (criação-queda-redenção) para um estágio estético, um ético e outro religioso. E, é no estágio estético que se analisa o conceito de beleza, pois a criação, para ele, é estética, a queda é ética e a redenção é religiosa. O salto da fé, para o luterano Kierkegaard, é um momento individual, como que uma redenção do próprio ser humano, que em Deus, ou seja, numa concepção religiosa, possibilita a esse ser humano o autoconhecimento e o desenvolvimento de sua potencialidade.

O pensamento de Kierkegaard não só foi lastreado pelas ideias de Santo Agostinho, mas também pela filosofia de Hegel e Kant. Entretanto, para ele a verdade é a substância da liberdade (*Jo* 8,13). A verdade é a edificação do ser humano, como também pensava Agostinho. A busca cristã de Deus, por meio da fé, implica no autoconhecimento, e, conseqüentemente, a busca desse autoconhecimento, através da fé e da conversão, leva ao

⁵⁰ Søren Aabye Kierkegaard (Copenhague, 5 de maio de 1813 — Copenhague, 11 de novembro de 1855).

⁵¹ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 45.

conhecimento de Deus. Nessa premissa reside o fundamento que Kierkegaard chama de “salto da fé”.

O amor de Deus é sua beleza, pois quando Jesus venceu a morte por amor, se entregou para a salvação da humanidade. Nele se revelou a beleza no seu máximo esplendor. Como Verbo encarnado, na crucificação foi abandonado. A verdadeira beleza é a que salva, a beleza do amor absoluto, incondicional, de Deus para com os homens, oferecendo Seu próprio Filho em sacrifício para a salvação e redenção como prova do amor salvífico. Entretanto, para Kierkegaard, os riscos impostos pela beleza chamam o homem ao salto da fé, à percepção do divino. Somente o ser humano, na sua individualidade e no seu arbítrio, pode buscar e alcançar sua redenção e salvação, pois a constatação da beleza do mistério de Deus, para Kierkegaard, só se dá diante do salto da fé em direção ao desenvolvimento da potencialidade da fé humana, o que coloca a beleza em xeque-mate.

1.1.4 Dostoievski e a beleza trágica

Em Dostoievski⁵², Bruno Forte encontra a ideia de beleza na dinâmica paradoxal. Sem passar pela sua negação, que é o escandaloso espetáculo do mal que cobre a terra, “nenhuma beleza poderá salvar-se e salvar. Peregrino nos meandros do espírito humano, também nas veredas da beleza, Dostoievski pratica a lógica dos pensamentos duplos. Através de paradoxos levados até o extremo”.⁵³

O pensador russo busca o conceito de verdade associado à beleza. Cristo é a verdade, uma verdade singular, encarnada, identificada. Ele mesmo, Jesus, afirmou isso de si quando interrogado pelo Apóstolo Tomé, acerca do caminho: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida e ninguém vai ao Pai senão por mim” (*Jo* 14,6).

Essa verdade passa pelo caminho da contradição e se efetiva em sofrimento, dor, humilhação e morte. Forte aponta esse caminho relacionando-o com a dimensão da fé: “não se chega à luz senão através da cruz: não se entra na vida, senão conhecendo a morte. Por **isso**, a

⁵² Fyodor Mikhaylovich Dostoyevsky (1821–1881). Escritor e dramaturgo russo conhecido pelos romances *Os Irmãos Karamazov*, *O Idiota*, entre outros. Suas obras exploram a psicologia humana num contexto político, social e espiritual da sociedade russa do século XIX.

⁵³ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 65.

fé deve passar pela luta da dúvida, a afirmação pela noite da negação e a verdade abrir caminho no escândalo e nas trevas mais densas.⁵⁴

Dessa forma, para compreendermos a beleza, será preciso analisar sua ambiguidade. O caminho do bom, do belo e do verdadeiro, é o caminho da cruz, da dor, da humilhação. Para encontrar um caminho de superação da contradição, será preciso abandonar a “ideia que temos de Deus e de sua beleza: só se Deus faz seu o sofrimento infinito do mundo abandonado ao mal, só se Ele entra nas trevas mais profundas da miséria humana, o sofrimento é redimido e a morte vencida”.⁵⁵ Cristo é, então, a prova irrefutável da verdade que salva. O termo *ambiguidade* não significa, aqui, a negação da beleza. O termo *contradição* expressa o melhor sentido de *ambiguidade*, remetendo, quase que necessariamente, nesse caso, ao evento da cruz.

Por fim, dizer que a beleza salvará o mundo significa mergulhar no mistério do Deus crucificado, subindo para isso o monte Calvário, experimentando as dores da tortura e da morte. Então, há uma possibilidade de encontrar um caminho que conduza à vida onde a beleza não terá fim. Bruno Forte explicita essa compreensão:

A beleza que salvará o mundo revela-se e age no sinal de seu contrário [...] Eis por que é, em última análise, no mistério do Deus crucificado que se revela à existência humana sua profunda tragicidade: se Deus fez a sua morte, pagando até o fundo o preço da liberdade, o caminho da cruz permanecerá para sempre nesta Terra como via da liberdade e da beleza. Justamente porque o Filho eterno bebeu até a última gota o cálice amargo, este será o caminho que conduzirá à vida, onde a beleza será, enfim, plenamente manifesta e não conhecerá o caso.⁵⁶

Para Dostoiévski o ponto nodal conceitual de beleza reside na redenção do mal, na salvação vitoriosa para a morte, dominante no coração do ser humano.

A expressão de Dostoiévsky *a beleza salvará o mundo* conduz à beleza redentora do Cristo crucificado. E essa beleza paradoxal só nos é revelada se aprendermos a vê-la na sua Verdade. A beleza do mistério de Deus é critério de toda e qualquer outra beleza, é norma orientadora de toda estética.

⁵⁴ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 69.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 69.

Ressalta-se que a obra literária de Dostoievsky, quanto ao tema da beleza, trouxe enorme contribuição para a reflexão sobre o mistério de Deus. Kierkegaard e Dostoievsky foram inspiradores do existencialismo numa versão teológica, e o belo era por eles definido sempre em consonância com o sentido da redenção e salvação. Para Dostoievski a redenção do mal era a pedra de toque para a compreensão da beleza e da salvação vitoriosa para a morte.

1.1.5 Von Balthasar: a glória da beleza

De forma semelhante, Bruno Forte busca uma definição de beleza junto a Balthasar.⁵⁷ No segundo volume da coleção *A Glória*, Von Balthasar desenvolve um tratado teológico sobre a beleza, construindo uma verdadeira estética teológica, como se ilustra:

Nossa palavra inicial – escreve, ao inaugurar sua obra maior – se chama beleza. A beleza é a última palavra que o intelecto pensante pode ousar pronunciar porque ela outra coisa não faz senão coroar, qual auréola de esplendor inaferrável, o dúplice astro da verdade e do bem e sua indissolúvel relação. É a beleza desinteressada sem a qual o velho mundo era incapaz de se entender, mas que se despediu de mansinho do mundo moderno dos interesses, para abandoná-lo a sua ambição e tristeza.⁵⁸

De certa forma, Balthasar denuncia o reinado do feio e do mal, afirmando que nenhuma outra iniciativa, para melhorar a condição humana, pode ser válida longe da beleza. Os argumentos da verdade têm força à luz da beleza.

Diante dessa premissa, a falta de sentido pelo belo ocasiona a crise do bem e do verdadeiro. “Num mundo sem beleza também o bem perdeu sua força de atração, a evidência

⁵⁷ Hans Urs Von Balthasar é considerado um dos teólogos mais importantes do século XX. Doutorou-se em Literatura alemã. Em 1929, ingressou na Ordem dos Jesuítas e ordenou-se padre em 1936, mas, em 1950, deixou a Ordem para fundar o Instituto Secular de vida consagrada voltado à santificação do mundo. Lutou para oferecer uma resposta intelectual e voltada para a fé para o modernismo ocidental, almejando o desafio do cristianismo às ideias modernistas. Destaca-se a obra *Mistério Pascal*, na qual explora o significado do sábado sagrado quando Jesus morre e ressuscita dos mortos. É autor da obra *Gloria*, escrita em oito volumes, entre os quais, o segundo trata especificamente sobre a estética.

⁵⁸ BALTHASAR, H. U. V. *Gloria*, v 1, p. 14.

de seu dever-ser-levado a efeito. Num mundo em que não mais se vê capaz de afirmar o belo, os argumentos em favor da Verdade perderam sua força de conclusão lógica”.⁵⁹

Não se trata de uma visão puramente individualista. É o mundo, a humanidade, toda pessoa, o conjunto, portanto, da comunidade mundial, que fica defasada. Mas, onde se pode encontrar a beleza? Quem pode anunciá-la? Anuncia-a somente aquele que a descobre. De tal forma que há uma passagem de um estado místico para o estético. Ou seja, a experiência da beleza é capaz de moldar o coração e os sentidos.

Encontrar a beleza é, então, tarefa vital de cada ser. Embora a dimensão social seja necessária e válida, trata-se de uma experiência pessoal de contemplação, caminho que pode e deve ser trilhado na solidão de cada pessoa. Nesse sentido, Agostinho, mais uma vez, é o protótipo de toda busca sincera pela verdade e luz que não confundem.

Balthasar desenvolve também a ideia do Todo no fragmento. Essa possibilidade, que se concretizou na encarnação do Verbo, não significa um esgotamento do mistério de Deus revelado na carne humana, como se, analisando o fragmento, pudéssemos ter uma descrição esgotada do Todo. Ademais, Von Balthasar admira a graça do totalmente Outro autocomunicar-se com a parte, realizando a ascensão da mesma a um conhecimento fragmentado. Embora tenha sua dignidade, pode diluir-se no Todo. Mas não é sua vontade, nem sua pedagogia. “A beleza (...) é o acontecimento da entrega totalmente gratuita e imprevisível do Todo divino no fragmento, que realmente o transmite, sem com isso dissolvê-lo em si. Esta poderosa dialética é plenamente realizada e revelada no evento da encarnação do Filho eterno, a beleza em pessoa”.⁶⁰

A beleza é, pois, o próprio Filho encarnado e crucificado. É nele que Deus assume o tempo, enquanto criação sua e história, como construção humana. Deus antecipa as alegrias de sua beleza, manifestando-se de forma presencial e profundamente humana, sendo capaz de experimentar a real condição física, econômica, política e religiosa de qualquer pessoa.

Para Balthasar, compreende-se a estética teológica como a materialização das palavras eternas. Deus é beleza infinita, incriada e criadora de tudo o que existe. O tempo e o espaço nada mais são que categorias criadas por Deus. Não se pode compreender Deus adequando-o a essas categorias que são, apenas, como tudo mais, obras do Criador. No entanto, pode-se

⁵⁹ BALTHASAR, H. U. V. *Gloria*, v 1, p.11.

⁶⁰ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 85.

contemplar a capacidade do Todo, do universal, de Deus “descer” e comunicar-se por meio de realidades que, embora não se esgotem, apontam para o alto. “Descer do Eterno” e adentrar na história é, certamente, manifestação da beleza. A percepção dessa realidade requer, além de uma análise formal, uma atitude de contemplação mística. Já o ato de contemplar, contém em si, uma relativa beleza. Sobre a estética teológica destaca Bruno Forte:

A “forma” do Cristo é a medida mundana que circunscribe e transmite o divino em seu livre oferecer-se aos homens: a percepção desta forma (*Schau der Gestalt*) é o espaço seguro em que a glória da beleza pode resplender mesmo nas trevas e na provisoriedade característica de toda experiência dos habitantes do tempo.⁶¹

Para o teólogo italiano, beleza está ligada, portanto, à revelação. Na estética teológica de Von Balthasar, há dois momentos fundamentais do movimento estético da fé: o belo apreende a forma com que o outro se manifesta e deixa-se apreender pela contemplação. Quando se diz que só a beleza salvará o mundo, tem-se presente, de um lado, esse momento e essa concepção de revelação de Deus, e a resposta humana, de outro. A revelação, como mensagem transmitida na gratuidade e no amor, necessita do interlocutor que a decodifique. Dessa forma, o papel do ser humano é de extrema importância; sem ele a revelação tornar-se-ia estéril. No entanto, essa esterilidade resultaria em consequência para o próprio ser humano, que ficaria sem a graça, uma vez que Deus não perde sua força pela falta de reciprocidade. Nesse sentido, comenta Forte:

Aplicando a este fundamento último da percepção da beleza a dúplici chave, colhida na ontologia do belo, Von Balthasar deduz os dois âmbitos fundamentais da estética teológica: de uma parte, ela apreende a “forma” em que o Outro se disse e nesse ato precisa as condições de possibilidades e de exercício de um real conhecimento do divino pelo humano, a partir da revelação; doutra, ela se deixa apreender no movimento transgressivo da beleza e, portanto, na contemplação teológica tanto do *descensus Dei*, que é a revelação e o dom da graça, quanto do *ascensus hominis*, que é a salvação tornada assim possível.⁶²

⁶¹ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 86.

⁶² *Ibidem*, p. 87.

Mais uma vez volta à tona a questão se a estética teológica pode atingir um nível universal. A indagação não é de fácil resposta e explicação. Além de ser uma discussão teológica, adentra no campo filosófico, principalmente num diálogo com Kant, que desenvolveu um estudo sobre estética e crítica da razão. Bruno Forte concorda com Balthasar quando trabalha as categorias *universal* e *particular*, conjugando-as na perspectiva teológica.

Por todo o exposto, percebe-se que beleza, para Balthasar, está inserida num âmbito em que Cristo é o centro, ou seja, o Todo no fragmento é a beleza salvífica, o Todo de Deus que se manifesta em Jesus. Para o teólogo suíço, somente pela percepção da beleza é que o homem poderá recuperar a Verdade e o Bem. A autocomunicação de Deus apregoada alhures, também é prestigiada em Balthasar, e a estética e a forma de glorificação de Deus. A estética teológica de Balthasar é objetiva enquanto relacionada com a forma e com a revelação de Deus que se mostra para a humanidade. Também é subjetiva, enquanto esplendor e contemplação, uma vez que diante da beleza de Deus, o homem se torna passivo, deixando-se encher com a glória e esplendor do Criador.

A alteridade da beleza chama à contemplação, atrai pela indescritível transcendência do mistério de Deus que se revela aos olhos do homem. Em Balthasar a beleza se revela no fragmento, a beleza que se oculta no rosto do Filho, escondida no Verbo que se fez carne, é caminho de meditação a respeito do conceito de beleza. Portanto, beleza, como esplendor da forma, se mostra no evento da encarnação e a glória de Deus se manifesta essencialmente no amor de Deus.

1.1.6 Evdokimov e o Ícone da Beleza

Sobre o pensamento de Evdokimov,⁶³ Bruno Forte sugere uma metafísica da luz, para o que o teólogo aponta como contemplação que precede e nutre a via especulativa, sendo a experiência mística o fundamento da atividade intelectual. Para ele “não é o conhecimento

⁶³ Paul Evdokimov nasceu em 1901 em São Petesburgo. Doutor em Filosofia e Teologia. Durante a Segunda Guerra Mundial abrigou refugiados judeus enquanto prestava auxílio à resistência francesa. Seu ministério de caridade o ocupou demasiadamente, mas depois da guerra, em 1953, foi indicado para a faculdade do *Institut Saint Serge*. Nos anos 60, foi convidado para lecionar no Instituto Católico de Paris e trabalhar no Conselho Mundial das Igrejas, tendo publicado inúmeros livros e artigos analisando a Filosofia e Teologia do Ocidente. Morreu aos 69 anos de idade, em 1970.

que ilumina o mistério, mas o mistério que ilumina o conhecimento, emergindo linhas de uma verdadeira metafísica trinitária da luz, onde fim e início se comunicam”.⁶⁴

Nessa metafísica, o homem é aquele que tem sede do belo, sede nutrida pela luz da palavra, que se revela no Espírito Santo.⁶⁵ Pode-se explicar a metafísica da luz de Evdokimov como sendo a beleza que irradia da criação, como uma beleza, ao mesmo tempo, teológica e cosmológica, uma beleza imanente ao próprio estado das coisas da criação. Diante dessa ideia subjacente, o ser humano passa a figurar numa gratuidade dinâmica do amor divino de Deus num diálogo com a criação, mas, fazendo parte desse mesmo diálogo, também como criação divina, pois, na encarnação existe um conceito relacional entre Deus e o homem, Criador e criatura.

E todo o amor divino do Pai é o próprio universo, sendo o ser humano o sentido da beleza da criação, pois foi criado à imagem e semelhança de Deus. Ademais, o homem, enquanto recebe os dons do Espírito Santo, possui a contemplação da sabedoria do Criador e o reconhecimento da beleza de Deus. E a beleza de Cristo reside na coexistência da transcendência e da imanência na carne. No entanto, o belo apresenta-se frágil e, às vezes, passível de escárnio e negação. Essa percepção deve se mostrar profunda com o escopo de captar não somente a forma, mas, igualmente, o esplendor da glória de Deus brilhando na face de Jesus. A admiração da arte cristã deve conduzir para um caminho íntimo do próprio homem, como que um modo de superação, um modo de purificação do coração humano, e somente através dessa estratégia o brilho da beleza se revela e nos direciona à verdade.

Destarte, diante dos aportes teológicos dos autores citados, abordados por Bruno Forte, é forçoso admitir que a fragilidade do belo e a crise estética que se afigura é consequência da falta de sentido do ser humano frente à percepção da beleza de Deus. No entanto, Forte consegue visualizar um edifício pleno de beleza: é a catedral espiritual.

1.2 A beleza como catedral espiritual

Bruno Forte, metaforicamente, propõe-se a construir uma catedral do espírito à semelhança dos edifícios erguidos pelos homens, com a finalidade de evocar a beleza divina.

⁶⁴ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 91.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 95.

Essa catedral será composta de três elementos: o *prónao*, a nave de sete arcos e a abside. “O *prónao* é a metáfora do perdido que está na base das reflexões que se seguem; a nave destaca os sete nomes do belo [...]; a abside conclui e abre para a beleza como acesso possível ao Mistério que salva”.⁶⁶

Essas figuras de linguagem apontadas por Forte, como formadoras da sua catedral do espírito, nos conduzem à reflexão do sentido da vida e da beleza de Deus. O *prónao*, fachada, pórtico de acesso à catedral, mostra a possibilidade de inserção do ser humano no templo para uma reflexão sobre a beleza do mistério de Deus. Já a nave e seus sete arcos nos dão uma conceituação sobre a beleza salvífica, e, por último, a abside, a abóbada da catedral, capela-mor, que emoldura a própria beleza de Deus. Diante dessa correspondência, cada elemento será, a seguir, melhor explicitado de acordo com o pensamento teológico de Forte.

1.2.1. O pórtico da beleza

A linguagem metafórica de Forte, fazendo alusão à construção da catedral espiritual, dispõe, primeiramente, do pórtico. Numa catedral edificada, trata-se do local de acesso que as pessoas têm a ela. É a passagem para a contemplação do interior da catedral. Dessa forma, na dimensão do pórtico de entrada (*prónao*), Bruno Forte discorre sobre o estágio de pensamento que o ser humano atingiu (o tempo da razão forte), no qual se julgou entendedor de tudo, de tal forma que emergiu a vontade de poder das ideologias, impondo ao mundo a totalidade das ideias, resultando num reinado permanentemente humano. A maioria da razão, de modo especial no séc. XX, gerou os sistemas totalitários como o comunismo, o fascismo e o nazismo, que expulsaram a beleza, porque “não pode haver lugar para ela onde não sejam reconhecidas a utilidade, a individualidade e o mistério: a beleza evoca, não captura; suscita, não prende; invoca, não presume. Por isso, no tempo da utopia- veleidade da razão adulta- a beleza foi rejeitada, exilada ou reduzida a cálculo vulgaríssimo”.⁶⁷ A consequência desse exílio da beleza constituiu-se na perda de sentido da verdade e do bem. Diante dessa situação, o que pode reconduzir à alegria da vida, à força de vencer a morte, a dor e a esperança?

⁶⁶ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p.11.

⁶⁷ *Ibidem*, p.12.

Somente a beleza pode recuperar o sentido da humanidade. Mas, numa tentativa honesta de buscar o aperfeiçoamento da razão, a humanidade adentrou num terreno movediço, perdendo a verdade amável, o bem atraente e esquecendo a humanidade e a divindade de Deus. A chave estética que pode abrir uma porta nova é a busca da beleza. Haverá, escondido, um bem que libertará e uma verdade que salvará.

Em meio ao desencanto e à razão, que se mostrou frágil e daninha, será preciso redescobrir a beleza que, na sua dinâmica, será encontrada na simplicidade e na contradição. A redescoberta do belo apontará o caminho do Todo no fragmento, na grandeza do amor. Com essa reflexão, Bruno Forte não pretende construir uma teologia totalitária, ao contrário, antecipa a resposta quando afirma: “o caminho da beleza não deve ser compreendido como uma fórmula totalizante, mas como metáfora de um caminho possível e fecundo para se restituir aos fragmentos um horizonte de sentido, e para se colher na Verdade última e soberana, a verdadeira ponte da dignidade do fragmento”.⁶⁸

Em consonância com o pensamento de Forte, o Todo se completa a partir de fragmentos, de partes que conduzirão ao verdadeiro sentido da vida e da beleza de Deus. O mistério de Deus e a beleza se constroem num fragmento, e se manifestam através das dimensões do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A beleza da crucificação e da ressurreição mostra-se como forma paradoxal de beleza, mas, é beleza salvífica. Dentro dessa concepção, nosso teólogo sugere a retomada da *filocalia*, ou seja, do amor à beleza, discorrendo que o coração humano precisa abrir-se a ela, a fim de que, a florado o sentido do belo, resulte uma educação para o amor da beleza que salva, oferecida à humanidade na revelação.

Ainda, diante da mentalidade contemporânea, o “reconhecimento do oferecer-se infinito ao finito, do distante à proximidade, é somente a compreensão estética da Verdade e do bem que poderá estar em condição de falar eficazmente ao mundo humano “demasiadamente humano” que é o nosso mundo pós-moderno”.⁶⁹ Olhando para o passado, vê-se que o mundo foi provado e testado pelos totalitarismos e guerras. Diante desse quadro, ele tem necessidade de uma oferta da eternidade no tempo presente, da onipotência na proximidade, do amor capaz de misericórdia e compreensão. Nos tempos atuais, o rosto da verdade e do bem, que pode atrair o coração humano, é a beleza do amor crucificado.

⁶⁸ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 14.

⁶⁹ *Ibidem*.

A perda do conceito de beleza pela humanidade, inicialmente vista de modo extremamente racional, e posteriormente, de modo extremamente liberal no século das luzes, no aparecimento do iluminismo e na modernidade, passando de um extremo ao outro, conduziu a uma crise de sentido, sobrevivendo a era denominada, para Bruno Forte, de pós-modernidade.⁷⁰ Antes, a fé foi substituída pelo poder da razão humana e depois se buscou a extensão da razão na condução da experiência humana e da fé, pretendendo, com a luz da razão, iluminar as trevas da ignorância da humanidade e estendendo a crítica à fé.

Esse processo gerou uma completa ausência de percepção da beleza do mistério de Deus e do sentido da vida, culminando com um mundo laico, caracterizado pelo relativismo moral, pelo individualismo, pelo hedonismo e pelo consumismo exacerbado. Sob o ponto de vista da existência, o ser humano perdeu completamente o norte, e o pórtico, o *prónao*, a fachada da catedral, para Bruno Forte, é o caminho condutor para a compreensão do belo, é oportunidade, é porta de entrada para a percepção de Deus, de Cristo em ascensão aos céus e da beleza da crucificação e ressurreição.

1.2.2 As sete arcadas do belo

Prosseguindo a construção da catedral, Bruno Forte lança-se à nave, abordando os sete nomes do belo, nas línguas sagradas do Ocidente. Numa catedral edificada, as arcadas correspondem aos arcos de sustentação da abóbada, que podem ser de meio ponto, ogivais ou de outro estilo arquitetônico. Forte relaciona os nomes do belo com a sustentação de um conceito de beleza pleno de sentido. O número sete indica essa plenitude, visto que é usado nas Sagradas Escrituras com o significado de totalidade. Nessa relação, a teologia tem a missão de dizer o indizível “fazendo resplandecer a ‘*menorá*’ viva dos rostos, que com suas sete aberturas serão chamadas a veicular luz verdadeira do coração, aquela que é o messias, o Eterno que entrou no tempo, que está em condição de acender com sua luz”.⁷¹

Os sete nomes do belo trazem aspectos particulares e evocam enfoques específicos, embora haja também semelhanças. Reportando-se à língua hebraica, o primeiro nome do belo é *tov*, que significa, como que um canto firme, ou seja, como um comentário divino à obra dos

⁷⁰ Cf. FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 13-14.

⁷¹ *Ibidem*, p. 16.

seis dias da criação. O relato bíblico apresenta o sentimento do Senhor: “e Deus viu que isso era bom e belo (*Gn 1,25*). As categorias bondade e beleza são inseparáveis aos olhos do Criador. A criação é bela porque nasce do coração de Deus, é um desejo do céu. E, por conseguinte, o termo *tov* remete à beleza que nutre o desejo de ligação da pessoa humana com o eterno. “O belo e o bem são desejo de eterno, sede do céu, sede da beleza escondida”.⁷²

O teólogo italiano, reportando-se à língua grega, apresenta também a palavra beleza como *kalós*, ou seja, o belo tem força de atração, é amável, oferece-se e vem ao encontro. Dessa forma, a beleza é afeto, oferta e vinda do Outro. Para atingir essa beleza, a pessoa necessariamente precisa fazer o movimento de ir ao Outro e deixar-se atrair.⁷³ Esse movimento precisa ter a marca do amor “além de todas as coisas, além do ser, do divino e do bem”⁷⁴.

Buscando o terceiro nome da beleza, Bruno Forte recorre ao termo latino *pulcher*, que significa a localização específica da beleza: belo é alguém, um sujeito concreto, um fragmento. No entanto, esta beleza carrega uma aura trágica, “seu beijo é mortal, porque o Todo, que se oferece ao fragmento, revela sua inexorável finitude”.⁷⁵ Então, o belo em si mesmo, constitui-se em denúncia à sua própria fragilidade. O belo é como a morte: ameaçador; recorda ao tempo sua finitude. Mas, essa angústia remete à revelação de uma beleza maior: o coração humano fica inquieto quanto ao seu futuro, despontando assim uma busca pela eternidade: suprema beleza.

O quarto nome da beleza é encontrado também na língua latina: *formosus*. “Belo é o que tem forma e no qual a proporção das partes reflete a harmonia dos números do céu”⁷⁶. Beleza, então, está associada à ordem, harmonia, paz, ao repouso da alma. Bruno Forte aponta para Agostinho como inovador, na compreensão desse nome: *formosus*. Primeiramente, porque beleza não é qualquer coisa, mas alguém: é Deus. Em segundo, porque o belo, entendido como harmonia, não é justificativa para o mal e o sofrimento. Assim como a sombra está para a luz, beleza e mal fazem parte de uma dialética necessária.

⁷² FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 17.

⁷³ Nesse sentido, acrescenta Brustolin: “a beleza, portanto, tem uma dimensão objetiva que se confronta com o sujeito e se impõe independentemente do subjetivismo. A beleza tem uma essência. Verdade, Belo e Bom são sinônimos com dependência mútua. No mundo antigo, por exemplo, um objeto só passava a ser feito em ouro depois de constatada sua utilidade e função. A beleza constitui, portanto, uma das faces da trindade ideal do verdadeiro do bom e do belo” (BRUSTOLIN, L. *A beleza que salva o mundo. Teocomunicação*, p.32.).

⁷⁴ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 18.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 20.

O quinto nome do belo é evocado pela língua germânica *schon*. Beleza está associada ao brilho, à claridade, à luminosidade; o belo é resplandecente. Pode ser comparado ao sol, em todos os movimentos do dia. O termo luminosidade, usado por Tomás de Aquino⁷⁷, é aplicado ao Filho de Deus. É a Jesus que mais convém a ideia de beleza. O Aquinate articula mais dois termos agostinianos: integridade e proporção, para desenvolver a ideia do Todo no fragmento. Ora, o Todo tornou-se presente em Jesus, Filho encarnado, não somente como harmonia, mas como transgressão. “O infinito na fragilidade do finito, o Eterno no tempo, o sumo bem na morte de cruz”.⁷⁸ O amor crucificado é a revelação da beleza que salva.

O sexto nome do belo é a própria palavra *belo*, vinda do latim medieval, *bonicellum*, que significa pequeno bem ou bem abreviado. A beleza é a contração do Onipotente na fraqueza, do divino no humano, da glória na humanidade, na vergonha da cruz. O belo é entendido como a capacidade de induzir ao bem infinito, entregar-se à morte por amor de quem é amado. “O belo é humildade, *kénosis* (vazio) do esplendor e justamente assim, paradoxal esplendor da *kénosis*”.⁷⁹

Finalizando essa tarefa de apontar os nomes do belo, Bruno Forte remete ao silêncio. O sétimo nome do belo “é a beleza além de toda a beleza, o silêncio de Deus além de tantas palavras dos homens que procuram dizer o indizível, é a voz do silêncio que, segundo o texto hebraico, fala só a Elias no Horeb”.⁸⁰ A beleza, então, estará sempre além. Carregará a marca do inatingível, mas será desejada, atraente e escondida: beleza infinita presente na finitude, viva e, no entanto, feita morte, salvífica, temporal e eterna. Conforme Forte, “o belo evoca, não prende, invoca, não pretende, provoca, não sacia. É a beleza significada em seu contrário, a porta da beleza, a beleza de Deus”.⁸¹

Dentro da catedral, o belo torna-se palpável, definível e admirável. Cada arcada conduz para Deus, conecta o ser humano à própria ascensão espiritual, à descoberta do sentido e da beleza da redenção. As arcadas conectam a terra ao céu, numa constante verticalidade que direciona ao sagrado, ao belo, ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo.

⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, 1. q. 39 a. 8c.

⁷⁸ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 23.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁸¹ *Ibidem*, p. 26.

1.2.3 A abside: guardião do Belo

Depois de ter edificado o *prónao*, de ter lançado as sete arcadas, Bruno Forte encaminha-se para a abside da catedral do espírito. Os nomes da beleza, mencionados até aqui, remetem ao mistério. A abside é o refúgio da fé, local onde o ser humano pode construir um diálogo com Deus. Em consonância com Bruno Forte, a abside é a beleza no caminho para o mistério de Deus. O Evangelho confirma essa proposição e induz a descobrir, na beleza, um caminho pleno de fecundidade para o encontro com o Deus de Jesus. Em *Jo* 10,11 aparece a figura de Jesus como o *belo pastor*, tradução da língua original em que foi escrito⁸². É certamente a hora pascal que revela o esplendor dessa beleza: o pobre Jesus, homem das dores, capaz de morrer por amor, é transfigurado pela força desse amor no mais belo dos filhos dos homens (*Is* 53,3).

O amor crucificado é a beleza que salva. Uma consequência prática é que “a beleza de seu amor crucificado é, por excelência, o caminho da evangelização. No amor crucificado os discípulos encontram o amado e deixam-se reunir por ele na unidade de um só rebanho e de um só pastor”.⁸³ Conforme Bruno Forte, a evangelização atual pode encontrar na beleza do crucificado o caminho para avançar, o misterioso chamado ao qual precisa responder sempre de novo. De tal forma que Cristo não é somente bem e verdade, é beleza com força salvífica.

O teólogo italiano afirma que, se belo é conhecer o Cristo e amá-lo, também será belo o testemunho acompanhado dos atos bons. O discípulo precisa transfigurar-se interiormente pelo Espírito. O fulgor da beleza do belo pastor, juntado aos atos belos do discípulo, irradiam a beleza que salva. Então, o Pai celeste é glorificado “e aí cresce a unidade dos discípulos do Amado, unidos a Ele como discípulos de seu amor crucificado e ressuscitado”.⁸⁴

Concluindo a abside da “catedral”, Bruno Forte apresenta a beleza “como lugar do misterioso encontro do tempo e da eternidade, graças ao qual é construída a unidade desejada pelo Senhor”.⁸⁵ A beleza está associada, inseparavelmente, à visão e ao repouso, à dilaceração e à morte. Esses momentos não podem existir independentes. Então, aponta mais uma vez,

⁸² O texto grego refere-se ao *belo pastor*, por três vezes em *Jo* 10. Duas vezes no versículo 11 e mais uma vez no versículo 14. A *Vulgata* traduz *Kalós* por *bonus*. Normalmente, em relação a esses termos, as traduções a partir da *vulgata*, não são fiéis ao texto original.

⁸³ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 26.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 28.

para o Verbo encarnado, no qual o Todo habitou o fragmento. “Sobre os laços do Amor crucificado se descobre o roçar de sombras que unem a morte à vida, o tempo ao eterno: o Todo se revela à fragilidade do fragmento, mas também sua ineliminável dignidade”.⁸⁶ Em Jesus, a beleza da entrega amorosa evoca a beleza última da vida vitoriosa sobre a morte. É o dom do amor que se faz crucificado para salvar.

Abside, uma semi-cúpula aberta para o interior da catedral, uma capela-mor que está posicionada no seguimento do eixo da nave, na sua extremidade, depois do altar, ornamentada pelo sagrado, guardiã da beleza, metaforicamente revela a percepção pelo ser humano do Mistério de Deus, da beleza salvífica. Com essa estrutura proposta por Bruno Forte, é necessário compreender onde construir a catedral e onde edificar o templo que permitirá o encontro do ser humano com o sentido da vida e da beleza da salvação. É na obra da criação que encontramos o alicerce para tal empreendimento.

1.3 O esplendor de Deus e a criação

Em conformidade com o pensamento de Bruno Forte, para introduzir essa questão, buscamos o contributo de outros autores que compartilham de uma visão semelhante. Num primeiro momento, procuramos verificar de que forma existe uma beleza capaz de iluminar o mundo. Tal beleza manifesta-se primeiramente no ato da criação. É o que será desenvolvido adiante. Na verdade, a história da manifestação de Deus contém seu esplendor.

Ressalta-se que a arte e a beleza que não alimentam o coração humano tornam-se um conglomerado volumoso e vazio, pois diante de uma beleza aparente e enganadora, nada se pode ver e aprender. A pós-modernidade produziu tal arte e tal beleza que não iluminam a situação atual de nosso mundo. E, se outrora ocorreu a crise iconoclasta, hoje há um novo movimento iconoclasta que não consiste na destruição de imagens palpáveis, mas na produção de imagens e conceitos, nos quais nada se pode ver: vazios por si mesmos. Em verdade, a beleza não traz consigo a marca do terror, mas da luz que ilumina o compasso da vida. Diante da crise de sentido do homem, mostra-se necessário, porém, encarar a dor humana, projetando sobre ela uma palavra de fé e de vida, para que torne a existência mais agradável. Neste

⁸⁶ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 29.

sentido, a beleza artística tem muito a oferecer para a existência humana, que por si só, é graça, é dom da beleza de Deus.

Frisa-se que as representações artísticas testemunham, ao longo dos séculos, o esforço humano em desenhar o rosto de Deus, tornando-o mais próximo da humanidade. A grande intenção de dar o máximo de si nasce da compreensão que, por mais bela que seja a representação artística, nunca esgotará a Beleza do Criador.

Neste sentido, o mundo cristão sempre contribuiu no esclarecimento da beleza divina.⁸⁷ Mas, tudo isso é possível porque há uma beleza em Deus. Há, conseqüentemente, beleza no Cristianismo, que se exterioriza em arte. Do ponto de vista das manifestações artísticas, pode-se, sem dúvida, afirmar que “a Igreja tenta demonstrar com a beleza de seu patrimônio cultural, o aspecto mais belo do rosto de seu Deus”.⁸⁸ Na busca pela luz da verdade e da beleza, a comunidade humana é convidada a contemplar o mistério de Deus que se faz carne e morre no alto de uma cruz como qualquer revoltoso de sua época. Na cruz, Deus toca a dor humana.⁸⁹

Da mesma forma, Deus revela sua beleza na capacidade de criar, mas também na capacidade de permanecer na criação, por meio de sinais. Deus não abandona sua obra, mesmo diante da infidelidade humana, que às vezes torna-se até negação do Criador. A própria paciência de Deus é um indicativo da sua grandeza e bondade. Deus não esconde sua luz. Ele, pelo contrário, deseja iluminar. Sua máxima revelação, por meio de Jesus, sinaliza o desejo de tornar-se conhecido, amado, e, sobretudo, de espalhar o amor entre os seres humanos, para que sua vida valha a pena e seja bela. Uma vida cheia de sentido será bela à medida que se deixa iluminar e conduzir por essa verdade.⁹⁰

Nessa concepção, o Antigo Testamento faz-se ouvir, mostrando a incansável busca mútua de Deus e da humanidade: ambos encontram sentido na sua relação. Embora Deus não precise da humanidade, bastando a si mesmo, encontra humildemente complemento pessoal na obra criada e querida por si.⁹¹ É uma espécie de casamento, conforme retratou o profeta Oséias. Em meio às constantes infidelidades do ser humano, Deus permanece fiel e disposto a perdoar. Deus não quer perder sua obra prima: o ser humano. Desse modo, entre todos os

⁸⁷ Cf. PEREZ, Antônio Manuel. *Il crocifisso come paradosso della bellezza*, p. 18.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 290.

⁹⁰ Cf. Ibidem, p. 299.

⁹¹ Cf. Ibidem, p. 306.

seres criados é o homem à sua imagem e semelhança, unicamente o homem que pode remeter à sua grandeza, que melhor expressa sua beleza. Jesus é enviado para resgatar a beleza da criação, plenificando-a na união eterna e indissolúvel.⁹²

As formas de beleza ambígua realmente põem em questão a atual situação, exigindo uma nova reflexão e purificação daquilo que entendemos como belo. Não se trata de menosprezar a marca do século, mas de discernir, num ponto de vista cristão, o que é belo. Há realidades, no âmbito da fé, que independem das condições de tempo e de espaço. Há uma beleza que não se deteriora, que não envelhece e que não perde o brilho.⁹³ Ademais, a reflexão atual sobre o belo, longe de confundi-lo, possibilita essa redescoberta. Entre as coisas que passam, há as perenes. A beleza da fé e da revelação encaixa-se nesse contexto. Ao contrário de outras áreas, não há dinheiro que possa comprar ou manipular o esplendor de Deus. É sempre gratuito e acessível para quem for capaz de contemplá-lo.

Sendo que, como veremos adiante, a beleza é também sinônimo de bom e verdadeiro, essas categorias logicamente não perdem sua força. O que é bom dura para sempre e para todos. Da mesma forma, o que é verdadeiro é válido em todos os lugares e épocas. Tal é a beleza de Deus. Pode, sem dúvida, ser retratada com traços característicos de uma época, mas permanece sempre a mesma. A beleza de Deus se revela na própria criação, pois o Universo se mostra singular e o ser humano ocupa lugar especial na Terra. Assim, o insondável mistério do sofrimento na cruz revela a beleza de Deus e de sua criação. Jesus é o primado de toda a criação de Deus.

Frequentemente, questiona-se sobre a existência de Deus e sobre sua atuação a partir de duas clássicas categorias: tempo e espaço. Como compreender a eternidade se o tempo nos impõe a espera, a paciência, muitas vezes a angústia, a monotonia, ou mesmo, a rapidez? Se a eternidade é o tempo que não tem fim, o que pode fazer alguém com tanto tempo vago? Como ocupá-lo?⁹⁴ De forma semelhante, surge a pergunta sobre o espaço. Visto que um corpo não pode ocupar espaços diferentes ao mesmo tempo, como compreender o ser de Deus que está em todo o lugar? Então, como, do ponto de vista da fé, pode-se apontar uma luz? Que relações poderão existir entre tempo, espaço, Deus e beleza? “O tempo como imagem da eternidade: é essa a mensagem à primeira vista paradoxal, que a reflexão da fé, fundada na

⁹² PEREZ, Antônio Manuel. *Il crocifisso come paradosso della bellezza*, p. 19.

⁹³ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 306.

⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 308.

escuta da revelação realizada em Jesus Cristo, permite entender”.⁹⁵ A visão é mais ampla. Não é a eternidade uma visão do tempo, e sim o contrário. Bruno Forte aprofunda essa questão da seguinte forma:

Enquanto evento da interioridade, o tempo é, portanto, o sinal de Deus nas formas do espaço, é o reflexo do esplendor da Trindade sobre o criado, é a insistência da proveniência, da vinda, e do futuro eternos sobre o presente do mundo no seu pôr-se. O tempo é a criação no ato do seu continuar, é o início que se faz permanente habitáculo, é o aqui e agora recebido como dom sempre novo e surpreendente do Criador.⁹⁶

Mostra-se uníssono o entendimento que não é possível compreender uma imagem do Todo eterno, a partir de uma cópia. Ora, Deus é Eterno, o Todo, e tudo mais é criação sua, graças ao seu amor e desprendimento. Bruno Forte explicita essa reflexão:

Por isso o tempo não existe enquanto tal, fora da criação: é o ato do criar no qual a proveniência eterna, o Pai, na eterna vinda, O Filho, põe todo o ser e o chama a viver na sua autonomia e, ao mesmo tempo, na sua ligação ao Eterno no poder do Espírito. Por isso a criação não se dá no tempo, mas com o tempo. “Sem dúvida, o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo”. Ao revés, o tempo não é senão o ato mesmo de criar visto da parte da interioridade da criatura, o início primeiro e sempre novo, a criação originária e contínua, o ponto de contato e, ao mesmo tempo, a diferença radical entre o Criador e o mundo criado: por isso Deus não é antes do tempo, mas transcendente ao tempo, enquanto é aquele que, criando, põe no ser o tempo.⁹⁷

Perceba-se que o Deus que cria o tempo e o espaço, da mesma forma, tem a possibilidade de se afastar. “O retirar-se de Deus é diferenciação criadora, *Kénosis* do amor eterno que permite ao ser finito ver à existência e nela permanecer na contingência da liberdade”.⁹⁸ Esse primeiro dado é fundamental para evitar qualquer juízo tendencioso. O ato de retirar-se não significa menosprezo, descaso ou cansaço. Não é uma atitude covarde, nem injusta, é diferenciação. A criatura é diferente do Criador, embora tenha traços de sua bondade. Longe de ser um obstáculo, compreende-se a diferença como riqueza e possibilidade

⁹⁵ FORTE, B. O tempo esplendor de Deus e a parada como experiência espiritual, *Teocomunicação*, p. 771.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 777.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 778.

⁹⁸ *Ibidem*, p.771.

de diálogo, quebra de monotonia. É o Outro em sua alteridade.⁹⁹ Desse modo, na diferença se firma a individualidade, ou seja, Deus é único e uno, e sua obra criada também é única, una, harmoniosa, e, portanto, existe em si. Aqui, pode-se contemplar, num primeiro momento, a grandeza de Deus que não tem medo de criar e dar autonomia ao diferente.

Em sua magnitude, Deus não tem receio de estabelecer a relação, e isso é fundamental para compreensão da diferença. Todo aquele que conhece a profundidade de si mesmo, tem condições de dialogar com o diferente. No caso de Deus, o diferente é ao mesmo tempo semelhante, pois foi criado à sua imagem e semelhança (*Gn* 1,26). O humano que consegue estabelecer uma relação respeitosa de diálogo, jamais anula sua condição de ser. O eterno permite o ser finito vir à existência. O que existe, permite ao outro existir e permanecer na liberdade. Os atos de criar, retirar, diferenciar e existir conduzem, necessariamente, à liberdade. O Eterno não teme a autonomia da criatura. Dentro e fora de si, há espaço para a livre e, conseqüentemente, forma de ser e agir. Bruno Forte, sobre a criação discorre no seguinte sentido:

Para criar o outro como parceiro da aliança, o Eterno aceita recolher-se num ato de soberana autolimitação, de modo que a criatura possa existir fora dele. O espaço do abandono de Deus torna-se o ambiente vital da autonomia do ser criado, a condição da sua liberdade de aceitação ou rejeição do Criador. Deus esconde seu rosto para que o interlocutor do pacto não fique obcecado por sua luz. Deus se retrai, para que o seu ostentar-se não queime como fogo a diferença entre o finito e o eterno. A humildade divina é a condição da consistência do mundo, a determinação de Deus para ser o criador se vincula a essa autolimitação, que permite à criatura existir. O eterno é verdadeiramente grande em sua humildade.¹⁰⁰

Observa-se que a humanidade, a natureza, o interlocutor, não são concorrentes para Deus, mas parceiros de aliança. As duas, ou mais partes que compõem uma aliança, são fundamentais para a estrutura da mesma. O acordo exige o interlocutor. O consentimento ou confusão fazem parte de uma relação entre diferentes.

A beleza de Deus recolhe-se numa autolimitação. Mais uma vez, revela quem ele é. O ilimitado limita-se, recolhe-se e respeita o interlocutor. Este é livre, criado por ele, mas fora dele, com consciência, possibilidade e liberdade próprias. É o abandono, a renúncia de Deus,

⁹⁹ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 308.

¹⁰⁰ Idem, *O tempo esplendor de Deus e a parada como experiência espiritual, Teocomunicação*, p. 772.

que torna possível a autonomia da criatura. Embora, hierarquicamente, o criador seja superior, não usa dessa condição para o diálogo. Nesse sentido, Bruno Forte afirma:

Deus nos ama não porque somos bons e belos, mas assim nos faz porque nos ama: não é a perfeição do humano que merece o divino, mas é a superabundante gratuidade da luz divina que transfigura do íntimo também o humano frágil e humanamente inconsistente. A beleza do Eterno não faz concorrência com o humano, embora lhe exalte justamente a menos estética das qualidades: a humildade receptiva, única capaz do último abandono ao Outro.¹⁰¹

Numa relação de partes iguais, Deus eleva a criatura à dignidade semelhante. Conclui-se, então, que a condição de liberdade à criatura atinge o máximo grau quando ela mesma tem a faculdade de aceitar ou refutar o Criador. Não é algo condicionado. Deus fez o coração humano para que se volte a ele e só descanse quando nele repousar. No entanto, a obra de Deus tem o arbítrio de não querer o diálogo e buscar outros caminhos.

Bruno Forte qualifica em Deus essa possibilidade como humildade Divina, condição da existência e consistência do mundo. A autolimitação divina pode ser compreendida de forma equivocada, principalmente, quando, dando liberdade ao mundo e às criaturas, essas se tornam limitantes para o absoluto de Deus. A fé cristã, porém, entende isso de forma completamente diferente, a partir do mistério da morte e ressurreição de Jesus:

Para a fé cristã, ao contrário, a Páscoa do Filho oferece uma nova possibilidade de compreensão da doutrina da autolimitação divina: enquanto evento que revela a história da história, mostrando a insondável profundidade divina do devir humano, a morte e a ressurreição de Cristo narram-no seu próprio ato de seu comunicar-se – o mistério Trinitário do Deus Vivente qual morada transcendente de suas criaturas, origem e regaço santo da Vida em todas as suas formas e relações. A Páscoa permite perscrutar, não só o início do mundo, mas o próprio Deus como mistério do mundo.¹⁰²

O evento pascal é o esvaziamento do Verbo eterno do Pai que revela sua autolimitação, humildade e amor. Deus, sendo o Todo, o Eterno e o próprio espaço, dentro

¹⁰¹ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 100.

¹⁰² Idem, O tempo esplendor de Deus e a parada como experiência espiritual, *Teocomunicação*, p. 772-773.

dele, e, ao mesmo tempo, fora, cria espaço e tempo para sua obra usufruir da liberdade: “Essa autolimitação manifesta o respeito que o criador tem a alteridade da criatura, para o seu existir na liberdade ante a oferta da Vida, e se une ao risco da possível rejeição que o ser finito pode opor ao infinito amor”.¹⁰³

De outro modo, o respeito à criatura que o Eterno insiste em manifestar pode tornar-se rejeição. Ele está cômico que pode acontecer, mas correr esse risco faz parte da dinâmica da liberdade. Tanto a aceitação, quanto a rejeição trazem inerentes as consequências das decisões, ou seja, aceitar, cumprir, corresponder ao amor do criador, significa aumentar a liberdade, a alegria, o tempo e o espaço. “A humanidade Divina não é senão outro nome da liberdade com que cada pessoa divina ama a outra e sem a qual o Deus Trinitário cria o uno por amor e por amor o conserva na Vida.”¹⁰⁴ Consequentemente, o fechamento ao Criador converte-se em amargura pessoal e global, converte-se em totalitarismos materialistas nocivos à natureza e, de modo especial, ao ser humano. Pela lei natural, conforme apresenta o Concílio Vaticano II, o ser humano pode salvar-se e encontrar a perfeição, contudo, não será com a negação de Deus que haverá a evolução do pensamento da humanidade. Criador e criatura não são contraditórios.

1.4 A fragilidade e a crise da beleza

A crise que se amolda na humanidade é decorrência da proposição de que a dimensão da finitude existencial aponta para uma beleza que se torna frágil. A beleza é como a morte que ameaça a existência humana. Aceitar a beleza é colocar fim em uma vida velha e pesada, lançar-se e abrir-se para o novo. No entanto, a maior parte das pessoas prefere fugir dela ou refugiar-se no horror ou na falsidade, para então, esquecê-la.¹⁰⁵

¹⁰³ FORTE, B. O tempo esplendor de Deus e a parada como experiência espiritual, *Teocomunicação*, p. 773.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ O mundo contemporâneo é marcado fortemente pela imagem como modalidade de fascínio, atração, regra e beleza. A cultura da imagem perpassa todos os segmentos sociais, profissionais e religiosos. Há uma preocupação por apresentar o produto de forma bela. Dessa forma, as empresas são capazes de criar figuras impressionantes e emocionantes que conseguem não apenas convencer o “cliente”, mas encantá-lo numa esfera sentimental. O belo toca os sentidos, não apenas de pessoas instruídas, mas de todo o ser humano. Parece que há na pessoa humana uma inclinação natural para a beleza. A busca pelo belo continua. “O visual tornou-se determinante na vida das pessoas, instituições, das empresas. Trata-se não só de ser, mas de parecer ser.” (BRUSTOLIN, L. A Beleza que salva o mundo, *Teocomunicação*, p. 30.). A força de atração da beleza garante,

A beleza aceita como o entendimento da salvação no Cristo ressuscitado, provoca e evoca o verdadeiro. A morte tem sido um fantasma para todos aqueles que a veem como o fim último da existência humana. Por isso, há uma reação quase natural, como que de fuga. Destarte, de forma analógica, o belo, e ao mesmo tempo radiante, está na iminência de desaparecer. Bruno Forte traça um comparativo entre o belo e a morte:

Como a morte, o belo em sua iminência é ameaçador: esta é a profunda razão pela qual a experiência da beleza está mesclada de melancolia. O belo lembra aos habitantes do tempo a caducidade de sua casa, que aparece envolta pelo silêncio do nada. E porque é sobre a vertigem do nada que a angústia se mostra, compreende-se quanto a beleza possa se revelar angustiante: suspenso sobre o abissal silêncio da morte, o coração humano, ameaçado pelo belo, torna-se inquieto em relação ao seu destino.¹⁰⁶

É precisamente essa angústia que gera uma atitude de fuga e inquietação. Encarar a morte e a beleza requer discernimento e uma postura de vida condizente. A fuga da beleza, assim como a fuga da morte, transforma-se num modo superficial de vida. Conforme Forte, essa fuga tem uma dimensão individual, mas também coletiva ou mesmo, epocal:

Compreende-se então porque a beleza perturba e vem com frequência exorcizada: foge-se da beleza como se foge do pensamento da morte. Esta é, por outro lado, uma experiência não só individual, mas também coletiva, ou melhor, até mesmo epocal: o otimismo da razão adulta e emancipada, protagonista da idade moderna, tinha com frequência relegado a morte à condição de puro momento de passagem, escrito naquele processo total do Espírito, que culmina em seu incas, indubitável triunfo. A morte tornara-se uma espécie de “flor negra”, o que não deveria existir para a consciência que chegou o dia luminoso da posse de si.¹⁰⁷

Dessa forma, acontece a tentativa humana de sustentar sua existência colocando à margem algo que é inerente à sua natureza. É uma forma sutil de disfarçar o medo daquilo que existe. Conforme Forte, “o mito moderno do progresso, caro às ‘grandes narrativas ideológicas’, tende a fazer da morte uma etapa à parte na história do indivíduo totalmente

de certa forma, o sucesso de empreendimentos, que se mantém, graças a esta influência e sua permanência no mercado. O belo tem a possibilidade de ligar e alimentar o desejo, sem, no entanto, enjoar.

¹⁰⁶ FORTE, B. *A porta da beleza*, p.164.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.165.

assimilado à causa da ideia e sacrificado a seu triunfo: a morte é ignorada, evasiva, oculta, fátua “flor negra” nos prados do Absoluto”.¹⁰⁸

Mas, qual a relação que se pode estabelecer mais estreitamente entre a morte e a beleza? Por que o declínio da compreensão da primeira compara-se ao da segunda? O ser humano, em sua capacidade de resignificação, transforma a beleza em bem de consumo. Para Bruno Forte:

o “declínio da morte” conjuga-se também com o “declínio da beleza”: o belo vem transformado em espetáculo, reduzido a bem de do consumo, de forma que lhe exorcize doloroso desafio e os homens sejam ajudados a não mais pensar, a afugentar a fadiga e a paixão do verdadeiro, para se abandonarem ao imediatamente escrutável, calculável com o único interesse do consumo imediato.¹⁰⁹

Nesse passo, cria-se uma espécie de mundo das aparências. A beleza é disfarçada para esconder a fraqueza de um indivíduo, grupo, ou mesmo de uma época, em nome de uma suposta racionalidade, ou medo do real. “É o triunfo da máscara em prejuízo da verdade: é o niilismo da renúncia a amar, no qual se busca afugentar a dor infinita da evidência do nada, fabricando máscaras tranquilizantes para nelas ocultar a tragicidade do vazio”.¹¹⁰ Então, a beleza vai perdendo lugar pela aparência. Acontece o mascaramento em nome da fuga. A verdade é ocultada em nome do interesse humano. No panorama da época pós-moderna, Bruno Forte indica que,

no grande mercado da “aldeia global” parecem desaparecer os sinais da beleza: a máscara da propaganda parece triunfar sobre todas as frentes em relação à sinceridade trágica da interrupção sem reparo da verdade e da beleza últimas. O “eclipse da morte” revela-se inseparável da “morte da beleza”: a fragilidade do fragmento não parece suportar o peso do Todo que aí irrompe.¹¹¹

¹⁰⁸ FORTE, B. *A porta da beleza*, p. 166.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem. Acrescenta Forte: “há tempos, já a metáfora da ‘aldeia global’ começou a fazer parte do vocabulário da economia, da sociologia, das análises culturais e da política: ela servia para exprimir a nova proximidade das culturas e dos povos, graças a conexões possibilitadas pela rede informática e pelas formas sempre mais articuladas da interdependência econômica e política entre países, mercados, culturas e poderes” (FORTE, B. *A guerra e o silêncio de Deus*, p.39.)

No entanto, mesmo diante dessa confusão, não se pode excluir sinais de esperança nem a busca por sinais da verdadeira beleza.¹¹² As inquietudes pessoais, somadas ao coletivo e até mesmo à época, clamam pela recuperação do sentido perdido, em um esforço por encontrar a beleza além do naufrágio, de reconhecer um horizonte último onde medir o caminho de tudo que é penúltimo. Conforme Forte,

a metáfora do ‘naufrágio com espectador’ (Hans Blumenberg) mostra, ao mesmo tempo, como todos os protagonistas da atual complexidade sejam filhos do moderno, ao mesmo tempo naufragos e espectadores do naufrágio, e -justamente por isso- como neles haja junto com a deriva uma possível resistência a ela.¹¹³

Os próprios filhos de época confusa trazem consigo a necessidade de redescobrir a beleza que ilumina o sentido da vida. É na fragilidade da existência que se restitui o sentido da própria existência.¹¹⁴ À medida que essa corajosa restituição acontecer,

¹¹² A crise atual da beleza questiona e pede uma resposta ao ser humano. Será preciso recuperar alguns conceitos em torno dos quais se podem afirmar alguns critérios de discernimento. Dessa forma, será possível identificar elementos valiosos de ontem e de hoje. Conforme Leomar Brustolin: será preciso recuperar o sentido da beleza e da contemplação. Encontrar as raízes que permitam viver nos tempos do mundo virtual sem, contudo, perder o fio condutor da vida que tende ao belo. Não basta, porém, denunciar a brutalidade do mundo. Em nossa época desencantada e carente de sentido, o discurso sobre a justiça, deveres e bem comum soa pouco atraente. Num mundo sem beleza, ou mais precisamente equivocado no sentido do belo, até o bom perde sua força. O ser humano permanece perplexo diante das múltiplas opções e se questiona por que não escolher o mal, o prazer sem limites, a vida sem compromisso e os sentimentos sem responsabilidades. (Cf BUSTOLIN, Leomar. A beleza que salva o mundo. *Teocomunicação*, p.30.). Esta tarefa se impõe, pois a ambiguidade da beleza pode confundir e provocar consequências desastrosas. O próprio Satanás é astuto suficiente para disfarçar-se em “anjo de luz” (2Cor 11,14), destruindo a comunhão e degenerando todo o lugar por onde passa. Há belezas que levam a catástrofes, até a morte. Nesse sentido, afirma Brustolin: “O mal também se reveste de beleza para seduzir. O paradigma mais antigo dessa realidade é o relato bíblico do fruto proibido: ‘a mulher viu que o fruto da árvore era bom de comer, de agradável aspecto e desejável’ (Gn 3,6). Trata-se da sedução do prazer que brilhou mais do que a distinção entre o bem e o mal. A beleza fascinou o ser humano, usurpou o lugar do Divino, tornou indiferente o bem e a verdade. O que é agradável aos sentidos e estético no mais alto grau, nem sempre é verdadeiro. A falta de senso moral e o caos interior do homem se formam num modo natural, através de forças irresistíveis que abalam a alma. Não é somente Deus quem se reveste de beleza, o mal lhe imita e torna a beleza profundamente ambígua”. BUSTOLIN, Leomar. A beleza que salva o mundo. *Teocomunicação*, p.34.

¹¹³ FORTE, B. *A porta da beleza*, p.167.

¹¹⁴ Nesse sentido, concorda Claudio Pastro: “Então, diante disso, o que é a beleza? Onde pode ser encontrada e como distingui-la? O que nos é dado, ver e sentir, é belo? Quais são os critérios de julgamento de beleza? Essas indagações nos remetem a uma reflexão um pouco mais alargada em relação ao que vemos. Parece que esta forma de beleza apresenta muitas ambigüidades. A beleza estaria em crise? Ou, o ser humano estaria em crise a ponto de criar falsas e enganadoras formas prejudiciais a si mesmo? Por que chegamos nesse estágio? Hoje, o que chamamos de beleza está completamente distante de seu centro, de suas raízes, do elemento gerador de sua própria beleza. Até o ponto em que a beleza e as artes estão em crise, não se discerne mais entre o belo e o feio, pois o determinante é o consumo, se vende ou não, como um produto qualquer. A beleza em si não aflora, pois não tem direito nesta sociedade de poder, de consumo e de dinheiro. A proposta da beleza é gratuita, exige tempo, contemplação, observação, namoro e transformação, isto é, àquele que fez arte ou àquele que a observa,

resultará o entendimento de que o Todo no fragmento não se constitui apenas na demonstração de sua fragilidade, mas, sobretudo, num horizonte que lhe garante dignidade: morte e beleza são, da mesma forma, sentinelas do futuro absoluto. Além disso, ambas são categorias que não se podem diluir pelo presente, pois carregam em si mesmas, de forma plena, o enigma da condição humana. “É na morte e na ressurreição do humilde que se revelam densamente as “transgressões” da beleza, que ajudam os habitantes do tempo a “transgredir” a morte e a “redimir” o fragmento: a saída de Deus em si mesmo e seu retorno, o advento da beleza e seu êxodo para a vitória final”.¹¹⁵

Em consequência, a crise estética atual reflete, sem dúvida, a crise da arte. Mais a fundo, a crise do próprio ser humano: “A arte é um espelho do artista e da sociedade em que vive”.¹¹⁶ Assim, reeditando o fato de ter sido o século XX marcado fortemente pela rapidez com que muitos setores evoluíram, principalmente no campo científico, a confusão em torno da beleza não é apenas questão de gosto, de capricho ou de estilo. Depois de várias manifestações artísticas históricas, assistimos à dissolução da arte tradicional. A arte abstrata conduziu à desintegração da forma artística e à desintegração da mesma forma plástica.¹¹⁷ Ocorre que o que se verifica no contexto atual, é, de fato, a dissolução de toda a forma mais ou menos definida de pensamento, não só na arte, mas na ciência, na filosofia e na arquitetura. Em todos os campos do pensamento humano se impõe a dissolução, a eliminação de todas as barreiras, deixando à alçada do niilismo, ao nada do tudo vale.¹¹⁸ Qual é o resultado dessa situação? Verifica-se então um século marcado pelo ecletismo, pela falta de definições e pelo caminho da subjetividade.¹¹⁹

A subjetividade cria esquemas mentais próprios e únicos. Em relação à arte e à beleza, nesse momento histórico, segundo a metafísica tradicional, o belo é inteligível por si mesmo, não importando a qualidade da obra e a seriedade artística do autor, mas dominando o mercantilismo como dinâmica do mundo da arte.¹²⁰ Desse modo, como buscar o esplendor de

pede-se mudança, transformação de vida. Impossível permanecer igual, passivo, diante de tudo.” (PASTRO, Claudio. *O Deus da Beleza*. p. 13.)

¹¹⁵ FORTE, B. *A porta da beleza*, p.167.

¹¹⁶ Antônio Manoel Perez concorda com o pensamento de Bruno Forte, aprofundando questões paralelas, conforme segue: “*L’arte é uno specchio dell’artista e della società in cui vive*” PEREZ, Antônio Manuel. *Il crocifisso come paradosso della bellezza*, p 15.

¹¹⁷ “*Dopo gli impressionisti e le prime avanguardie assistiamo alla dissoluzione dell’arte tradizionale con l’arte astratta sciamo arrivati alla desintegrazione della forma artistica; e dal 1960 desinintegrazione della stessa plástica*”. Ibidem, p 16.

¹¹⁸ Cf. Ibidem, p.15.

¹¹⁹ Cf. Ibidem, p 16.

¹²⁰ Cf. Ibidem.

Deus em época de total subjetivismo da humanidade, em que o ateísmo e a falta de sustentáculo para a conceituação da beleza do mistério de Deus preponderam? Bruno Forte levanta essa questão em sua teologia, pois suas digressões são sempre conectadas ao histórico, de modo dinâmico e dialogal.

A pós-modernidade, para Forte, mostra-se como a fase da história que agrega diversas correntes filosóficas, diversificando sobremaneira as ideias e apresentando teóricos das mais variadas vertentes e escolas. A característica fundamental dessa época é a problematização dos alicerces do pensamento moderno. Esse processo moveu a sociedade mundial e culminou com o panorama que hoje preocupa pesquisadores e estudiosos do mundo inteiro. A pós-modernidade configurou-se como uma nova ordem econômica mundial e que influenciou no despertar da humanidade para diversas questões, diante das modificações causadas na velocidade excessiva dos avanços da época. Observa-se um verdadeiro impacto com as expressões da consciência histórica quando se fala em teologia cristã e mundo moderno.¹²¹

Bruno Forte, em sua teologia, partindo das categorias êxodo e advento, ao articular os dados da fé e da história, mostra essa dinâmica no contexto histórico atual. Ele mostra-se preocupado com as problemáticas do ser humano, mais precisamente com o sentido do sofrimento humano na era pós-moderna, e entende que a Teologia deve se firmar de modo dialogante com esses conflitos humanos. Hodiernamente, vislumbra-se a importância da abordagem do tema “sentido”, ressaltado para Bruno Forte, além da complexidade da história e da sociedade contemporânea, com as quais a Teologia deve se inter-relacionar.¹²² Assim, diante da crise de sentido da pós-modernidade, é possível compreender beleza em Deus a partir da crucificação de Jesus?

De acordo com o pensamento de Bruno Forte, deve-se dispensar especial enfoque ao diálogo. E, se considerado o contexto contemporâneo, como o teólogo salienta, estamos numa época tentada pela sedução do nada e da total falta de sentido. Assim, o ser humano, sob o ponto de vista da sua existência, tem como estrutura de sustentação um movimento de êxodo, sua auto transcendência, numa permanente tensão de sair de si mesmo, de superar-se, rumo ao mistério absoluto.¹²³ Na busca do sentido, o teólogo examina a indiferença da fé, ou seja, um verdadeiro ateísmo prático, a vida daquele que propõe a si próprio uma vida sem Deus,

¹²¹ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 42.

¹²² Cf. Idem, *Teologia da história*, p. 5.

¹²³ Cf. Idem, *Mendicante do céu*, p. 176.

esquivando-se da fé pensada e colocando-se, em consequência, aquém da possibilidade de estar em êxodo e busca de sentido.

Assim, é imprescindível investigar não tanto as respostas que um pensar não negligente investigaria, mas, sobretudo, as verdadeiras questões que surgirão ao longo da investigação. É nessa busca do sentido do existir humano, que Forte impõe uma reflexão sobre os questionamentos do coração humano.¹²⁴ Nesse palmar, é importante referir que os estudos de Bruno Forte constituem uma teologia histórica, ou seja, uma teologia como história.¹²⁵ Portanto, toda a abordagem teológica do autor é inserida num contexto histórico.¹²⁶ E a pós-modernidade e suas características servem de base para uma produção teológica que responda aos desafios atuais. Bruno Forte, sobre seu pensamento voltado para a história e a reflexão da fé, se pronuncia narrando que:

A forma da minha teologia, toda marcada pelo pensar histórico posto a serviço da reflexão da fé, tende então a superar uma impositação especulativa, conceitual e abstrata em vista de uma proposta bíblica, existencial e dinâmica, que na concretude do tempo, apanhe e apresente na experiência fontal da igreja nascente, parte de uma linguagem narrativa e contagiosa, e seja corajosamente e serenamente aberta ao advento. A minha teologia quer ser uma teologia bíblica e eclesial, em diálogo com o meu tempo, aberta ao novo e nutrida do desejo ecumênico: disposta sempre, como o velho Simeão, a cantar o seu *nunc dimittis* frente à Luz que vem do alto.¹²⁷

Aqui, impõe-se discorrer sobre o conceito de pós-modernidade na ótica de Bruno Forte, salientando, entretanto, que para o teólogo, apesar da preocupação com o hoje, a compreensão histórica do passado sempre conterà uma forte carga de significado existencial, devendo a teologia, ainda, abrir-se para o futuro. Deve haver, então, uma relação do passado, no contexto do presente, de modo a orientar o futuro. Deve a memória de o passado estar em sintonia com a fé e a vida, de modo a se tornar profecia para o amanhã. Nessa abordagem está o ser humano, peregrino, em busca do sentido da própria existência diante da tragicidade da vida e da morte, e também o Verbo (Deus), que vem ao encontro do ser humano na Palavra

¹²⁴ Cf. FORTE, B. *À escuta do outro*, p. 7.

¹²⁵ Cf. Idem, *La parola della fede*, p. 57.

¹²⁶ Não é objetivo desta dissertação aprofundar o conceito de *teologia histórica* ou *teologia da história* e suas implicações para o pensamento de B. Forte. No entanto, ressaltamos que antes de Forte, Von Balthasar, entre outros, desenvolveu o que ele mesmo chamou de *pequeno esboço de teologia da história*. Cf. BALTHASAR, H. U. V. *Teologia da história*, p.7.

¹²⁷ FORTE, B. *Teologia viatorum*. In: SARTORI, L. *Esseri teologi oggi*, p. 74.

revelada e no insondável Silêncio. Num ato de puro amor, a Palavra vem dar sentido ao tempo e à existência, e “a condição histórica é a experiência dos tempos do Silêncio, até o seu vértice mais dramático, que é o exílio da Palavra, sob a forma negativa da rejeição do homem ou sob a forma positiva – embora terrível – do Silêncio de Deus”.¹²⁸

O vínculo da Teologia com a pós-modernidade, ou seja, o diálogo deve estar lastreado na singularidade do Filho encarnado, crucificado e ressuscitado, e na transcendência do mistério divino, pois mesmo diante da crise que se afigura na atualidade, a essência do cristianismo é a palavra da cruz, ou seja, Jesus que morreu na cruz pela humanidade, é o próprio Amor crucificado.

Em sua teologia, Forte propõe a reflexão sobre dois momentos históricos: primeiro a Modernidade e o Iluminismo, e segundo a pós-modernidade. No primeiro momento, como característica da Modernidade, Bruno Forte identifica uma antropologia do domínio da identidade. E no segundo, como característica do niilismo da pós-modernidade, a antropologia da diferença irredimível, e a antropologia da Eternidade no tempo, característica de um novo humanismo cristão.¹²⁹

Ao tratar da Modernidade e do Iluminismo, nosso autor evidencia o pensamento de Hegel, que se volta para um conceitualismo do mistério de Deus, pois no entendimento hegeliano, o ser humano é o único responsável pelo seu próprio destino, desvinculando-o da dimensão transcendente. Hegel racionaliza demasiadamente o mistério de Deus num totalitarismo ideológico, segundo discorre Bruno Forte, o que conduz ao aprisionamento da reflexão, fazendo o mundo moderno ficar inserido num sentido em que “a realidade deve se dobrar diante do poder onipresente do conceito”.¹³⁰ Desse modo, no Iluminismo, a metáfora da luz mostra-se como princípio inspirador da modernidade diante da total emancipação da razão diante de tudo e, sobretudo, do mistério de Deus, chegando Hegel a traçar uma órbita própria e excêntrica. Sobre o Iluminismo, destaca:

A emancipação é uma espécie de palavra-chave, capaz de identificar toda a época que está sob o signo do Iluminismo: ela exprime o projeto característico da razão moderna de tornar o homem finalmente adulto, livre de hipotecas ultramundanas, capaz de querer e ser sujeito da própria história. Como tal, ela significa o processo de auto-libertação e de auto-afirmação do homem, quer

¹²⁸ FORTE, B. *Teologia da história*, p. 96.

¹²⁹ Cf. Idem, *Para onde vai o cristianismo?* p. 99.

¹³⁰ Ibidem.

considerado individualmente numa espécie de triunfo da subjetividade, quer entendido coletivamente como dinamismos históricos de mudança revolucionária. A emancipação é projeto de fundo, a ânsia e a meta cobiçada da modernidade.¹³¹

Bruno Forte define o projeto da humanidade de se emancipar de todas as expressões como “antropologia do domínio da identidade”.¹³² E essa metáfora da luz, ou Iluminismo, preenche a modernidade, sendo essa luz a razão que quer iluminar todas as coisas, toda a realidade e toda compreensão humana. A emancipação reconduz o mundo e todas as coisas ao ser humano, fazendo-o sujeito, o protagonista de sua própria história. O ser humano passa a se arvorar senhor absoluto, esquecendo-se de Deus. Há um triunfo da identidade humana sobre a alteridade, conduzindo, desse modo, ao ateísmo e, ou, ao totalitarismo. O discurso, no Iluminismo, é lógico e ideológico:

aqui está o fascínio e a grandeza do desafio iluminista: pôr o mundo e a vida nas mãos e na mente da pessoa, responsabilizar o sujeito pessoal e coletivo, provocando-o a se fazer livre e criativo da própria história, para respirar a plenos pulmões o gosto da veracidade e da crítica, de uma liberdade adulta e emancipada. Sob o ponto de vista teológico, semelhante empreendimento se traduziu quer na recusa da imagem de um Deus concorrente do homem, que na redução de todo o Absoluto a se tornar prisioneiro do horizonte mundano.¹³³

Dentre os objetivos do discurso iluminista, está o de compreender o mundo e suas relações de modo racional. Do século das Luzes até a Revolução Francesa e o pensamento de Hegel, a razão abraça a realidade mundial. Entretanto, o totalitarismo encontrou a sua própria derrocada quando desviou o ser humano de seu próprio caminho, aprisionando-o no desejo libertador, na sede de totalidade que conduz à violência. A antropologia da identidade absoluta desencadeou uma verdadeira reversão ética. Por isso, o objetivo de emancipação faz nascer ideologias que buscam impor, à luz da razão, uma realidade não fragmentada, mas que culmine com a equação entre o ideal e o real. No entanto, conforme Forte,

¹³¹ FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?* p. 81.

¹³² *Ibidem*, p. 99.

¹³³ *Ibidem*, p. 82.

a razão, absorvendo Deus, afogou em si toda alteridade possível: agora ela é a única responsável do tornar-se mundano. Todo limite lhe é insuportável. A ideologia, em todas as suas formas teóricas, bem como em suas realizações práticas, é a expressão dessa fome e sede de totalidade. A emancipação se converte em totalitarismo; “o sonho de uma coisa” continua incompleto e frustrado, justamente quando parecia que se podia celebrar seu cumprimento; o Iluminismo, mestre da suspeita, torna-se suspeito a si mesmo.¹³⁴

Forte acrescenta que o “sonho de totalidade se faz inexoravelmente totalitário: a totalidade – assim como é compreendida pela razão – produz totalitarismo”.¹³⁵ Mas, ressalta que os totalitarismos ideológicos produzem a “crise e o ocaso das pretensões da razão moderna”.¹³⁶ A parábola das ideologias modernas ou parábola da modernidade ocidental é para Forte o momento histórico que

coincide com o processo que vai do triunfo da razão onicompreensiva e total, própria do Iluminismo e da sistematização idealista, à experiência difusa da fragmentação e do contra-senso, que se seguiu à queda dos horizontes fortes da ideologia, característica do período chamado 'pós-moderno'. O 'século longo', o liberal e burguês século XIX, que se iniciou com a Revolução Francesa e terminou apenas com a tragédia da Primeira Guerra Mundial, dá lugar ao chamado 'século breve', marcado pela afirmação de totalitarismos ideológicos e que acabaram em crise, de que é metáfora o fatal 1989 (queda do muro de Berlim).¹³⁷

A pós-modernidade, para Forte, nada mais é, portanto, que a consequência da crise da razão, apregoada pelo Iluminismo. E em face das ideologias que impunham certezas na Modernidade, mas que conduziram para a violência das ideias absolutistas, a pós-modernidade tomou forma diante dessa crise de sentido em que estava inserida a humanidade. Entretanto, em contraposição à razão absoluta sobreveio um pensamento em que não se percebe o sentido das coisas, uma nova crise, um verdadeiro vazio substituiu as ideologias totalitárias. A crise de sentido é a característica marcante da pós-modernidade. Outra

¹³⁴ FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?* p. 84.

¹³⁵ Idem, *A essência do cristianismo*, p. 15.

¹³⁶ Ibidem. Bruno Forte acrescenta que “A totalidade dá lugar ao fragmento; a divisão e a separação parecem reinar onde antes havia ordem e unidade; tudo se torna fluido, descontínuo, interrompido. Dá-se um adeus às certezas para navegar em direção ao desconhecido. Esse adeus, esse longo adeus é surgir do *tempo pós-moderno*: tempo de ‘pensamento fraco’, de ‘aventuras da diferença’, de ‘crise da ideologia’”. FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?* p. 89.

¹³⁷ Idem, *Para onde vai o cristianismo?* p. 13-14.

correspondência apontada por Bruno Forte, nesse período, é a acentuação exacerbada do nihilismo.

Dessa forma, a crise da ‘totalidade’ do espírito moderno vem, em geral, delinear-se em forma de ‘perda do sentido’: onde a razão emancipadora tinha soluções claras e evidentes, organizadas dentro de um significado onicompreenssivo e solar, o pós-modernismo redescobre a transcendência obscura da vida em relação a qualquer ‘sentido’ ideal, o patíbulo doloroso da limitação e da morte, o trabalho não solucionado do negativo, a diferença, finalmente, que arrasta toda e qualquer tranqüila presunção de posse da identidade. É a despedida das seguranças, a reposição da morte e do nada, o abandono de todo fundamento, para navegar rumo ao desconhecido, ‘sem sentido’, antes, finalmente livres do cativo do sentido.¹³⁸

Em conclusão, quando a luz do Iluminismo dá lugar à escuridão da noite, surge a pós-modernidade. E essa metáfora da noite traduz perfeitamente o tempo em que a razão, entendida como total - forte e absoluta - depara-se com a razão pós-moderna, fragmentada, fraca, vazia e inquieta. O homem moderno se entendia dono da razão. Por outro lado, o homem pós-moderno perdeu essa razão, ficando sem horizontes, como que na escuridão da noite. Assim, cada ser humano se volta para si, numa solidão sem sentido. Na expressão de Martin Heidegger, estamos na “noite do mundo”, exilados completamente.¹³⁹ Bruno Forte assevera que:

a totalidade dá lugar ao fragmento; a divisão e a separação parecem reinar onde antes havia ordem e unidade; tudo se torna fluido, descontínuo, interrompido. Dá-se um adeus às certezas para navegar em direção ao desconhecido. Esse adeus, esse longo adeus é surgir do *tempo pós-moderno*: tempo de ‘pensamento fraco’, de ‘aventuras da diferença’, de ‘crise da ideologia’.¹⁴⁰

Apesar da escuridão e da crise de sentido do pós-modernismo, vislumbra-se uma busca pelo sentido perdido, como que uma nostalgia diante das inquietações do momento presente. E a essa esperança, Forte denomina antropologia da eternidade no tempo.¹⁴¹

¹³⁸ FORTE, B. *Teologia della storia*, p. 293.

¹³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 101.

¹⁴⁰ *Idem*, *Para onde vai o cristianismo?* p. 89.

¹⁴¹ Cf. *Idem*, *Teologia della storia*, p. 103.

A antropologia da eternidade no tempo é a redescoberta do sentido do mistério de Deus e sua transcendência na história da humanidade. Nasce uma contraposição ao niilismo e ateísmo. O mundo abre-se ao Totalmente Outro no advento, que revela sua presença junto aos seres humanos, graças à revelação. Surge no coração do homem a busca pelo sentido perdido, a nostalgia de Deus. “É assim que vai se delineando com nova força, na procura do pós-moderno, a figura do *Outro*. Significa ele o limite intransponível da razão, que ele não pode dizer o que é, embora deva se render a reconhecer que existe”.¹⁴² A emancipação dá lugar ao retorno dos sentimentos do sagrado. Entretanto, ainda há conflitos no ser humano, o que gera o surgimento de outras religiões, que pregam a satisfação das necessidades do imediato egoísmo, totalmente desprovidas de sentido. Bruno Forte expressa-se:

ao conhecimento solar se opõe o amor das trevas; ao sentido da posse e da consciência, ‘a insustentável leveza do ser’ (M. Kundera). E é precisamente nesse seu ser ‘antipensamento’ que reside o grande risco pós-moderno, ou seja, de se tornar nada mais que uma continuação no sinal contrário do que pretende abandonar. A sede de totalidade da razão emancipadora pode se converter numa nova totalidade, negativa, que abarca todas as coisas.¹⁴³

Em contraposição à ausência de subjetivismo e de sentido, o ser humano é invadido pela nostalgia do amor, da beleza, da esperança. Assim,

o homem secular não encontra Deus nas experiências limitadas, mas no limite de toda experiência, quando percebe a prisão do imanente, do semelhante, do interesse penúltimo, e começa a ter sede de uma palavra que rompe o silêncio da morte, e sustente, na esperança, a luta de hoje.¹⁴⁴

A ausência de Deus, a que o ser humano ficou submetido na história, em face da emancipação do Iluminismo, gerou o desejo de redescoberta de um novo sentido da própria existência e da própria dignidade. É o horizonte da metáfora da aurora, como que a luz que vem de fora para transformar a noite num novo limiar.

¹⁴² FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?* p. 90.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 89.

¹⁴⁴ *Idem*, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 16.

A única maneira de escapar às pretensões totalizadoras da razão moderna é confessar uma alteridade que rompa o domínio onicompreensivo do sujeito e se ofereça como origem sem origem e fim sem fim, o Totalmente Outro, não dedutível de tudo o que é disponível e que não se resolve no que é conhecido. Descobre-se um princípio de 'heteronomia'.¹⁴⁵

Nessa busca pelo sentido da própria história, o ser humano caminha em direção à descoberta da beleza da quênose. O Deus que se fez carne, o Filho que morreu na cruz pela humanidade e ressuscitou, abre o caminho da beleza do crucificado, beleza que somente pode ser captada pela fé.

Na primeira parte deste trabalho, tentou-se reconstruir o conceito de beleza, no entendimento de Bruno Forte. Para tanto, buscamos as principais fontes de seu pensamento em teólogos que dissertaram sobre a temática desde a primeira metade do primeiro milênio do cristianismo. Vimos que, no século passado, Von Balthasar aportou muitos elementos à estética teológica, que influenciaram sobremaneira o teólogo italiano. No intuito de entender o *edifício da beleza*, Bruno Forte, numa linguagem poética, propor-se a construir a *catedral espiritual*.

As arcadas dessa catedral nos ajudaram a compreender os sete nomes do belo e seu significado. Em seguida, realizamos uma abordagem acerca do esplendor de Deus, enfatizando sua manifestação no ato da criação do mundo. É Nele que Deus cria e, ao mesmo tempo, confere alteridade à obra criada. Essa alteridade transformou-se em oposição ao próprio Deus, provocando a separação e, por vezes, até negação do criador. Foi a crise da beleza na pós-modernidade. Nesse sentido, o segundo capítulo tentará identificar uma beleza diferente, que, à primeira vista, parece inexistir: a beleza da cruz, que se transforma em amor e vida.

¹⁴⁵ FORTE, B. *Para onde vai o cristianismo?* p. 90.

2 A CRISTOLOGIA COMO BELEZA

O tema substancial desse segundo capítulo será a *quênose* da cruz. Para a realização dessa abordagem, os conceitos *história* e *Trindade* encontrarão destaque. O evento da cruz remete à ressurreição. Aqui, mais uma vez, as terminologias *história* e *Trindade* terão papel decisivo e apontarão para a beleza da *pátria trinitária*, local da glória divina e humana. A beleza será encontrada na relação de todos esses elementos que, conjugados, indicam o esplendor de Deus. Por fim faremos algumas tentativas de iluminar a realidade eclesial, na intenção de beber na fonte da beleza e transparecer na prática, um novo jeito de ser e de agir. Essas pistas não pretendem ser uma receita cabal aos problemas pastorais. Pelo contrário, serão questões em aberto, para reflexão. Feita essa análise, o teólogo italiano, em sua vasta bibliografia, aborda outros conceitos e questões. Não é nossa intenção realizar aqui essa abordagem completa. As vias do silêncio eterno, por exemplo, que remetem ao mistério do Pai, não serão abordadas. Assim também, o conceito de uma teologia da história, não será tratado.

Diante da crise da pós-modernidade, que resultou em totalitarismos e guerras, agredindo a dignidade humana, o teólogo italiano apresenta o resgate da beleza, identificada na *quênose* de Jesus.¹⁴⁶ Para isso, será importante elucidar alguns conceitos de nosso autor, como a relação entre Palavra e Silêncio. A categoria Palavra refere-se a Deus, Verbo eterno,

¹⁴⁶ A dissertação prima por relacionar com a beleza os aspectos cristológicos da encarnação, crucificação e ressurreição, na perspectiva de Bruno Forte. González de Cardedal em sua obra *Jesus de Nazaret: aproximación a la cristología*, faz uma retomada do estudo da Cristologia nas últimas décadas, apontando o tempo presente: “a Cristologia atual está diante da tarefa de oferecer novas sistematizações, nas quais se integrem a complexa releitura da Bíblia, levada a cabo nos últimos decênios, a releitura da história do dogma, dos concílios e da teologia, superando certos esquemas simplistas anteriores, que nem sempre correspondiam à intenção dos próprios concílios ou autores. Nas novas sistematizações, as categorias clássicas de pessoa, natureza, consciência, propriedade, história, tempo e experiência, devem ser repensadas e tiradas de cada um dos sistemas que lhes originaram, para refazê-las desde a vivência originária da fé e desde a capacidade suscitadora de sentido da presença de Cristo e do Espírito na Igreja que tem sido possível.” (GONZÁLEZ de CARDEDAL, Olegario. *Jesus de Nazaret: aproximación a la cristología*, p. XLVII-XLVIII) Poderíamos acrescentar a beleza, então, como categoria clássica merecedora de renovada sistematização.

que se faz ouvir e se encarna como o Todo no fragmento. O Silêncio remete também a Deus, que fala no ato de calar, e à atitude do ser humano, que acolhe a revelação gratuita.

As categorias êxodo e advento também aparecerão de forma transversal, embora não sendo aqui completamente esgotadas. Elas remeterão ao peregrinar humano, que se abre à revelação de Deus, que vem ao encontro do peregrinar humano. Dessa forma, a encarnação será tratada como uma das manifestações *quenóticas* de Jesus. O Todo é capaz de esvaziar-se e habitar o fragmento da carne humana.

Em relação a Jesus, como o belo crucificado, não serão abordadas, por exemplo, as questões dogmáticas referentes a ele, nem a problemática de sua consciência messiânica. Ao discorrer sobre o tema da *pátria trinitária*, Forte realiza a análise de uma escatologia trinitária. Nesse trabalho, serão levantadas algumas questões referentes a essa temática, sem, no entanto, aprofundar o assunto. O objetivo, então, será encontrar indicativos, na teologia de Forte, para a visualização da beleza que não tem fim e não perde o valor: a beleza que se encontra na *quênose* da cruz de Jesus.

2.1 A beleza da Palavra, do silêncio e da escuta

No enfoque proposto, a encarnação do Verbo é o evento que perfaz o momento no qual Deus se fez homem (*Jo* 1,14), pois Jesus veio em carne (*1Jo* 4,1-2) e morreu na carne. Na atual condição humana, a busca do “sentido” conduz à Trindade, como dispõe Bruno Forte.¹⁴⁷ Pela encarnação, Deus, através do Seu Filho, se fez carne. A terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo, possibilita o encontro do homem com a Palavra, a escuta da Palavra e igualmente a escuta do Silêncio de Deus.

Sobre o conceito de Trindade, o teólogo expressa não ser uma fórmula que se deixe transpor por uma simples dedução analógica; ao contrário, Forte afirma que a Trindade é muito mais um horizonte transcendente. Utilizando-se da terminologia *pátria trinitária*, principalmente quando se refere ao êxodo da humanidade, ele apresenta um lugar para situar-se novamente, como numa história de amor. Desse modo, em meio à crise da pós-modernidade, aos questionamentos do ser humano em meio ao vazio, o pensamento da

¹⁴⁷ Cf. FORTE, B. La Trinità, fonte di ispirazione per la comunità dei popoli europei. *Il nuovo areopago*, v.18, 1999/4, p. 34.

presença de Deus faz emergir a esperança de renovação. Bruno Forte indica que, em meio às dores da humanidade, “enquanto vem na história, o Eterno da Bíblia se revela como o Deus vivo, o Deus empenhado com o homem e por ele”.¹⁴⁸

Evidencia-se, assim, que na concepção de Forte, Deus, entrando na história do homem, abre o caminho, oferece a promessa, pois o advento de Deus é revelação, o Verbo se faz carne e se revela na história humana. Nesse contexto, a escuta humana do Verbo, da palavra que se fez carne, do Deus encarnado, revelado, nos dirige à completude do milagre do advento de Deus, pois Ele fala, e quando o homem escuta, entende o sentido da sua própria existência e da sua própria história.¹⁴⁹

Como visto, o conhecimento da fé revelada toma como prioridade o próprio Deus, o Verbo, pois crer é a aceitação, o sim à Palavra oriunda do Silêncio Eterno. A fé somente nasce da escuta humana, mas a escuta somente é possível em face da revelação de Jesus, que é o evento da Palavra. Uma correspondência apontada por Bruno Forte é a de que a fé é a escuta atenta da Palavra. Ele resgata a etimologia da escuta: *oboedientia, de ob-audio, up-akoé*, ou seja, a Palavra imediatamente ouvida. E a Palavra manifestada na revelação somente é acolhida diante da escuta atenta e obediente do homem.¹⁵⁰ Nesse prisma, Forte sugere uma superação, um ir além da escuta da Palavra, um estar atento ao que está por trás e no fundo da própria Palavra, discorrendo que o acolhimento da Palavra é um processo dinâmico, devendo continuamente transcender-se.¹⁵¹

Acolhe verdadeiramente a Palavra pronunciada na carne, somente aquele que escuta o Silêncio, do qual ela provém e pelo qual ela se revela. A autêntica ‘escuta’ do Verbo é escutar o Silêncio para além da Palavra; o Pai do qual o Filho é revelação no mistério de sua incondicionada obediência. [...] A Palavra da revelação requer ser transcendida, não no sentido que possa ser eliminada ou colocada entre parêntesis, mas no sentido de que ela é verdade e vida propriamente enquanto é caminho (cf. *Jo* 14,6). Acolhe-se, portanto, verdadeiramente a Palavra somente quando se a ‘supera’, se lhe obedece ‘transgredindo-a’, escutando, portanto, aquilo que lhe é mais profundo.¹⁵²

¹⁴⁸ Cf. FORTE, B. La Trinità, fonte di ispirazione per la comunità dei popoli europei. *Il nuovo areopago*, v.18, 1999/4, p. 29.

¹⁴⁹ Cf. Idem, *Teologia da história*, p. 09.

¹⁵⁰ Cf. Ibidem, p. 63.

¹⁵¹ Cf. Ibidem, p. 73.

¹⁵² Idem, La riconciliazione, dono di Dio e sorgente di vita nuova. *Presenza pastorale*, v. 67, 1997/5, p. 22.

Seguindo a esteira do pensamento do nosso teólogo, se a Palavra é a escuta do Silêncio e procede do Silêncio, nos remete, em conclusão, a profundidade do Silêncio, que é Deus. É, dessa forma, motivação para a busca do sentido através do Verbo, ultrapassando a própria Palavra. Assim, Deus no seu Silêncio infinito manifestou-se através do Filho, no evento da Palavra, e na Trindade, o Espírito guia os que creem para a verdade plena (*Jo 16,13*), tornando presente a revelação de Cristo para o homem. Bruno Forte conclui que “desta forma o *primum et novissimum* do conhecimento vem se manifestar como *secundum*: o Filho nos remete ao Pai; a Palavra, ao Silêncio; o Revelado no ocultamento, ao Oculto na revelação”.¹⁵³

Para Bruno Forte, a Palavra nasce e desemboca no Silêncio. Deus gera a Palavra quando o Filho é revelado. A escuta da Palavra pela fé é porta que se abre para o homem.¹⁵⁴ A escuta da Palavra que transcende para o Silêncio da Origem e do Fim. A Palavra é e permanece o único acesso ao Silêncio de Deus. E sobre caminhos para a escuta da Palavra e do Silêncio da qual provém, o teólogo refere:

O Silêncio é o seio fecundo do advento, o cenário em que ressoa a Palavra, o espaço do último dia. No silêncio da revelação ressoa o eco de um outro Silêncio, no qual o mistério foi envolvido por séculos (cf. *Rm 16,25*). Dele procede a Palavra na eternidade e no tempo. Ao Silêncio divino corresponde um silêncio humano: enquanto, porém o primeiro é a Nascente pura do Verbo, a Origem sem origem e o Princípio sem princípio da divindade, silencioso início de tudo o que existe na absoluta gratuidade do ato criador, o silêncio mundano é preparação, destinatário, acolhida, espaço aberto para o surpreendente novo início, escuta e espera fecundada Palavra.¹⁵⁵

Numa outra perspectiva, para Forte, o silêncio humano é marca do Silêncio de Deus. Ou seja, o ser humano quando se mostra receptivo, inquieto, em busca de sentido, dá início ao êxodo, mostra-se disponível diante da sua inquietação existencial. E desse modo, oferece espaço para que o Outro, o Filho, o evento da Palavra se manifeste. “O silêncio terreno é apenas preparação, destinatário, acolhimento, espaço aberto para o surpreendente novo início”.¹⁵⁶ Na analogia de Bruno Forte, o Silêncio é liame entre Deus e o homem, apesar das diferenças, revelando a condição humana e sua vocação última, que é a de alcançar o Silêncio, chegar a Deus. “Precisamente, porém, por estar ‘inscrita’ no Silêncio, a Palavra é mediação

¹⁵³ FORTE, B. *Teologia da história*, p. 63.

¹⁵⁴ Cf. Idem, *A escuta do outro*, p. 49.

¹⁵⁵ Idem, *La parola della fede*, p. 18.

¹⁵⁶ Idem, *Teologia da história*, p. 95.

sua remissão às profundidades silenciosas, que constituem a proveniência de sua vinda, no tempo e na eternidade”.¹⁵⁷

Conforme se infere da teologia de Bruno Forte, Jesus encarnado é a revelação do Verbo, e escutar a Palavra é ouvir o Silêncio para além da Palavra, ou seja, a revelação no mistério da obediência incondicional do Filho. O Silêncio é o Escondido atrás do Revelado. Nesse aspecto, a revelação é autêntica autocomunicação divina. Forte, na sua teologia, condiciona o advento ao êxodo humano, discorrendo que o encontro de ambos é o encontro do sentido de tudo, pois se o homem vive em êxodo, em busca de direção a Deus, o advento, a chegada de Deus, é visita na casa do homem, é gratuito dom da autocomunicação divina.¹⁵⁸ Deus, sendo Deus, se fez homem, se fez Verbo, se fez Palavra. “O Absoluto entra na história e a redime, embora permanecendo outro e soberano com relação a ela, a Glória se anuncia aos dias dos homens, abrindo-os ao dom da vida eterna, a aliança une Deus ao homem e o homem a Deus. É a antropologia da “*eternidade no tempo*”.¹⁵⁹

Enfim, a Palavra revelada é, ao mesmo tempo, cristológica e trinitária, pois a Palavra feita carne é o Filho eterno, Aquele que veio para nossa história, enviado pelo Pai, o que habita o coração dos homens que têm fé e a Igreja, através do poder do Espírito Santo. O Deus revelado é o próprio Deus escondido, mas ambos são um só Deus.¹⁶⁰ A fé do homem na Palavra, conforme Bruno Forte, conduz, através do Silêncio divino, a Deus:

A obediência da fé prestada à Palavra se abre para as veredas inexauríveis do Silêncio divino. [...] O Verbo encarnado é a única porta para irmos contemplar o Silêncio, para além da palavra, na escuridão do naufrágio de todas as possibilidades da palavra humana, na luminosidade velada do Amor primordial, na unidade e distinção entre a Palavra e sua Origem, entre o mediador e o Primeiro Princípio da vida divina e da história, entre o Revelado no ocultamento e o Oculto na Revelação.¹⁶¹

O Espírito possibilita e vivifica o encontro e a escuta da Palavra e, igualmente, a escuta do Silêncio. Apesar disso, o Espírito não é Palavra e tampouco Silêncio, mas torna

¹⁵⁷ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, p 51.

¹⁵⁸ Cf. Idem, *Teologia da história*, p.74.

¹⁵⁹ Cf. Idem, *A essência do cristianismo*, p. 105.

¹⁶⁰ Cf. Idem, *A escuta do outro*, p. 49.

¹⁶¹ Idem, *Teologia da história*, p. 73.

acessível o encontro da Palavra com o Silêncio. Acerca do tema, Bruno Forte enfatiza que “a Palavra sai do Silêncio e vem ressoar no Silêncio: da mesma forma que a Palavra provém da silenciosa Origem, assim também a Palavra tem destino, seu ‘futuro’, como lugar do seu advento”.¹⁶²

O Silêncio do Espírito é o silêncio do encontro, pois Palavra e Silêncio doam-se reciprocamente na eternidade divina. No encontro estão o Deus criador e a criação. Nele a Palavra encarnada encontra o coração humano que tem fé e percebe a Palavra. E também o seu Silêncio. Bruno Forte, sobre o diálogo divino, discorre sobre a Palavra e o Encontro com o Silêncio, nos seguintes termos:

A Palavra está, portanto, entre o Silêncio da origem e o Silêncio do êxtase nupcial, no eterno evento do diálogo divino. De modo correspondente, na economia da revelação – graças à qual o evento sem tempo se torna advento no tempo –, a Palavra está entre a silenciosa Origem e o silêncio da Pátria, repousando e doando-se no silêncio do Encontro.¹⁶³

A Palavra eterna, quando ressoa na história, possibilita ao ser humano o discernimento dos caminhos do sentido das vicissitudes da vida, e a partir da experiência da salvação escatológica, consumada com Cristo ressuscitado, a fé na Palavra remete para os tempos da origem e para os tempos do fim, como que ao Silêncio da origem e ao Silêncio do êxtase nupcial, no eterno evento do diálogo divino, tudo, então, será sintetizado no Verbo, que conduz a Deus.

Bruno Forte, então, aprofunda o duplo significado da denominada *re-velatio*, fazendo-nos compreender que no tirar o véu, há um colocar o véu; no mostrar-se, há um retrain-se; no velar-se, há um ocultar-se. É na escuta daquele que crê que se dá o encontro com Jesus, a Palavra revelada, e graças a Ele e através d’Ele se completa o caminhar para o Silêncio. E, ao discorrer sobre a “linguagem”, Forte explica que “a linguagem é, então, ao mesmo tempo, o local do advento do ser e a repetição do seu êxodo: “re-velação” no duplo sentido do atual apresentar-se do oculto e do novo ocultar-se do já escondido”.¹⁶⁴

¹⁶² FORTE, B. *Teologia da história*, p. 58.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 60.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 82.

De acordo com a terminologia utilizada por Forte, a escuta atenta da Palavra é *oboedientia*, de *ob-audio* e *up-akoé*.¹⁶⁵ *Oboedientia* é escuta inteiramente direcionada para além do que foi dito (*ob* significa “para”, indicativo de destinação), é obediência da fé. Já a *upakoé* tende para o que está por trás, sob a Palavra (*upó*, ou seja, mais além, por trás). E utilizando-se do termo *offenbarung*, de origem germânica, explica a revelação como um nascimento ao novo, ao aberto, numa manifestação total, numa abertura total:

A Palavra é a mediação, o Silêncio é a outra margem, as profundezas ocultas do que foi dito, a meta e a pátria da obediência da fé no Verbo. Sem a Palavra não haveria acesso ao Silêncio; por outro lado, sem o Silêncio a Palavra seria apenas o ‘aberto’ deste mundo, uma *offenbarung* (manifestação) que não nos remeteria a outro mundo e a outra pátria, porque no ‘aberto’ não há mais nada oculto, tudo está diluído na manifestação plenamente realizada. Remetendo-nos para o Silêncio, a Palavra exige a obediência da fé; Comunicando-se mediante a Palavra, o ‘mais além do dito’ se torna acessível e provoca a resposta da decisão intencional daquele que crê, como abertura do coração do homem para as insondáveis profundezas de Deus.¹⁶⁶

A dialética da revelação demonstra uma abertura, passagem do que está escondido para o revelado, ao mesmo tempo que retira o véu, o coloca.¹⁶⁷ Desse modo, a revelação não exclui, ao contrário, abre e mostra, pois Deus permanece Deus e o ser humano permanece humano, mas Ele entra na história do ser humano e oferece a possibilidade de vida eterna. Além da Palavra, do Filho encarnado, permanece o Silêncio divino. A Palavra surge do Silêncio e nele ressoa e seu destino entre os seres humanos se dá através do Espírito Santo.¹⁶⁸ Sobre a dialética de abertura e ocultamento, Bruno Forte escreve:

Embora se comunique nas palavras e nos acontecimentos da história da salvação, [o Deus do advento] está sempre além de qualquer domínio humano(...) Essa dialética de abertura e de ocultamento atinge seu ponto culminante na autocomunicação pessoal de Deus no Filho Encarnado: a Palavra que se diz nas palavras remete ao abissal Silêncio de onde procede.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, p. 63.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 64.

¹⁶⁷ Cf. *Idem*, *A Essência do cristianismo*, p. 49.

¹⁶⁸ Cf. *Idem*, *Teologia da história*, p. 63.

¹⁶⁹ *Idem*, *A Essência do cristianismo*, p. 49.

O teólogo destaca que para escutar a Palavra que vem do Silêncio divino é preciso ouvi-la num silêncio acolhedor. Adorar ao Pai é ouvir o Filho no Espírito Santo.¹⁷⁰ Sobre a filosofia de Hegel e a *offenbarung*, Bruno Forte discorre que “o cristianismo na interpretação hegeliana, torna-se a total comunicação do Absoluto na história, o puramente desvelar-se do eterno no tempo”.¹⁷¹ E acrescenta, em seus estudos:

Se a religião cristã é a religião do manifestar-se de Deus, e Deus é aquele que se manifesta, Deus é Espírito por excelência, porque o Espírito é o manifestar-se, o tornar-se objetivo. Onde não há um manifestar-se, onde não se atinge o dia luminoso da presencialidade da consciência, não há Espírito, mas só o duro cepo da matéria.¹⁷²

A *offenbarung* também revela o surgimento de uma nova alteridade, uma alteridade manifestada, mas infinita, o que aproxima o conceito de Hegel ao conceito da *re-velatio*, ou seja, há um mostrar velando, há a manifestação da suprema Alteridade que não se esgota, não se extingue, mas remete à ulterioridade silenciosa do ser.¹⁷³

Bruno Forte elabora uma teologia da revelação narrando “que ‘re-velar’, quer, portanto, dizer o ato da passagem do oculto para o manifesto”.¹⁷⁴ Supera a **ideia** da *offenbarung*, se tomada apenas com o sentido de manifestação. Não exclui totalmente as ideias de Hegel, mas não formula uma teologia de simples comunicação de verdades divinas. A autocomunicação divina, ou seja, o encontro entre o revelado e aquele que revela, e a transcendência de Deus, são o fundamento maior da teologia de Forte:

[...] se Deus se manifestasse totalmente na sua revelação histórica, se a Palavra em que ele se expressa o expressasse perfeitamente, verificar-se-ia uma de duas possibilidades: ou o mundo divino se reduziria às medidas do mundo humano ao qual ele se comunica; ou o mundo humano simplesmente seria engolido ou tragado pela luz deslumbrante e ofuscante do Absoluto. A revelação não tira a diferença entre os dois mundos: Deus continua sendo

¹⁷⁰ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, p. 63.

¹⁷¹ Idem, *A Essência do cristianismo*, p. 53.

¹⁷² Idem, *A escuta do Outro*, p. 15.

¹⁷³ Cf. Ibidem, p. 53.

¹⁷⁴ Idem, *Teologia da história*, p. 56.

Deus e o mundo continua sendo mundo, mesmo que Deus passe a formar parte da história e seja oferecido ao homem a possibilidade de participar da vida divina.¹⁷⁵

A conclusão que Forte propõe é que na revelação, Deus se manifesta através da Palavra, existe e continua existindo. O Silêncio divino vai mais além dessa palavra, é autêntica autocomunicação divina.¹⁷⁶

2.2 A Palavra encarnada como evento de beleza

Não se pode afastar da conclusão que a Igreja deriva da própria Trindade, é o projeto da salvação universal do Pai, da missão do Filho e do trabalho do Espírito Santo. A Igreja é mistério, trabalho divino em prol da humanidade, reunida pelo Verbo encarnado, “*Ecclesia creatura Verbi*”, vivificada continuamente pelo Espírito Santo, pois é precisamente seu Templo. A Igreja é o ícone da Santíssima Trindade, estruturada na sua comunhão, à imagem e semelhança da Trindade, preparadora para a glória final, através da conversão dos seres humanos.

Bruno Forte, em seu livro *Teologia em diálogo*¹⁷⁷, ao analisar o pensamento de Karl Barth, que abriu o século XX, discorre que “pôr-se à escuta da palavra de Deus e explicá-la diante das contradições inauditas da vida, esse é o dever da existência teológica”.¹⁷⁸ Com isso, o teólogo destaca a importância da análise teológica sobre o tema da escuta da Palavra na busca do sentido.

Assim, para Bruno Forte, a luminosidade da quênose em Jesus, que se converte em manifestação da humildade e grandeza de Deus, é o sinal de uma beleza que não tem fim e se torna, portanto, luz em todos os tempos. O ser humano foi a última obra da criação e para a compreensão da encarnação do Filho de Deus, é necessário partir-se do início de tudo, pois no princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no

¹⁷⁵ FORTE, B. *Teologia da história*, p. 58.

¹⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p.67.

¹⁷⁷ *Idem*, *Teologia em Diálogo: para quem quer e para quem não quer saber nada disso*, p. 100.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 103.

princípio junto de Deus. (*Jo* 1,1-14).¹⁷⁹ O Verbo era o próprio Deus que encarnado como Filho viveu entre nós.¹⁸⁰ A encarnação do Filho de Deus se revela como necessidade de salvação da humanidade.¹⁸¹ Bruno Forte analisa o Prólogo do evangelista João assim se expressando:

Os dois pólos dessa relação paradoxal são o Verbo (*ho logos*) e a carne (*sarx*): o primeiro é a Palavra, que no princípio estava *com* Deus e era Deus. [...] O outro pólo da relação, a ‘carne’, nos indica, em sentido oposto, o horizonte concreto deste mundo: aquilo que é humano. [...] A carne é simultaneamente, a humanidade concreta do homem, o mundo com sua característica ‘terrena’ determinada e finita; numa palavra, o ser histórico com toda a riqueza das relações que o condicionam e diante das quais é capaz de se situar graças à sua origem.¹⁸²

Diante da premissa de que o Verbo era o próprio Deus, que encarnado como Filho viveu entre nós.¹⁸³ E, em conclusão, Bruno Forte afirma que somente através do sacrifício de Jesus os homens estariam livres do pecado e de suas consequências. A palavra de Deus ilustra que somente pela morte o homem se liberta do pecado (*Rm* 6,23). Não haveria simples perdão dos pecados sem aplicação de penalidade. Assim, toda a glória de Deus foi justificada.¹⁸⁴ Mas, se foi necessária a morte para a remissão dos pecados, também não se pode olvidar que aquele que morreu por nós na cruz deveria ser humano como nós, passível de todas as tentações da humanidade.¹⁸⁵ Por isso, Jesus encarnado é pressuposto da salvação. A entrega do Filho à morte pelo Pai e a autoentrega do Filho na sua missão conduzem ao amor e à beleza da quênose.¹⁸⁶ Receber Jesus é se tornar filho no Filho.

Desse modo, se partirmos da premissa que Jesus é tão Deus quanto o Pai é Deus, podemos concluir que sem a encarnação não seria possível ao Filho suportar as tentações sem se tornar carne, sendo, do mesmo modo, impossível vencer o pecado. E sendo Deus, a morte seria inconcebível. Portanto, a encarnação era pressuposto da ressurreição do Filho e glória do Pai. O Deus manifestado na carne, e encarnado na raça humana, era a única salvação. A

¹⁷⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 314.

¹⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 310-311.

¹⁸¹ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 311.

¹⁸² *Idem*, *Teologia da História*, p. 105-106.

¹⁸³ Cf. *Idem*, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 310.

¹⁸⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 283.

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 290.

representação da humanidade é corolário lógico da encarnação e salvação, desde o início quando Deus criou Adão, feito para ser o primeiro homem (*Rm 5,14*).

Adão era a figura primeira de Jesus Cristo. “Como está escrito: O primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente (*Gn 2,7*); o segundo Adão é espírito vivificante. Mas não é o espiritual que vem primeiro, e sim o animal; o espiritual vem depois. O primeiro homem, tirado da terra, é terreno; o segundo veio do céu” (*1Cor 15,45-47*).¹⁸⁷ Portanto, antes de se tornar carne, já havia a pré-concepção de que Jesus viria ao mundo para nos salvar. O apóstolo Pedro esclarece: “Israelitas, ouvi estas palavras: Jesus de Nazaré, homem de quem Deus tem dado testemunho diante de vós com milagres, prodígios e sinais que Deus por ele realizou no meio de vós como vós mesmos o sabeis, depois de ter sido entregue, segundo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de ímpios” (*At 2,22-23*).

Deus revelou-se aos homens através do seu Filho Jesus. E os seres humanos precisavam conhecer Jesus para conhecer Deus e seus caminhos. Somente através de Deus e do seu Filho os seres humanos obteriam a salvação.¹⁸⁸ Desde a criação de Adão já estava Jesus designado para a encarnação e morte para a salvação.¹⁸⁹ O ponto nodal é que o Filho de Deus morreu por nós, para a salvação dos nossos pecados e ressuscitou dos mortos tornando-se o Salvador. O Verbo se fez carne para a salvação e redenção da humanidade, e a escuta da palavra pelo homem é o fio condutor para a salvação e redenção em Deus.

2.3 A cruz como a beleza que salva o mundo

Sobre o tema da cruz, Bruno Forte afirma que a existência de Jesus foi orientada totalmente para ela.¹⁹⁰ Não é possível compreender a vida de Jesus, desvinculando-a do evento da crucificação. Da mesma forma, não é possível compreender a cruz, sem o itinerário trilhado por Jesus desde seu nascimento.¹⁹¹ Jesus foi reconhecido pela comunidade das

¹⁸⁷ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 298-299.

¹⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 296.

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 298.

¹⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 227.

¹⁹¹ Essa afirmação é entendida de forma diferente por Jon Sobrino no âmbito da teologia da libertação. A morte de Jesus estaria ligada ao seu tipo de vida, palavras e ações. “Mataram Jesus porque estorvou, certamente. Mas é preciso ficar claro que esse estorvo é um estorvo totalizante, não só categorial, denúncias concretas a estes ou aqueles. É um estorvo que provém de uma determinada encarnação, mas não, como se costuma dizer com

origens como o homem das dores, conforme escreve o profeta Isaias (*Is* 53,3). A imagem da ovelha conduzida ao matadouro, do servo sofredor, também são prenunciadas por Isaias (*Is* 53,3ss), “Jesus é o servo inocente que sofre por puro amor, sob o peso da injustiça do mundo”.¹⁹²

Nesse enfoque, os evangelhos testemunham alguns aspectos da humanidade e da finitude de Jesus: a sede, o sono, a dor pela morte de Lázaro, entre outros. Em *Mc* 14,34, transpareceu seu “apego à vida” e sua estima pela vida humana. Jesus experiencia, por meio de sua história de fé, sua esperança, sua vida de oração e suas provações, o gosto amargo da morte.¹⁹³ Aquele que experimentou a dor é que compreende melhor a dor dos outros. “Esta experiência interior de finitude, esta fadiga de viver, assumida na força de um amor maior e da esperança que crê, abre a Jesus a compreensão real do sofrimento humano”.¹⁹⁴ Ele tinha compaixão pela multidão (*Mt* 9,36; 15,32), pelos infelizes e sofredores (*Mc* 1,41, *Mt* 20,34, por exemplo). Ele mesmo, Jesus que sofre, compreende e ama, é capaz de dar forças àqueles que estão oprimidos pela dor (Cf. *Mt* 11,28-30). Além disso, Jesus padeceu uma dor provocada pelos seus opositores, quando acusado de ter enlouquecido (*Mc* 3,21), de ser um endemoninhado (*Mc* 3,22) e de ser impostor (*Mt* 27,63).

Em contrapartida, as acusações não são motivos de tristeza. Jesus se convertia numa ameaça, porque colocava em risco os fundamentos da precária ordem existente. A rejeição que sofreu na Galiléia, deu-lhe condições de seguir o caminho para Jerusalém. Essa decisão foi tomada no mais autêntico influxo de doação ao Pai e “de fé na vitória final da justiça e do amor. Será essa opção de obediência total, mais forte do que qualquer derrota, que o levará ao encontro da morte na cruz”.¹⁹⁵

Diante de tudo, Jesus tem consciência da iniquidade que vai acontecer em Jerusalém. O evento da última ceia é o sinal de sua doação e de sua confiança nos apóstolos, por meio do

demasiada facilidade, no mundo, e sim num mundo que age contra o reino. Nesse mundo, e não em outro, Jesus se encarnou, contra seu mundo agiu necessariamente – em nome do reino – e esse mundo agiu contra Jesus também necessariamente. [...] Por isso, a condenação de Jesus não foi um lamentável erro, como pretende Bultmann, mas uma necessidade. A morte de Jesus não foi um erro. Foi consequência de sua vida e esta, por sua vez, consequência de sua encarnação concreta – num antirreino que mata – para defender suas vítimas.” (SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p. 308-309.) Acrescenta Sobrino: “o novo testamento não diz que a vida e a cruz de Jesus eram necessárias para fazer mudar a atitude de Deus em relação aos homens, para de um Deus justamente irado ele passar a ser um Deus condignamente aplacado. Nem o derramamento de sangue podia exigir isso e nem sequer o aparecimento de Jesus, o agradável à Deus, poderia forçá-lo.” (Ibidem, p.334.)

¹⁹² FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 227.

¹⁹³ Cf. Idem, *Teologia da história*, p. 335.

¹⁹⁴ Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 278.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 280.

memorial do seu corpo e de seu sangue. Começa então o império das trevas (*Lc 22,53*). O sinédrio o condena por julgá-lo blasfemador (*Mc 14,53-65*), pois demonstrou a pretensão de purificar o templo e ser como Deus¹⁹⁶. Para os blasfemadores era aplicada a pena de lapidação (*Lv 24,14*). No entanto, ele foi “injustiçado pelos ocupantes romanos sofrendo a pena infligida aos escravos desertores, a ignominiosa morte de cruz”.¹⁹⁷ Sua condenação não foi propriamente religiosa, mas política, podendo ser definida como um assassinio judiciário, de significado político-religioso. Nesse dia, o inocente morre, o próprio Deus morre pelo ser humano.

Mesmo assim, Jesus foi ao encontro da morte, na dimensão de uma entrega total, livre e consciente. Enfrentou serenamente a trama da traição, chefiada por Judas Iscariotes, acolhendo com dor e amor, o beijo do discípulo atormentado (*Lc 22,48*). Finalmente foi entregue a Pilatos. Mas, ele não parou de testemunhar a verdade, inclusive no momento que fechou-se no silêncio, desconsertando Pilatos (*Mc 15,5*). Aqui é evidente um elemento essencial: a trama de entregas não levaria a nada “se não existisse soberana a entrega de si mesmo, o oferecimento livre e generoso de si ao Pai pelos homens”.¹⁹⁸ Se, de um lado é abandonado pelo ser humano, na verdade abandona a si mesmo, numa autoentrega.¹⁹⁹ A história da paixão converte-se na consumação da entrega de Jesus ao Pai por amor, “ela é a história do Filho na carne, o seu caminho para a alteridade ao encontro da morte, do despojamento incondicional de si para dar-se ao Pai, e levar-nos consigo na sua vida”.²⁰⁰

É mister frisar que Jesus experimentou na cruz a finitude humana quando gritou “meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?” (*Mc 15,34*). Parece uma contradição: aquele que se autoentregou, sente-se abandonado por Deus. Como entender? Não se pode pensar, conforme Bruno Forte, que o Pai tenha permanecido indiferente na hora da cruz. Essa aparente apatia do Pai revela algo mais sublime: “uma entrega ulterior e final, é a entrega do Pai que ‘não poupou seu filho, mas o entregou por todos nós’ (*Rm 8,32*)”.²⁰¹ Então, Jesus não foi entregue especificamente pelo ser humano, esse é o destinatário da entrega, nem por si mesmo, pois é o objeto da entrega, mas pelo Pai.²⁰²

¹⁹⁶ Cf. FORTE, B. *A Trindade como história*, p. 33.

¹⁹⁷ Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 281.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 284.

¹⁹⁹ Cf. Idem, *A Trindade como história*, p. 34.

²⁰⁰ Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 284.

²⁰¹ Ibidem, p. 286.

²⁰² Cf. Idem, *Teologia da história*, p. 336.

A dor maior de Jesus na cruz, então, não está totalmente na traição humana, nem nos pregos, mas “no fato de experimentar o abandono do Pai”.²⁰³ A existência humana de Jesus foi marcada pela constante comunhão com o Pai, foi toda condicionada à vontade do Pai, de tal forma que eram um só coisa (*Jo 10,30*). Assim, na hora da cruz, essa relação tão próxima, pareceu estar acabada. Deus se tornou estranho e foi perguntado, na dimensão da finitude, sobre o porquê do seu abandono. Nessa interrogação de Jesus, aflora a dor dos pobres e indefesos do mundo. Onde está Deus? Por que Deus cala?²⁰⁴

No entanto, aqui aparece uma novidade substancial: “este silêncio do Pai, diante do filho que morre, é a ‘morte de Deus’ diante da cruz”.²⁰⁵ Aqui, verifica-se a ação de comunhão da Trindade: o Filho morre no abandono, o Pai morre no ato da entrega e o Espírito, no império do silêncio. Dessa forma, a cruz é a história da Trindade, que permanece unida e inseparável, também na dor.²⁰⁶

Da análise do evento crucificação, Bruno Forte cunha a expressão revelação *sub contrario* para manifestar a unidade do Pai e Filho na entrega e abandono da cruz. O sofrimento de Jesus é único e irrepetível, porque experimenta a solidão em relação ao Deus que é amor: na profundidade desse sofrimento, de sua separação, Pai e Filho mostram ao mundo sua unidade. “A dor revela o amor: o abismo da dor revela a perfeição do amor”.²⁰⁷ Pode-se dizer que Deus também sofre. Se o Filho, na cruz, não sofresse o abandono e a distância do Pai, não seria o filho verdadeiro. Se o Pai não sofresse pela entrega e distância do Filho, não seria verdadeiramente o Pai e, “se o Deus trinitário não sofresse na cruz como Deus não seria amor trinitário, unidade profundíssima que une o Pai ao Filho no Espírito, que o filho moribundo entrega ao Pai (*Jo 10,30*)”.²⁰⁸

Então, qual é a revelação da cruz? É a revelação do *sub contrario*, do ser trinitário de Deus. Há uma relação de *identidade na contradição* entre Trindade transcendente e imanente, que será manifestada plenamente no evento pascal. A morte remete ao Deus vivo; o pecado à graça, as trevas à luz, o exílio à pátria definitiva²⁰⁹. A cruz é, por conseguinte, o sinal do contrário, “é a porta que abre aos homens o mundo de Deus, é a porta dos humildes”.²¹⁰ Por

²⁰³ FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 287.

²⁰⁴ Cf. Idem, *Teologia da história*, p. 335.

²⁰⁵ Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 287.

²⁰⁶ Cf. Idem, *A Trindade como história*, p. 36

²⁰⁷ Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 288.

²⁰⁸ Ibidem, p. 289.

²⁰⁹ Cf. Idem, *Teologia da história*, p. 337.

²¹⁰ Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 290.

isso, é julgamento e salvação do mundo. Em conclusão, não é possível pensar na cruz como um fim em si mesma. Ela revela o *sub-contrario*, aponta o fulgor de uma vida nova. A ressurreição é a Palavra de Deus Pai que diz não ao pecado e a morte, e diz sim ao amor do Deus Filho, derramando novamente o Espírito e restaurando o sopro da vida. Ressurreição é, portanto, contradição da cruz: só podia ressuscitar aquele que por amor morreu.²¹¹

Numa perspectiva mais ampla, é possível afirmar que, através da cruz, Deus pronuncia o seu não ao mal do mundo. A cruz parece ser a vitória do negativo. No entanto, a autoentrega de Jesus afasta o império da iniquidade. Sua obediência ao Pai, sua fé e esperança, constituem o julgamento desse mundo. Jesus bebe o cálice do sofrimento, fruto da injustiça, e experimenta a dor inocente dos marginalizados. Mas, não é esmagado por ela e não sofre passivamente. Ele, humildemente, contra toda esperança, entrega-se ao Pai.²¹² É um sofrimento libertador que julga o pecado do mundo, oferecendo o testemunho do amor que salva: “a dor do negativo, assumida no amor e na fé do crucificado, em solidariedade com o sofrimento do mundo, torna-se possibilidade de salvação, a agonia da morte é transformada em aurora de vida”.²¹³ O oferecimento que Jesus faz de si mesmo, julga o orgulho do mundo e confunde a inteligência humana.

Mas, e a entrega do Pai, que significa? O Pai o entregou por todos nós (*Rm* 8,32), na intenção do amor salvífico. Paulo pergunta: “Quem não poupou seu próprio filho e o entregou por todos nós, como não nos haverá de agraciar em tudo junto com ele?” (*Rm* 8,32).

Enfim, a entrega do Filho pela humanidade somente pode ser entendida na dinâmica do amor trinitário. É o Deus trinitário que sofre na cruz, não devido a alguma necessidade, nem para satisfazer uma ordem, mas de forma única, por amor aos seres humanos²¹⁴. É uma demonstração gratuita de seu amor e, ao mesmo tempo, a manifestação da gratuidade em assumir nele cada ser, derrubando as barreiras que impedem o acesso a Deus.²¹⁵ A dor do Pai e do Filho, na hora da entrega do Espírito, demonstra o amor recíproco da Trindade, que se transforma em “loucura” de amor pelas pessoas. É Jesus quem disse: “ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (*Jo* 15,13). O apóstolo Paulo conseguiu articular essa relação, quando interpretou o pensamento do mundo, que vê na cruz tolice e

²¹¹ Cf. FORTE, B. *A Trindade como história*, p. 38.

²¹² Cf. Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*. p. 336.

²¹³ Ibidem, p. 290.

²¹⁴ Cf. Idem, *A Trindade como história*, p. 37.

²¹⁵ Cf. Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 293.

escândalo. No entanto, aos olhos de quem crê na grandeza do amor, a cruz é poder e sabedoria de Deus (1Cor 1,23–24).

No evento da cruz, é a Trindade que se inclina ao ser humano como sinal finito de um infinito despojamento de amor. Não acontece apenas a morte do Filho. Jesus se oferece à morte em solidariedade com a morte dos injustiçados, para que a morte morra para sempre. O Pai, por sua vez, morre no silêncio do abandono do Filho. Assim, ensina que Ele está presente no silêncio da morte de cada ser²¹⁶. E o Espírito é entregue “para que onde quer que um ser humano entregue o espírito se possa confessar que Deus está ao seu lado, percorrendo com ele o caminho, que através da morte, conduz à vida.”²¹⁷ A dor da cruz, então, é a manifestação da quênose do amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Seu aniquilamento é dom gratuito, a fim de que a graça e a liberdade triunfem sobre o fim do pecado e do mundo.

Apesar do aparente contraste que há entre a crucificação de Jesus e o primado do amor de Deus, a morte de Jesus na cruz traduz, indubitavelmente, toda a beleza do amor de Deus pela humanidade, uma vez que o sofrimento, a humilhação, a dor e o flagelo de Jesus, expressam o caminho para o perdão dos pecados e caminho para o Reino de Deus. Nesse sentido, ao mencionar a realidade da morte, Forte afirma que “se não houvesse a morte, não haveria tampouco o pensamento, tudo seria uma monótona eternidade, ao menos para nossa limitada capacidade de pensar: neste sentido, viver é também aprender a morrer, educar-se para conviver com o silencioso, resistente e persistente desafio da morte”.²¹⁸

Nesse contexto, nosso teólogo impõe o questionamento: onde estaria a beleza da crucificação de Jesus como manifestação da revelação divina, diante do calvário? No *Gólgota*, local da crucificação, prepondera a dor. Jesus foi pregado à cruz, sem tomar a mistura que lhe fora oferecida para alívio. Jesus assumiu toda a dor que lhe foi imposta para o perdão dos pecadores. Humilhado, foi crucificado entre dois criminosos condenados. Jesus permaneceu por aproximadamente seis horas agonizando. A inscrição “Jesus Nazareno Rei dos judeus” ironizava sua condição humana na hora da crucificação. Os soldados distribuíram entre si as roupas do Crucificado e pessoas insultavam-no.²¹⁹

²¹⁶ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, p. 338.

²¹⁷ Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 294.

²¹⁸ Idem, *À Escuta do Outro*, p. 7.

²¹⁹ Cf. Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 278- 281.

Salientamos que a beleza da crucificação está na concepção do amor divino que Deus, através do sacrifício de seu Filho, doa a toda humanidade, é o Espírito Santo de amor.²²⁰ A morte de Cristo indica a destruição de qualquer barreira entre Deus e os seres humanos. O completo sacrifício pelo pecado permite a todas as pessoas, através de Cristo, alcançar o trono da graça de Deus. “Em Jesus, o Cristo, o absoluto portador da salvação é oferta ao homem da possibilidade suprema de transcender-se em direção ao Transcendente que vem a ele, e por isso de realizar na forma mais alta o próprio ser da transcendência”.²²¹

Bruno Forte ainda destaca que a paixão de Jesus é enfocada durante a Páscoa, especialmente na sexta-feira santa, quando todo seu trajeto de sofrimento e morte na cruz é revivido. Portanto, qual seria o conceito de beleza em tempos nos quais a exaltação da razão, da ciência e do material impõem como bom e verdadeiro aquilo que é triunfal, grande e vencedor? A concepção de beleza perpassa, necessariamente, pela definição de bom? E acrescenta: “quem poderá dizer que esse “belo” não é necessário e atual? E, contudo, quem poderá garantir que os homens – sobretudo os “grandes” e os “poderosos” – estarão dispostos a segui-lo?”²²² Outrossim, a beleza da crucificação de Jesus não pode ser percebida se considerarmos os aspectos exteriores.

Há uma dinâmica de contradição e negação que apontam para algo maior.²²³ Há uma beleza captada pela inteligência, pelo sentido da crucificação, pela salvação. “Na rocha do Calvário se ergue a cruz da beleza: o Verbo se diz neste mundo por via de sua ‘kenose’ suprema, daquele ‘diminuir-se’, graças ao qual (...) se deixou conter pelo infinitamente pequeno, para que o esplendor eterno viesse oferecer-se na noite do mundo”.²²⁴

²²⁰ Nesse sentido, podemos fazer uma aproximação com a teologia de Jon Sobrino, citada anteriormente: “a palavra final do novo testamento sobre a cruz de Jesus é que nela se expressou o amor de Deus. Esta linguagem de amor é mais abrangedora do que a ‘redenção’, de ‘salvação de pecados’. [...] a cruz de Jesus é a expressão do amor de Deus e pela novidade e pelo inesperado da afirmação serve, melhor do que qualquer outra coisa, para sublinhar a iniciativa e a credibilidade do amor de Deus.” (SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p. 335.)

²²¹ FORTE, B. *Teologia della storia*, p. 165.

²²² Idem, *A guerra e o silêncio de Deus*, p. 46.

²²³ Acrescenta Brustolin: “a beleza da cruz revela-se no amor da Trindade para com as criaturas humanas. Pela fé é possível ver o Nazareno pregado no madeiro da vergonha como o mais belo dos seres humanos. O seu amor transfigura toda realidade, supera as expectativas e revoluciona os conceitos do belo. O amor revelado sobre a cruz indica a todos –crentes e não crentes que estão em busca da verdade – a Beleza que salva e se oferece como luz e força também para superar os tormentos e dores do presente. O que nos leva a procurar intensamente a Beleza de Deus, revelada na Páscoa, é também o seu contrário, isto é, a negação da Beleza. A verdadeira Beleza é negada onde o mal parece triunfar onde a violência e o ódio tomam o lugar do amor e a prepotência da justiça. Mas a verdadeira Beleza é negada, também onde não existe mais alegria, especialmente lá onde o coração do crente parece ser preso à evidência do mal, onde falta o entusiasmo da vida de fé não se irradia mais o fervor de quem crê e segue o Senhor da história.” (BRUSTOLIN, L. *A Beleza que salva o mundo. Teocomunicação*, p. 43.)

²²⁴ FORTE, B. *A essência do cristianismo*, p. 168.

Ademais, a crucificação de Cristo representa a vitória de Cristo sobre o pecado e a morte através do sacrifício do corpo na cruz.²²⁵ A cruz não é somente de Cristo, mas também de toda a humanidade. “Quem ama o Crucificado e o segue, não pode deixar de sentir-se chamado a amenizar a cruz de todos os que sofrem as causas iníquas do sofrimento com a palavra e a vida”.²²⁶ A cruz é o lugar em que Deus fala no silêncio, e discorre sobre a compreensão do sentido da cruz para os homens, aqui Forte destaca o pensamento de J. Maritain:

Se os homens soubessem (...) que Deus 'sofre' conosco e muito mais do que nós por todo o mal que devasta a terra, muitas coisas sem dúvida mudariam, e muitas almas seriam libertadas" (J. Maritain). [...] O mistério oculto nas trevas da cruz é o mistério da dor de Deus e de seu amor. [...] Morrendo na cruz o Filho adentrou no "fim" do homem, no abismo de sua pobreza, de sua tristeza, de sua solidão, de sua obscuridade. E somente ali, bebendo o cálice amargo, experimentou até o fundo a nossa condição humana: na escola da dor, tomou-se homem até a possibilidade extrema.²²⁷

Refira-se que o crucifixo, como símbolo, incita em nós diversas indagações existenciais, sobretudo porque, à primeira vista, não é externamente belo, mas, simples. Entretanto, a cruz nos diz da morte e ressurreição de Jesus, e nos diz da remissão dos pecados e da ressurreição da carne. Hoje, o crucificado ainda é vida para a humanidade, não se esvaziou no seu sentido maior, sua beleza deve ter um valor intrínseco, não só daquilo que exterioriza, mas, do que expressa, ou seja, do verdadeiro Amor de Deus. Portanto, é forçoso admitir, como justifica Bruno Forte, que a representação do que é bom, do que é belo, e do

²²⁵ Na época do Novo Testamento, os romanos passaram a utilizar métodos de tortura nas execuções de modo a exercer autoridade e controle sobre o povo. Nessa forma de execução cruel, morte na cruz, era dado ao executado uma mistura líquida amarga de modo a aliviar o sofrimento da vítima, assim como faixas de tecido eram amarradas na cruz de modo a possibilitar um descanso aos pés, como que um assento para o condenado que poderia aliviar o peso de seu próprio corpo, apesar de, ao levantar o corpo do apenado, prolongar o sofrimento da morte em até três dias. A morte na cruz tem como causa a limitação severa da respiração e da circulação do sangue no corpo, levando a vítima à exaustão, sufocamento, morte cerebral e falência do coração e dos demais órgãos vitais. A única forma de compaixão com o condenado se dava quando eram quebradas as pernas, possibilitando maior rapidez à morte. De modo a penalizar pelos crimes cometidos e também como medida para impedir as práticas de novos crimes, a crucificação era realizada em locais públicos e cada cruz trazia uma inscrição acima da cabeça do criminoso. Pela crucificação, Jesus enfrentou uma morte horrível, sofreu numerosas horas de tortura constante na cruz do Calvário. Mas, na crucificação Jesus sofreu pela humanidade. E o Filho de Deus não era um criminoso, apesar de ter sido crucificado com dois criminosos condenados.

²²⁶ FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 301.

²²⁷ *Ibidem*, p. 297.

que é prazeroso, está a serviço das representações individuais, tendo valor subjetivo.²²⁸ A percepção da beleza da crucificação está na aceitação da transformação à qual o sacrifício do Filho pode conduzir. A cruz representa uma nova criação dentro de cada um de nós, a possibilidade de compreendermos quem é Deus e quem somos nós, diante do Pai.²²⁹

Na cruz Deus revela sua característica paradoxal: a pobreza se transforma em riqueza, o fim em início, as trevas em luz e a morte em vida. Então, “também a nossa morte, à cada dia, a dor e a escuridão dos dias do homem, poderão tornar-se com Jesus Cristo ‘*Verbum abbreviatum Dei*’, fragmento de finitude em que se oferece intensamente a presença do amor sofredor e salvífico de Deus”.²³⁰ A partir da morte de Jesus, ninguém mais sofrerá sozinho: Ele é solidário. Na força do amor trinitário, que perpassa a cruz, os seres humanos são libertados das potências que o escravizam.²³¹ Por isso, a paixão e morte de Jesus revelam a contrariedade da história: de acordo com a lei mosaica, o blasfemador devia morrer, de acordo com a lei romana, o subversivo também deveria morrer, de tal forma que tudo parece triunfar. No entanto, na cruz elucida-se a morte da morte. É o amor divino que ultrapassa a vergonha da cruz e põe fim à Lei e ao Poder (*Rm 10,4*)²³². A contrariedade manifesta-se, então, na morte do inocente; na verdade morrem os Principados e Potestades. Os pregos pregam os crucificados. O não da humanidade a Jesus, transforma-se no não de Deus, que anula o poder da morte.²³³ A cruz remete, então, à ressurreição.

2.4 Da morte à vida: a beleza da ressurreição

A primeira comunidade cristã teve a possibilidade de afirmar que Jesus era o Cristo, por meio de sua ressurreição. Na Páscoa foi proclamado Cristo porque recebeu a abundância do Espírito. Foi, na verdade, com o evento pascal que as primeiras comunidades tiveram

²²⁸ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 294.

²²⁹ Nesse sentido, Von Balthasar constituiu-se um dos precursores do pensamento estético teológico. Na articulação das categorias glória e amor, apontou para a beleza de Deus. A humilhação e o esvaziamento de sua glória transformaram-se numa glória maior. Esta glória se manifestou na cruz onde se revelou o amor infinito de Deus à humanidade. Unindo os conceitos de glória, amor e cruz, Von Balthasar lançou as bases de uma teologia da beleza, onde o crucificado é a sua perfeita manifestação. (Cf. BALTHASAR, H. U. V. *Solo amore è credibile*, p. 40.)

²³⁰ FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 294.

²³¹ Cf. Idem, *A Trindade como história*, p. 38.

²³² Cf. Idem, *Teologia da história*, p. 339.

²³³ Cf. Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 295.

condições de reler a história de Jesus, reconhecendo os sinais da presença do Espírito. O Nazareno foi identificado como plenamente ungido, Cristo, porque acolheu o dom de Deus, mostrando uma incondicional obediência à vontade do Pai. Jesus acolheu a existência humana, sendo uma possibilidade de Nele Deus mostrar que tem tempo para os seres humanos, efundindo largamente o Espírito Santo.²³⁴ Mesmo a comunidade das origens não hesitou em reconhecer que Deus estaria em Cristo (2Cor 5,19). Jesus é o *Emanuel, Deus conosco* e do nosso lado (Mt 1,23). Dessa forma, é possível afirmar que na história de Jesus de Nazaré, como fragmento de Deus, o Todo está presente.²³⁵

Dessa forma, o passado tem uma nova leitura: o ressuscitado está presente no ato criador originário. O ressuscitado inaugura o tempo último²³⁶. Por essa razão, esteve também presente no tempo inicial. Ele é, antes de tudo, e nele tudo se sustenta (Cl 1,15-17). Jesus realiza o sentido da criação. Então, a criação foi realizada e orientada para Ele. Nesse panorama, a mesma comunidade nascente vê no presente a plenitude dos tempos. O evento da morte e ressurreição é o centro do tempo e da história. “Em Cristo foi feita a oferta plena e definitiva de Deus, nele foi vencida a batalha decisiva para a nossa salvação”.²³⁷ Dessa forma, a Igreja identifica que a salvação já está presente no crucificado-ressuscitado. A vitória da vida é certa, no entanto a mesma vida passa pelas trevas da sexta-feira santa. “O ressuscitado torna-se a própria vida de quem vive na fé o seu presente”.²³⁸

A ressurreição, contudo, ilumina também o futuro.²³⁹ A primeira comunidade de fé interpretou, a partir da Páscoa, o sentido do tempo presente que está na relação entre o *já* e o *ainda não*. Qual é a particularidade desse tempo? É o tempo favorável, em que o poder libertador do ressuscitado deverá estender-se sobre todas as cruces e a todos os crucificados da história. Na verdade, é o tempo da Igreja, que vive a dinâmica da espera e da missão: a espera do Cristo que virá de novo (1Cor 16,22; Ap 22,17-20), certo de que a luz vence as trevas e brilha para sempre. A missão é a obediência, a tarefa deixada por Jesus para que os

²³⁴ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 308.

²³⁵ Cf. *Ibidem*.

²³⁶ Cf. *Idem, Teologia da história*, p. 238-239.

²³⁷ *Idem, Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 312.

²³⁸ *Ibidem*, p. 313.

²³⁹ Leomar Brustolin concorda com Forte, afirmando que: “a Beleza do ressuscitado liberta e transfigura toda pessoa, iluminando-a com uma beleza indizível e a torna repleta do Espírito Santo, transformando-a totalmente. A páscoa faz resplandecer a Beleza que salva, a caridade que se difunde no mundo. A beleza da Páscoa é, ao mesmo tempo, totalidade, harmonia e esplendor: nela se encontram os três aspectos da beleza que a tradição clássica sempre acentuou.” (BRUSTOLIN, L. A Beleza que salva o mundo. *Teocomunicação*, p. 44.)

povos se tornassem seus discípulos, sendo batizados e seguindo seus mandamentos (*Mt* 28,18-20).²⁴⁰

À luz da Páscoa, a graça da ressurreição garante a vitória final. A vida vence a morte. Mas essa certeza não exime a pessoa humana da luta de cada dia, e da dor pela qual passa todo aquele que tem fé. A ressurreição abre o caminho do tempo, apontando para o futuro que Deus prepara para o ser humano. Sobre a pessoa humana pesa a responsabilidade de construir sua história. No entanto, essa história “repousará para sempre na história trinitária de Deus”.²⁴¹ O ressuscitado é aquele homem que foi crucificado. “Se Cristo não ressuscitou, então é vã a nossa pregação e é vã também a nossa fé” (*1Cor* 15,14). O evento da ressurreição é a virada, a resposta de Deus à dor da cruz. Conforme *At* 2,24, a iniciativa da ressurreição é do próprio Deus, é sua ação poderosa que mostra a grandeza do seu poder e eficácia de sua força (*Ef* 1,19). Diante do evento da cruz, no qual acontece a morte da Trindade, o Pai toma posição sobre o crucificado e o declara Senhor e Cristo.²⁴²

Esses títulos, dados pelo Pai, apontam para o reconhecimento de que a história de Jesus de Nazaré é a história do Filho de Deus entre os seres humanos. No presente, ele é o vivente, o vencedor da morte, e no futuro, o senhor que voltará na sua glória.²⁴³ O Pai toma posição no evento pascal sobre a história da humanidade: julga o triunfo da iniquidade ocorrido na cruz do inocente humilhado e pronuncia seu não em relação ao pecado do mundo. Com relação ao presente, se oferece como Deus e Pai de misericórdia que assente ao crucificado dizendo um sim libertador a todos os escravos do pecado e da morte. Com relação ao futuro, mostra-se como o Deus da promessa, que cumpriu o que havia prometido e enviará novamente Jesus (*At* 3,18-20). A ressurreição é também a história do Pai, sendo o sim que Deus pronuncia sobre o crucificado, mas também sobre a humanidade prisioneira da morte.²⁴⁴

No entanto, o Filho também tem um papel ativo no evento pascal. É o próprio Cristo que ressurge e toma posição em relação à sua história e à história das pessoas, pelas quais se oferece à morte: “se a sua cruz é o triunfo do pecado, da lei e do poder, [...] a sua ressurreição

²⁴⁰ Cf. FORTE, B. *A Trindade como história*, p. 50.

²⁴¹ Idem, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 315.

²⁴² Cf. Idem, *A Trindade como história*, p. 30.

²⁴³ Cf. Idem, *Teologia da história*, p. 237.

²⁴⁴ Cf. Idem, *A Trindade como história*, p. 31.

é a derrota do poder, da Lei e do pecado”.²⁴⁵ Acontece, então, a inversão na qual o abandonado, subversivo e blasfemador, torna-se o senhor da vida.

Na dinâmica trinitária, a ressurreição é também história do Espírito, pois é em sua força que Cristo foi ressuscitado. O Espírito é doado pelo Pai ao Filho “para que o humilhado seja exaltado e o crucificado viva a vida nova de ressuscitado e é, ao mesmo tempo, o que o Senhor Jesus dá segundo a promessa”.²⁴⁶ O Espírito constitui o duplo vínculo entre o Pai e o Filho, entre Ressuscitado e humanidade, garantindo a dupla identidade na contradição. Ele faz do Crucificado o Vivente; dos prisioneiros do temor, as testemunhas vivas da vida e do amor.²⁴⁷

Mas, o Espírito não é o Pai, porque é dado por ele, nem o Filho porque é entregue ao Pai.²⁴⁸ O Espírito é alguém distinto, autônomo. A ressurreição de Jesus é um evento da história trinitária. A Trindade se apresenta na unidade “aberta para nós no amor e por isso é oferecimento de salvação na participação da vida do Pai, do Filho e do Espírito”.²⁴⁹ Enfim, na ressurreição Deus toma posição sobre seu Filho, no Espírito, referente ao passado na cruz. Sem a cruz, a ressurreição é inconcebível e vazia, cega, sem futuro, nem esperança.

2.5 A pátria da beleza

A Páscoa foi uma experiência transformadora, na qual as primeiras comunidades puderam reler o passado, o presente e também o futuro da história. A plenitude dos tempos (*Gl* 4,4; *Ef* 1,10) é recapitulada na criação e projetada na Páscoa eterna. Assim, a Trindade, presente na criação, no evento da cruz e ressurreição, do mesmo modo terá lugar na consumação.²⁵⁰ Nesse processo, a figura do Pai aparecerá primeiramente como o seio no qual

²⁴⁵ FORTE, B. *A Trindade como história*, p. 31.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 32.

²⁴⁷ Cf. *Idem*, *Teologia da história*, p. 333.

²⁴⁸ Em sintonia com o pensamento de Forte, afirma Brustolin: “a Beleza é o Amor crucificado, revelação do coração divino que ama: do Pai, fonte de todo dom, do filho entregue à morte por amor a nós, do Espírito que une o Pai e o Filho e é efundido sobre a humanidade para conduzir os distantes de Deus para o reino do Pai. A divina Beleza se apresenta na cruz e na ressurreição do Filho do Homem, quando a Beleza é crucificada. Sobre a cruz, a dor e morte entram em Deus por amor aos sem Deus: o sofrimento divino, a morte em Deus, a fraqueza do onipotente são algumas das muitas revelações do seu amor pelos homens. É esse amor incrível, manso e atraente, que nos envolve e nos fascina, que exprime a verdadeira beleza que salva.” (BRUSTOLIN, L. *A Beleza que salva o mundo. Teocomunicação*, p. 42.)

²⁴⁹ FORTE, B. *A Trindade como história*, p. 33.

²⁵⁰ Cf. *Ibidem*, p. 200.

tudo irá repousar. O Pai entregará e submeterá ao Filho todas as coisas, já que Ele foi uma resposta de amor à sua vontade. As coisas estarão prontas para acolher a glória eterna do amor que dará plenitude de vida a tudo e a todos.²⁵¹ Conforme Paulo, “Deus será tudo em todos” (1Cor 15,28). O mundo inteiro será a pátria de Deus.

Será o fim do exílio porque o amor de Deus criará novos céus e nova terra, a natureza será repleta de alegria (Is 49,13). Deus vai morar junto dos seres humanos e estará com eles (Ap 21,3). Naquela hora, o julgamento da vida, ou da condenação, terá como medida a acolhida que cada ser humano deu ao Filho.²⁵² Numa perspectiva mais ampla, “é na acolhida do Filho que o universo acolherá a glória final de Deus, a eterna epifania do seu amor; como na suprema acolhida de amor o Filho se entregou a si mesmo.”²⁵³ Dessa forma, de maneira analógica, toda criatura unida ao Filho, na adesão do amor e da cruz de cada dia, será entregue pelo Filho ao Pai²⁵⁴ (p. 201).

À medida que a história for receptiva ao amor, poderá tornar-se alegria para aqueles que amam, e tristeza para aqueles que não se abriram ao amor; mesmo esses tendo sido amados por Deus. O tempo final será também a história do Espírito, pois Ele será derramado sobre toda carne (Gl 3,1). O Espírito será um ponto de unidade, pois unirá a terra ao céu, o mundo à vida de Deus, culminando na aliança eterna. Será também Espírito de liberdade e de abertura, pois, de forma simultânea, conservará Deus e o mundo em sua alteridade²⁵⁵.

O mundo não será dissolvido em Deus, ou Deus na história; mas haverá uma comunhão de eterno amor entre Deus e suas criaturas, entre a história humana e a história divina do amor. Essa manifestação de amor trinitário será a glória de Deus no ser humano, e do ser humano em Deus. Será o resplendor da glória do Pai “que derramará o seu amor sobre todas as criaturas para sempre”,²⁵⁶ a glória do Filho, a quem as criaturas estarão unidas no acolhimento desse amor e, por fim, a glória do Espírito, que será a união aberta do amor do divino amante e da humanidade acolhida.

A Trindade, como início e fim da história, remete para o senhorio do amor, como uma vitória sem fim. A visão da Trindade, como origem e fim da história, caracteriza-se como o seio transcendente, no qual o mundo é acolhido. Também se define como lugar, ao mesmo

²⁵¹ Cf. FORTE, B. *A Trindade como história*, p. 201.

²⁵² Cf. Idem, *Teologia da história*, p. 358.

²⁵³ Idem, *A Trindade como história*, p. 201.

²⁵⁴ Cf. *Ibidem*.

²⁵⁵ Cf. Idem, *Teologia da história*, p. 350.

²⁵⁶ Idem, *A Trindade como história*, p. 202.

tempo sem lugar, em que o mundo se move; e o tempo, sem tempo, em que se envolve. O evento pascal define-se, então, como a história de Deus, que entra na história humana, revelando como a história humana é envolvida pela história trinitária de Deus.²⁵⁷ Por tudo isso é que o devir humano não está perdido no vazio, está recolhido em Deus. O mundo é criado por Deus para que, como criatura se abra ao Filho e, com ele seja entregue ao Pai, na força do Espírito. Permanecerá a distinção: o mundo é distinto de Deus, é criatura finita. Deus continua Deus e o mundo, obra de seu amor.²⁵⁸

Qual é, então, o sentido da história? O desenrolar da história humana não se dá na ausência do olhar de Deus, nem numa tentativa de superação do Criador, como espécie de emancipação. O sentido dá-se no ato do reconhecimento da divindade de Deus e mundaneidade do mundo, no respeito à transcendência de um, e dignidade do outro; mas também na comunhão existente entre ambos e no evento pascal e missões divinas, “pelas quais Deus vem plantar sua tenda no mundo e fazer sua a história dos homens, para nela manifestar, com eles e neles, a glória eterna do seu amor”.²⁵⁹

Nessa perspectiva, o dia a dia humano, com suas vicissitudes, pode ser transformado em vida nova, na força do amor. “A busca do sentido da vida e da história, encontrará razão na pátria trinitária, como oferecimento da boa nova, meta do caminhar que ilumina o caminho, a companhia do nosso presente, que dá força ao caminho, a memória de nossas origens, que nos faz sentir radicados e fundados no amor”.²⁶⁰ Diante disso, a morte não se converte num vazio obscuro e sem esperança, nem na finitude do amor. Pelo contrário, será o início de uma nova vida, na luz e na paz da Trindade divina.²⁶¹

Para quem teve uma existência marcada pelo acolhimento do amor e, ao mesmo tempo, oferecendo-o ao Pai traduzido em obras, “a morte é a passagem do amor para o amor”.²⁶² Então, o amor vence a morte. A vitória que Jesus conquistou sobre a morte se estenderá a todo que tem fé. A existência humana transforma-se numa peregrinação do amor, na qual os dias não se sucedem simplesmente de forma cronológica, mas no horizonte da esperança de um mundo cheio de justiça e paz.²⁶³

²⁵⁷ Cf. FORTE, B. *A Trindade como história*, p. 350-351.

²⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 203.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 204.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ Cf. *Idem*, *Teologia da história*, p. 352.

²⁶² *Idem*, *A Trindade como história*, p. 206.

²⁶³ Cf. *Ibidem*.

A pátria final pertence ao mundo da revelação de Deus, que se dá ao longo da história, na gratuidade. É a entrada do totalmente Outro na história, oferecendo assim, a pátria da identidade, prefigurando o encontro das coisas vindouras e novas.²⁶⁴ A revelação de Deus, a criação, o evento da cruz e ressurreição, apontam para a “beleza do mundo que há de vir e nos é garantida e prometida a pátria perfeita da nossa vida pessoal e coletiva, e de todo o universo criado.”²⁶⁵ O evento pascal não revela apenas o sentido da existência pessoal e comunitária, mas o horizonte final: a pátria prometida ao ser humano e ao mundo, envolvida no mistério de amor, que é a Trindade.²⁶⁶

2.6 A beleza como via da pastoral

O conceito de beleza, como é culturalmente compreendido, fica superado depois da contemplação da cruz, se aos olhos de quem vê, quiser e puder ver. As aparências não mostram a essência. A beleza da cruz é essencial. A glória, o brilho de Deus é amor supremo. O amor de Deus é doação mútua, o brilho de Deus é uniformidade nas Pessoas Trinitárias, permite aos desiguais se relacionarem como iguais, respeitando seus limites e diferenças. O mistério da Santíssima Trindade é o mistério da vida de Deus, Uno e Trino, ao mesmo tempo harmônico, Filho que procede ao Pai.

E Deus, Uno e Trino, manifestado na Salvação através da crucificação, em sua glória, revela que existe um Pai, que nos enviou seu Filho, como mistério da encarnação na plenitude dos tempos. E o Espírito Santo, enviado pelo Pai e pelo Filho, se revela como dom que Pai e Filho concedem como consequência da vitória da morte de Jesus na cruz, é consolador, “é o Espírito da Verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê nem o conhece, mas vós o conhecereis, porque permanecerá convosco e estará em vós” (Jo 14, 16-17). Para Bruno Forte, a glória de Cristo se dá pelo fato de Cristo ser chamado “a imagem de Deus”.²⁶⁷ Tal concepção, em tempos atuais, em que o ser humano começa a viver o retorno dos sentimentos e a beleza efêmera e superficial é proclamada no consumismo exacerbado começa a ter nova dimensão. Assim, o conceito de beleza, hodiernamente, está vinculado à acepção da palavra

²⁶⁴ Cf. FORTE, B. *A Trindade como história*, p. 350.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ Cf. *Idem*, *Teologia da história*, p. 349-350.

²⁶⁷ Nesse sentido, concorda Moltmann, cf. *Deus na criação*, p. 325.

“interesse”, dimensionado numa visão totalmente econômica, em que a sociedade dirige seus objetivos para o lucro, a vantagem que pode ser adquirida com o bem, sendo o belo e o bom aquilo que traz prazer imediato.

Como são interpretadas à imagem de Deus e a beleza da cruz? Há nesse período um verdadeiro desencanto da razão, a busca por uma estetização da vida social, tomando-se os valores econômicos como cerne das relações humanas, a total ausência de comprometimento ético, a incontinência ao consumismo desnecessário e ao narcisismo, é uma verdadeira cultura do efêmero.

E beleza, pode ser considerada uma efemeridade? E nesse momento histórico, suas influências sobre o ser humano, conduzem ao modo de compreensão do que significa a beleza da cruz e a glória de Deus. Essa ligação divina com o Pai é a glória de Deus, atingida pela morte e ressurreição de Cristo.

Bruno Forte traduz a concepção de beleza destacando que somente pela elevação pessoal e espiritual, numa comunhão total com o significado imanente da cruz, pode conduzir ao sentido pleno de beleza. Jesus Cristo revelou ao ser humano a vida íntima da Trindade, a vida de Deus, comunhão suprema do amor supremo, amor que transcende.²⁶⁸ Conquanto o Deus que habita no coração do ser humano possibilita a compreensão do belo verdadeiro, da beleza representada na crucificação. A verdade que liberta e salva é a expressão da vontade de Deus. A Páscoa é a certeza da vitória final, o que não dispensa a aceitação e luta que se impõe à humanidade.

Diante do encontro de um sentido da beleza, que é o próprio Deus, o Todo no fragmento, o sacrifício da cruz por amor, Bruno Forte aponta algumas implicações pastorais para a Igreja. A beleza da quênose, na cruz do calvário, ilumina a cruz da existência humana em seu peregrinar exodal para o Pai. “Que sentido tem falar de Jesus Cristo hoje?”²⁶⁹ Ora, Jesus crucificado é o *belo pastor*, capaz de dar sua vida pelas ovelhas. A mensagem cristã precisa ser proposta com toda a sua beleza, pois tem em si mesma, a possibilidade de atrair mentes e corações com o diferencial do reinado do amor. Também será possível viver e testemunhar a beleza da comunhão no mundo contemporâneo, alfinetado em tantos lugares e situações pela guerra, desarmonia e fragmentação. E mais, conforme Bruno Forte,

²⁶⁸ Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 314.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 6.

o fracasso dos projetos totalizadores da razão forte induziu não poucos a perder para uma espécie de ‘ pensamento fraco ‘, em que vem a faltar totalmente a paixão pela verdade. Também em relação a essa tendência, a afirmação da *veritas christiana* é valiosa como oferta de sentido e proposta de esperança diante da crise do fundamento e da renúncia niilista de grande parte da cultura pós-moderna.²⁷⁰

O evangelho é, antes de tudo, um anúncio e um dom do amor de Deus. Em outras palavras, o evangelho é oferta de beleza.²⁷¹ Conforme Bruno Forte, “a Igreja do novo milênio deverá se apresentar cada vez mais como a comunidade do Evangelho testemunhado com a vida, como forma suprema de realização humana.”²⁷² O Filho encarnado, além de ser a verdade e o bem, é a beleza que salva. “Belo é conhecê-lo; belo é amá-lo; belo para nós é – segundo a palavra de Pedro – estarmos na morte com ele” (*Mt 17,4*).²⁷³ Dessa forma, conforme Bruno Forte, o caminho da beleza é pastoralmente rico e fecundo para aproximar o coração humano de Deus. É também o caminho da Igreja que a sustenta no caminho da verdade. O Pastor, animado em reunir suas ovelhas, é apresentado pelo evangelista João como belo, de acordo com a tradução grega. Nesse sentido, acrescenta Bruno Forte:

Ele é a boa nova, o evangelho vivo, por isso a beleza do seu amor é, por excelência, a força da evangelização. Na fé, os discípulos encontram o Amado e deixam-se inundar pela beleza de seu eterno amor. A evangelização encontra na caridade de Jesus o objeto a anunciar, o caminho pelo qual avançar, o misterioso chamado ao qual corresponder sempre de novo.²⁷⁴

Por outro lado, o testemunho de quem anuncia o evangelho da beleza, é necessário para que seu esplendor possa ser contemplado. Os atos dos discípulos precisam transparecer a beleza do Mestre. O discípulo precisa ser uma pessoa de paz. No entanto, “a paz se faz em três: não bastam dois para fazê-la; é preciso que se reconheça um horizonte comum de transcendência, dos valores comuns aos quais se ater e aos quais corresponder em uma séria

²⁷⁰ FORTE, B. *A guerra e o silêncio de Deus*, p. 73.

²⁷¹ Cf. Idem, *O caminho da beleza*, p. 36.

²⁷² Idem, *Para onde vai o cristianismo?* p. 115.

²⁷³ Idem, *O caminho da beleza*, p. 36.

²⁷⁴ Ibidem, p. 37.

tensão moral”.²⁷⁵ O aniquilamento da cruz era perpassado pelo amor incondicional do Filho. De modo semelhante, o crente é convidado a expandir o amor. Bruno Forte sublinha essa condição quando diz: “onde a caridade se irradia, aí aparece a beleza que salva, aí é dado louvor ao Pai celeste, aí cresce a unidade dos discípulos do Amado, unidos a ele como discípulos de seu amor crucificado e ressuscitado”.²⁷⁶ A beleza que salva é a verdade salvífica:

é importante que se perceba a força irradiante da verdade salvífica (*veritatis splendor*) e a carga de verdade da caridade vivida: tanto mas se poderá fazer isso quanto mais se perceber a intrínseca beleza da existência redimida, ou seja, a força persuasiva que nasce da conjunção de verdadeiro e de bem numa vida dedicada aos outros, testemunha humilde e fiel do “belo Pastor”. É preciso desenvolver uma espécie de nova ‘filocalia’, que mostre que Cristo é não apenas verdade e bondade, mas também beleza e que, portanto, o seguimento dEle é via de plena realização para o coração humano²⁷⁷.

Por conseguinte, a Igreja é chamada a ser então, comunhão em seu próprio seio. A acolhida recíproca de seus membros poderá ser uma manifestação da beleza – caridade. Conforme Bruno Forte, “é a beleza harmoniosa da ordem da convergência pacificadora das partes no todo, das diversidades em comunhão, e é a beleza irradiante da caridade, o dom que representa o amor do belo Pastor por cada um de nós”.²⁷⁸ A consequência prática, no seio da Igreja da manifestação dessa beleza, é que a ordem e a disciplina litúrgicas adquirem a forma de proteção da mesma, colocando-se a serviço da atualização permanente do amor de Jesus, esvaziado de sua grandeza, por amor. Compreende-se, então, porque à liturgia se deve fidelidade. Ela encerra sacramentalmente o mistério e a seriedade da beleza. Bruno Forte sublinha: “A beleza da ação litúrgica é símbolo dos símbolos do mundo, evento sacramental no qual o céu mora na terra e a eternidade arma sua tenda no tempo, transformando o espaço no ‘templo santo’ misterioso que brilha com uma beleza celestial”.²⁷⁹

Igualmente, o encontro entre o céu e a terra na liturgia, manifesta a identidade profunda da Igreja que está em constante peregrinação exodal; assim tem ela o dever

²⁷⁵ FORTE, B. *A guerra e o silêncio de Deus*, p.31.

²⁷⁶ Idem, *O caminho da beleza*, p. 37.

²⁷⁷ Idem, *Para onde vai o cristianismo?* p. 116.

²⁷⁸ Idem, *O caminho da beleza*, p. 37.

²⁷⁹ Ibidem, p. 38.

profético, sacramental, caritativo de ser mensageira da justiça. De forma semelhante, Bruno Forte lança algumas questões, profundas pela sua simplicidade: “como é apresentada em nossa pregação e na catequese a beleza de Cristo?”²⁸⁰ A assembleia litúrgica anseia por uma palavra de seu pregador, que ligue sua existência ao Totalmente Outro e, ao mesmo tempo projete luz para a situação existencial vivida. Por ventura, muitos não irão ter a mesma surpresa de Agostinho? *Tarde te amei, Beleza tão antiga e tão nova!* E mais, “em que sentido os cristãos são educados para testemunharem a alegria de se saberem amados e a beleza de viverem nesse amor que vem do alto?”²⁸¹

Em sua condição exodal, o cristão é convidado a buscar o entendimento desse amor. Na verdade é o Totalmente Outro que vem ao encontro e oferece possibilidade de aproximação. Como esse amor pode ser explicitado? Como é movida e protegida a beleza da comunhão em nossas comunidades? O corpo místico de Cristo sofre com toda divisão. Ele comporta a diversidade de carismas, pois um só é o espírito, mas padece com o espinho da competitividade, do ódio, do medo. “Quem não sabe respeitar o outro, mesmo a pessoa mais humilde e fraca deste mundo, não saberá nunca o que é a justiça: a grandeza de um espírito se mede por sua capacidade de respeitar todo o homem em cada homem”²⁸² Bruno Forte prossegue:

Tem-se consciência de que a beleza de se querer bem e da acolhida recíproca e respeitosa da diversidade é condição fundamental da missão, segundo a Palavra do Senhor ‘nisso conhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros’? Cuida-se da beleza e da ordem da liturgia, dos espaços sagrados, dos ambientes da comunidade para se comunicar assim a paz do Ressuscitado?²⁸³

Além dessas questões, cujas respostas não serão dadas aqui, ajunta-se outra, formulada pelo mesmo teólogo italiano: “essa beleza justifica também a desordem e o mal que devastam a terra?”²⁸⁴ Na força do amor, Jesus foi configurado como o mais belo dos filhos dos homens. Mas ele é, ao mesmo tempo, homem das dores, zombado pelos transeuntes (*Is* 53,3). É o amor crucificado: é a beleza que salva. Dá-se o salto da beleza estática para a caridade

²⁸⁰ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 38.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Idem*, *A guerra e o silêncio de Deus*, p. 22.

²⁸³ *Idem*, *O caminho da beleza*, p. 39.

²⁸⁴ *Ibidem*.

violenta, capaz de aproximar os distantes e os extremos? “A beleza do amor crucificado revela o rosto do Amado que, nos sinais de dor, deixa transparecer o misterioso chamado ao qual corresponder sempre de novo para ir na direção dos abismos da beleza eterna, única salvação do mundo”²⁸⁵

Mas, o teólogo italiano convida a indagar mais, superando divergências no caminho do anúncio da Beleza que salva. O amor que se entrega à morte para que o outro possa viver, revela a beleza que vem de Deus. Dessa forma, a beleza compreendida à luz do *belo Pastor* denuncia a deturpação do belo.²⁸⁶ É a crise do belo, porque foi transformado em bem de consumo e, por isso, perde a sua beleza. “No grande mercado da aldeia global, parece que os sinais da beleza desaparecem: a máscara da propaganda parece triunfar em todas as frentes trágicas da interrupção sem defesa da verdade e da beleza que salva”.²⁸⁷ A responsabilidade pelo futuro do mundo e pela qualidade de vida para todos, bem como a própria salvação estão em jogo. Mas, “a convicção humilde e intrépida do crente é que o futuro está nas mãos de Deus, mesmo no sentido de que somente a fé nEle e o testemunho dEle poderão fazer crescer a qualidade da vida para todos”²⁸⁸.

O caminho cristológico infunde um novo sentido: beleza é algo sempre novo de um possível e impossível amor. Em Jesus, verifica-se a morte como finitude da Palavra eterna, que sofreu a dor da crucificação e do abandono no alto da cruz pela humanidade de ontem e de hoje. É o mistério de amor com a força de superar a dor e a morte, “mistério de um bem infinito que se faz pequeno, se abrevia para se dar aos sem Deus e para atingir todos os abandonados pelos homens”.²⁸⁹ A reflexão remete para um concreto tradicional e pertinente: a caridade humilde. Conforme Bruno Forte, é a caridade humilde, a beleza que salva. O amor louco de Deus pela humanidade retrata outro rosto da beleza. Jesus é a esperança que não desilude. É no cristianismo como seguimento da grandeza da entrega, da comunhão e da fraternidade, que se pode avistar uma nova ordem humana. “O amor crucificado abre a

²⁸⁵ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 40.

²⁸⁶ Brustolin concorda com Forte ao discorrer sobre essa temática: “a encarnação do Verbo permite contemplar a beleza de Deus que se revela sobre a terra. É aqui, no entanto, que a figura do bom pastor atrai especial atenção. Sempre vemos a tradução do Pastor com o adjetivo ‘bom’, mas vemos que em grego o ‘belo’ equivale ao bom. A beleza do pastor está no amor, o qual entrega a si mesmo à morte pelas suas ovelhas e estabelece, com todo seu rebanho, uma relação pessoal, estreitíssima de amor. Isso significa que a experiência da sua beleza é feita deixando-se amar por ele, entregando-lhe o próprio coração para que o inunde com sua presença, e correspondendo assim ao amor recebido, com o mesmo amor que o próprio Jesus nos torna capazes de ter. através do povo do belo pastor, a luz da salvação poderá atingir a muitos, atraindo-os a ele e a sua Beleza salvará o mundo.” (BRUSTOLIN, L. *A Beleza que salva o mundo*, *Teocomunicação*, p. 41.)

²⁸⁷ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 46.

²⁸⁸ Idem, *Para onde vai o cristianismo?* p. 121.

²⁸⁹ Idem, *O caminho da beleza*, p. 46.

possibilidade divina de reviver a distancia mais alta como vizinhança profundíssima: na dor da separação maior consuma-se o fogo do amor, forte como a morte”.²⁹⁰

A entrega de Jesus, como oferta de si mesmo por amor à humanidade, constituiu-se a beleza do Mistério acolhedor do Deus amor. É então, Jesus crucificado, abandonado no coração dos homens, ao mesmo tempo, revelação e antecipação da beleza eterna:

o Todo – tal como se revelou e ocultou, falou e se calou no abandono da Cruz – não é, por isso, apenas denúncia da fragilidade do fragmento, mas também o horizonte que lhe garante a dignidade. A beleza crucificada e abandonada, enquanto sintetiza em si todo o enigma da condição humana, é também sentinela do porvir absoluto do ser humano e do mundo”.²⁹¹

A carne do Verbo, frágil como toda carne humana, marcada pela dor e humilhação, insere-se na grandeza da beleza: o *Verbum abbreviatum* na carne embeleza e torna salvífico o que pertence à caducidade do tempo.

Na proposta do novo humanismo revelado em Cristo uma atenção particular merece, em relação a todos os destinatários lembrados, a *linguagem da beleza* e, portanto, a valorização da arte como via de evangelização acessível a todos. Segundo a grande tradição cristã, é belo o oferecer-se do Todo no fragmento, o evento de uma doação que supera a infinita distância²⁹².

Bruno Forte acrescenta: que o amor do crucificado transforma em beleza a realidade mortal. A caridade transfigura e redime o mal do mundo e faz do sofrimento o caminho de salvação.²⁹³ Sob essa ótica, se infere que a Igreja é chamada a ser um sinal de caridade estendendo sua mão, de forma especial, aos mais fracos de seus irmãos. Para Bruno Forte, esta condição de caridade, é que dá credibilidade ao seu anúncio. Seria uma contradição se a pregadora do amor não vivesse o amor, de tal forma que a Igreja da bondade mostra a beleza de Jesus nos gestos de carinho, na promoção da justiça, no cuidado com o mundo, pelas pessoas e pelos pobres também, pois eles têm direito igualmente à beleza. Essa é a esperança

²⁹⁰ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 47.

²⁹¹ Idem, *A Essência do cristianismo*, p. 171.

²⁹² Idem, *Para onde vai o cristianismo?* p. 118.

²⁹³ Cf. Ibidem, *O caminho da beleza*, p. 47.

que não engana que: “torna a Igreja atenta a anunciar sempre, (...) a beleza que salva, experimentada onde a eternidade armou suas tendas no tempo, significa oferecer razões de vida e de esperança a quem esta no perigo de não tê-las ou de perdê-las.”²⁹⁴

Por isso, a Igreja precisa ser causadora de confiança ao coração da história humana. A esperança que a Igreja semeia no coração das pessoas, é o anúncio da própria beleza, da qual o mundo tem necessidade e, é condição de um novo impulso evangelizador e, concomitantemente, é um desafio e uma promessa para todos. “A síntese pode ser buscada numa espécie de bem achada ‘filocalia’ de um sentido do belo, ou seja, de um sentido educado para o amor da Beleza que salva, oferecida na revelação”.²⁹⁵

Assim, Bruno Forte aponta mais alguns questionamentos, que não serão aqui respondidos, mas constituem-se incentivos à reflexão. “Temos consciência do primado que compete à caridade na vida e na missão da Igreja, para que ela seja a esposa bela do belo Pastor?”²⁹⁶ Essa questão dirigida a todos os crentes, encontra eco especial na hierarquia da Igreja. Se a caridade esfria nas fontes, que será dos demais?

Bruno Forte continua: “Damo-nos conta, como discípulos, da responsabilidade que temos de testemunhar, em tempo e fora de tempo, o amor do crucificado, que se entregou a si mesmo por nós e por todos?”²⁹⁷ Nesse sentido, Forte acrescenta: “a beleza se apresenta como um movimento do alto, inseparável do que surge do íntimo e pelo qual se fecha uma janela para o ilimitado, de tal modo que o mínimo apareça como *kénosis* ou ‘abreviação’ da eternidade no tempo, do infinito no finito”.²⁹⁸

São Paulo não tinha receio de anunciar a beleza do crucificado, mesmo ouvindo zombarias daqueles que não acreditavam. O anúncio de Cristo crucificado é que sustentou seu ministério. “Consideramos a atividade da Igreja a serviço da justiça e da paz, e também seu empenho pela salvaguarda da criação, como expressão muito adequada da beleza, da qual ela é testemunha e reserva para todos?”²⁹⁹ A Igreja tem a missão de ser uma voz profética em defesa da justiça e da paz. Será por ventura, a Doutrina Social em sua riqueza, devidamente usufruída para cumprir essa finalidade? E, mais, “em um mundo enfermo por falta de esperança, estamos conscientes que o testemunho da beleza que salva é inseparavelmente

²⁹⁴ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 48.

²⁹⁵ Idem, *A guerra e o silêncio de Deus*, p. 75.

²⁹⁶ Idem, *O caminho da beleza*, p. 49.

²⁹⁷ Ibidem.

²⁹⁸ Idem, *Para onde vai o cristianismo?* p. 118.

²⁹⁹ Idem, *O caminho da beleza*, p. 49.

testemunho do sentido último da vida e da história, e anúncio confiante da palavra entrevista e prometida na revelação?”³⁰⁰ Estas questões são um convite para uma renovação na vida da Igreja, em consonância com o desígnio da beleza, que é o amor de Deus crucificado, capaz de salvar.

³⁰⁰ FORTE, B. *O caminho da beleza*, p. 50.

CONCLUSÃO

Depois de termos percorrido a temática proposta, ancorada no teólogo italiano Bruno Forte, somos levados a considerar alguns elementos quanto ao tema, e outros, quanto ao autor. De antemão, elucidamos que a categoria beleza é objeto de estudo de muitos autores ao longo da história da Teologia. Forte buscou substrato para seus estudos a partir de sua pesquisa, sob essa ótica.

A nosso ver, foram Tomás de Aquino e Von Balthasar, no entanto, que mais marcaram seu pensamento, de forma especial, com a reflexão sobre o *Todo no fragmento*. A contemplação teológica dessa expressão permitiu a Forte apontar para a grandeza de Deus, traduzida em humanidade suprema, como manifestação da beleza.

Nessa perspectiva, Forte também aponta para a *obra da criação* e a *alteridade* como eventos de beleza. Um Deus capaz de gerar um mundo, conferindo-lhe vida própria, dando-lhe autonomia para decidir entre o bem e o mal, é manifestação de beleza. Deus cria em si e, ao mesmo tempo, cria uma realidade independente. Essa independência, em si mesma, é indicativo de um Deus que não teme a alteridade.

A capacidade de decidir pelo bem ou pelo mal, é que levou o ser humano, na era pós-moderna, à procura da emancipação. Para Forte, esse foi o tempo do declínio da razão, pois rejeitando Deus, a humanidade produziu barbáries, de forma especial, na personificação dos totalitarismos. Aqui é importante elucidar que essa compreensão não é unânime no campo da Teologia. Primeiramente, a terminologia “pós-moderno” é contestada por diversos filósofos e teólogos. É difícil definir, cronológica e conceitualmente, o início e o fim da pós-modernidade. E o que vem depois? Tem-se a impressão que seja demasiado cedo, do ponto de vista histórico, para determinar uma linha divisória e qualificar o tempo presente ou passado próximo.³⁰¹

³⁰¹ Nesse sentido, Valéria Pereira afirma que, de acordo com Lipovestky, “a expressão pós-moderno — isto é, de algo que vem após a modernidade, é ambígua, desajeitada, para não dizer vaga, pois evidentemente a partir dos anos 1950, 60, havia uma modernidade de novo gênero que tomava corpo e não uma simples superação daquela anterior. Rápida expansão do consumo e da comunicação em massa; enfraquecimento das normas autoritárias e disciplinares; surto de individualização; consagração do hedonismo e do psicologismo; perda da fé no futuro revolucionário; descontentamento com as paixões políticas e as militâncias. [...] Tínhamos uma modernidade limitada; agora é chegado o tempo da modernidade consumada, uma escalada aos extremos sob o signo do excesso: tecnologias em transformações vertiginosas; internet e seu dilúvio de fluxos numéricos (milhões de

Nesse sentido, filósofos e teólogos preferem usar a expressão “mundo contemporâneo” para designar o tempo presente, abstendo-se de uma terminologia mais estreita e estrita. Ainda, é importante elucidar que Forte quase não aponta para as coisas boas que, em sua terminologia, *o mundo pós-moderno* trouxe. Será que não há nada produzido que tenha aportado benefícios para a humanidade? Não nos cabe aprofundar essa questão, senão apontá-la como forma de contraponto para provocação e, posteriormente para uma pesquisa sobre essa temática, em Bruno Forte e/ou em outros autores.

Quanto à temática, podemos afirmar que a retomada do termo beleza na obra *O caminho da beleza*, indica sua relação com a quênose de Jesus. Os vários nomes do belo direcionam para o sagrado e para o transcendente. A pesquisa possibilitou compreender a inversão de valores ao contemplar a beleza na cruz de Jesus. Geralmente, no âmbito teológico, são poucos escritos sobre essa forma de beleza.

Forte articula, teologicamente, a íntima relação entre encarnação, cruz, quênose, beleza e amor. Essas reflexões, fundamentadas em teólogos de todas as épocas, abrem um horizonte diferente na compreensão cristológica. O *esvaziamento*, do qual escreve Paulo, tecnicamente chamado de quênose, é objeto de fascínio da teologia e do ser humano, enquanto ser finito: compreender um Deus todo-poderoso, capaz de renunciar sua majestade, é uma virada no entendimento do termo beleza. Por isso, o título desse trabalho indica essa questão: o crucificado possui uma beleza que lhe advém da renúncia de sua glória, na dinâmica do amor. Aqui, a categoria *amor* dá sentido às ações e reações, dá sentido à morte e à vida. Assim, Forte aponta elementos fundamentais para uma cristologia esteticamente ética e plena de sentido.

Em relação à Bruno Forte, ao longo da pesquisa fomos percebendo a grandeza e seriedade de seu pensamento. Suas muitas obras fazem jus à titulação apresentada no início desse trabalho. No entanto, em nossa visão, há um diferencial muito importante. Forte tem o dom de manter um nível científico e, ao mesmo tempo, espiritual, em seus escritos. Muitas de suas páginas são fáceis para uns, e difíceis para outros, mas encantadoras para todos.

Trata-se, a nosso ver, de um teólogo profundamente marcado pela experiência de Deus e maduro na fé. Suas obras, além do caráter científico, proporcionam uma espécie de retiro espiritual, no qual o envolvimento com as proposições da fé entrelaçam-se com a realidade

sites, bilhões de páginas, trilhões de caracteres, que dobram a cada ano); o turismo e suas multidões em férias; aglomerações urbanas e megalópoles superpovoadas, asfíxiadas, tentaculares; milhões de câmeras para lutar contra o terrorismo e a criminalidade (hipervigilância); frenesi consumista hiperconsumismo); esportes radicais; assassinos em série; bulimias e anorexias, obesidade, compulsões e vícios; desenvolvimento sustentável; ecologia industrial. O *Zeitgeist* frívolo da pós foi substituído pelo tempo do risco e da incerteza da hipermodernidade.” PEREIRA, Valéria Arriero. *Resenha crítica de livro: Os tempos hipermodernos*, p. 5-6.

humana. Bruno Forte consegue falar de Jesus para o mundo de hoje. Talvez, além de sua experiência de teólogo, está aquela de homem de Deus, de presbítero e bispo que, então, possibilitam essa relação.

Em quase todas as obras, Forte procura, em alguma parte, apontar pistas pastorais. No final do segundo capítulo desse trabalho, algumas pistas são levantadas, no sentido de iniciar uma reflexão acerca da possibilidade da Igreja traduzir a beleza da cruz em atitudes concretas, a partir dela mesma. As pistas pastorais apontadas por Forte não querem ser uma resposta cabal aos problemas da evangelização hodierna. Elas nascem do coração de um pensador-teólogo, que tem uma inserção pastoral apostólica. As categorias fé e vida, dessa forma, são articuladas com mais propriedade.

Destacamos ainda, as muitas páginas impregnadas de poesia, nas obras do teólogo italiano. Sua forma de escrever é uma riqueza. Com isso, Forte insere-se no grupo de autores que conseguem dizer uma mensagem em qualquer tempo, pois a forma poética nunca perde vitalidade, frescor e atualidade.

Embora Forte afirme que há uma procura pelo belo espiritual, em nossos dias se nota também, o fascínio que a beleza digital produz nas mais variadas faixas etárias de pessoas.³⁰² A cultura da imagem impõe-se cada vez mais, definindo os traços daquilo que é belo, em detrimento daquilo que é feio. No aspecto pessoal, percebe-se a multiplicação das academias de ginástica, templos em que se cultuam as formas esbeltas da corporeidade. Assim, também acontece com a forma de vestir, de comer, de ser, de crer. A pessoa humana torna-se dependente de um modelo estético que, no fundo, é desprovido de fundamento e beleza.

No entanto, para o mundo cristão, a mais sublime e bela manifestação de Deus, foi sua encarnação. A possibilidade de Deus tomar forma humana, de conversar, de calar, de sofrer, de sorrir ou chorar, constitui-se beleza infinita. Essa beleza eterna se revela no tempo, no evento da encarnação. Aí contemplamos a magnitude do Todo de Deus, assumir o fragmento humano. Na humanidade de Jesus contemplamos a beleza de um Deus plenamente humano.

No auge dessa trajetória, verificamos no evento da cruz. O Deus, belo em Jesus, renuncia ao triunfo, à potência, à glória. Na cruz acontece uma inversão de valores, ou uma valorização daquilo que tem valor: o amor. A glória de Deus compreende-se no evento da cruz. Compreendemos, então, o que é a quênose de Jesus: “Ele tinha a condição divina, mas não se

³⁰² O teólogo Leomar Antônio Brustolin desenvolve essa questão, apresentando a influencia do visual no mundo da moda e do comércio em geral. Cf. BRUSTOLIN, L. A beleza que salva o mundo. *Teocomunicação*, p. 29-50.

apegou a sua igualdade com Deus. Pelo contrário, esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens. Assim, apresentando-se como simples homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz (Fl 1,6-9). Jesus humilhou-se, esvaziou-se ao extremo. A morte de cruz era escandalosa, um castigo aplicado aos desertores do Império Romano. Jesus abraçou o escândalo, numa atitude de fidelidade ao Pai. Abraçou a morte movido por uma amor indiscutível e incondicional às pessoas.

O Ressuscitado é o Crucificado. Deus exaltou a beleza do amor de Jesus. Então o amor é belo, é capaz de tudo crer, desculpar, perdoar e jamais acabar, conforme afirma Paulo na primeira carta aos Coríntios. O véu quenótico que cobre o esplendor de Deus, manifesta na cruz a grandeza do amor que assume a enfermidade humana para resgatá-la. A deformação de Jesus enquanto corpo, vida, projetos, na verdade é o triunfo da beleza do amor, que passa por torturas, para chegar à libertação e ao auge da alegria. A força atrativa do belo pode salvar.³⁰³ Concluimos que é no esplendor da beleza da cruz que o ser humano encontra uma resposta para sua dor, para a morte e para sua vida. A luz de que dela emana, ilumina e dissipa as trevas do egoísmo e restaura a humanidade decaída. Só a beleza salvará o mundo.

³⁰³ De acordo com o teólogo italiano, afirma Brustolin: “o belo, o bom e o verdadeiro são as aspirações humanas que se unificam para dar sentido à vida. É nessa perspectiva que Jesus de Nazaré, mediante gestos e palavras, constitui a mais perfeita expressão do que as pessoas esperam do ideal realizado. O crucificado-ressuscitado abriu o futuro para Deus e antecipou no tempo a eternidade. Nele está toda beleza salvadora.” (BRUSTOLIN, L. A Beleza que salva o mundo. *Teocomunicação*, p. 49.).

REFERÊNCIAS

a) Obras de Bruno Forte:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

_____. *Di Te ricordo quando...Poesie*. Casale Monferrato: Piemme, 1995.

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

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

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

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

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

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

_____. *Teologia da história. Teologia da história. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Via Crucis*. Napoli: D'Aurea, 1995.

_____. *Introdução aos sacramentos*. São Paulo: Paulus, 1996.

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

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

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

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

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

_____. *Dire Cristo ai Giovani in un Tempo di Crisi*. Milano: Paoline, 1998.

_____. *Il Silenzio di Tommaso*. 2. ed. Casale Monferrato: Piemme, 1998.

_____. *Via Crucis del "Secolo Breve"*. Milano: San Paolo, 1998.

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

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

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

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

_____. *Apocalisse: introduzione e traduzione*. Milano: San Paolo, 2000.

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

_____. *La Sfida di Dio: dove fede e ragione si incontrano*. Milano: Mondadori, 2001.

_____. *La Vita e il suo Oltre: dialogo sulla morte*. Roma: Città Nuova, 2001.

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

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

_____. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

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

_____. *Il Libro del Viandante e dell'Amore Divino*. Casale Monferrato: Piemme, 2003.

_____. *Para onde vai o Cristianismo?* São Paulo: Loyola, 2003.

_____. Deus Pai no Amor quer todos salvos em Cristo, o Filho Amado. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 3, n.144, p.717-733, dez. 2003.

_____. *A Guerra e o Silêncio de Deus: comentário teológico na atualidade*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *O Mendicante do Céu: a oração de um teólogo*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. O Tempo esplendor de Deus e a parada como experiência espiritual. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 34, n.146, p.771-782, dez 2004.

_____. *Exercícios Espirituais no Vaticano: Seguindo a Ti, Luz da Vida*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Ezercizi Spirituali per Tutti*. Milano: San Paolo, 2005.

_____. *Ho Cercato e ho Trovato: con i maggi alla ricerca della verità verso l'incontro con Dio*. Milano: San Paolo, 2005.

_____. *Inquietudini della Trascendenza*. Brescia: Morcelliana, 2005.

_____. *Nos Caminhos do Uno: Metasífica e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Perchè andare a Messa la Domenica?: l'eucaristia e la bellezza di Dio*. Milano: San Paolo, 2005.

_____. *A porta da beleza: por uma estética teológica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

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

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

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

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

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

_____. *O caminho da beleza*. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

b) Obras de outros autores:

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

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

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Teologia de la historia*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1959.

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

_____. *El Todo en el fragmento*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

_____. *O cristão e a angústia*. São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. *Quem é cristão?* São Paulo: Editora Cristã Novo Século Ltda, 2004

_____. *Teologia da história*. São Paulo: Novo Século, 2005.

_____. *Gloria II. Estilos eclesiais*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

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

_____. *Credo*. São Paulo: Novo Século, 2003.

_____. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

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

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BRUSTOLIN, Leomar A. A beleza que salva o mundo: a experiência religiosa do belo. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 31, n. 131, p. 29-59, 2001.

_____. *A paixão de Cristo hoje*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

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

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

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

COMPÊNDIO DO VATICANO II. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONGAR, Yves M.-J. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1983.

_____. *Espírito do homem; espírito de Deus*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *A palavra e o Espírito*. São Paulo: Loyola, 1989.

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

COZZI, Alberto. *La bellezza del crocifisso*. Milano: Àncora, 2010.

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

ELDERS, L. A transfiguração de Jesus na teologia de Santo Tomás de Aquino. *Communio*. Rio de Janeiro: Instituição Communio, v. 28, n. 3, p. 635-642, 2008.

ELIADE, Mircea. *Il Mito dell'Eterno Ritorno*. Roma: Borla, 1989.

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

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário Aparecida, 2003.

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

GONZÁLEZ de CARDEDAL, Olegario. *Jesus de Nazaret: aproximación a la cristología*. Madrid: BAC, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro. Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HAMMES, Érico João. *Filii in Filio*. Porto Alegre, Edipucrs, 1995.

HEGEL, Friedrich. *Lezioni sulla Filosofia della Storia*. Firenze: Nuova Itália, 1960.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Ícone, 2005.

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

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

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Setenta, 1988.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'Água, 1983.

_____. *Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

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

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

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia della Speranza*. Brescia: Queriniana, 1971.

_____. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y critica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1975.

_____. *El futuro de la creación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.

_____. *Paixão pela vida*. São Paulo: ASTE, 1978.

_____. *Deus na Criação: Doutrina Ecológica da Criação*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *O Caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Experiências de Reflexão Teológica – Caminhos e Formas da Teologia Cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

MORIN, Edgar. *O Método: Ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NUNES, Benedito. *Introdução a Filosofia da Arte*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1989.

_____. *Introdução à Filosofia da Arte*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1991.

_____. *No tempo do niilismo: e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

PANNENBERG, Wolfhart. *Cuestiones fundamentales de teologia sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1976.

_____. *A pergunta sobre Deus*. São Paulo: Novo Século, 2002.

PASTRO, Claudio. *Guia do espaço sagrado*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *O Deus da beleza: educação através da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PEREIRA, Valéria Arriero. *Resenha crítica de livro: Os tempos hipermodernos*. 2006. 9 f. Resenha Crítica. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

PÉREZ, Antonio Manuel, Il crocifisso come paradigma della bellezza. *Communio*, Milano: Jaca Book, v.23, n.217, p. 14-26, 2008

PRADO, Adélia. *Poesia reunida*. São Paulo: Arx, 1991.

RAHNER, Karl. *Uditori della Parola*. Torino: Borla, 1967.

_____. *Curso Fundamental da Fé*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

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

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTORO, Dom Felippo. *Estética teológica*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

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

SCHILLEBEECKX, Eduard. *Il Cristo: la storia di una nuova prassi*. Brescia: 1980.

TOMÁS de AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 39 a, 8c.; I, q. 73 a, 1c.; I, q. 39 a, 8c

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984.

VANASSI, Volnei Junior. *Êxodo e advento: encontro de alteridades na teologia de Bruno Forte*. 2007. 144 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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