



Interações: Cultura e Comunidade

ISSN: 1809-8479

interacoes.pucminas@gmail.com

Pontifícia Universidade Católica de Minas

Gerais

Brasil

Marin Burocchi, Aurea

A criação: esplendor da Trindade

Interações: Cultura e Comunidade, vol. 11, núm. 20, julho-diciembre, 2016, pp. 152-172

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Minas Gerais, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313049300011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## **A CRIAÇÃO: ESPLENDOR DA TRINDADE**

*THE CREATION:  
SPLENDOR OF TRINITY*

AUREA MARIN BUROCCHI<sup>(\*)</sup>

### **RESUMO**

Deus-Trindade, do nada, cria o mundo no amor e na liberdade que os Divinos Três vivem intratrinitariamente. No tempo, na história, o amor se torna quênose, saída de si em direção ao outro, “fazer espaço” para que o outro exista. Ao mesmo tempo, a criação é também o lugar em que o esplendor da Trindade se manifesta, pois é a exteriorização do amor intratrinitário, manifestação contínua do Infinito no finito. O ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus é, por vocação, o *partner* da aliança, esplendor da quênose e quênose do esplendor divino, pois é exterioridade que evidencia a sua alteridade e a sua autonomia diante do Criador.

**PALAVRAS-CHAVE:** Trindade. Criação. Filho. Esplendor.

### **ABSTRACT**

God-Trinity, out of nowhere, creates the world in love and in freedom where Three Divines live within. In time, in history, love becomes kinosis, the way out to make room for the outer to come into the existence. At the same time, the creation is also the place where the splendor of the Trinity is manifested because it is the expression of intra-trinitarian love, a continuous manifestation of infinity in a finity set. Human beings, created with the self image and the similarity of God, are by vocation, the partner of alliance, the splendor generated by the kinosis and their divine reflection because human beings are the outer standing by their alterity and their autonomy in front of the Creator.

**KEYWORDS:** Trinity. Creation. Son. Splendor.

### **INTRODUÇÃO**

Este artigo é uma parte de um capítulo de tese de doutorado, portanto, não estranhe o leitor, a univocidade das citações e referências bibliográficas do teólogo e bispo italiano Bruno Forte. Ele foi escolhido por ter um “paradigma teológico”, se assim podemos dizer, especialmente trinitário, isto é, a sua estrutura de pensamento teológico é trinitária, qualquer que seja o tema por ele tratado. As consequências de sua reflexão teológica são uma pastoral e uma espiritualidade que evocam e propõem a comunhão vivida pela Trindade.

A publicação deste texto se dá pela relevância do mesmo na atualidade, especialmente em relação ao diálogo que a teologia pretende estabelecer com o

---

<sup>(\*)</sup> Mestrado e Doutorado pela FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte), em Teologia Sistemática. Pós-doutorado na mesma instituição. Professora do ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino – Belo Horizonte) e PUC Minas. Este artigo está ligado aos trabalhos do Grupo de Pesquisa “Teologia e Contemporaneidade” do Departamento de Filosofia e Teologia da PUC Minas, cujo líder é o Professor Cleto Caliman, e ao Projeto de Pesquisa “Ética, Estética e Anúncio”, da autora deste artigo, ambos devidamente registrados no CNPQ. **E-mail:** aureamarin@gmail.com.

mundo e a sociedade e a urgência de se encontrar novas linguagens para tal. O caminho da beleza nos parece fundamental nesse contexto.

Neste artigo trataremos o tema da quênose como manifestação histórica do amor Trinitário<sup>1</sup>. É quênose a própria história como limitação no tempo e no espaço, confirmada pela teoria cabalística do “zim-zum” que propõe certa “retração” de Deus para que o mundo exista, terminando com a maior expressão do amor de Deus, que é a quênose na Cruz de Jesus. A seguir refletiremos a criação como esplendor da Trindade: a criação *ex nihilo*, a criação como obra de toda a Trindade e o sábado da criação, isto é, o descanso da criação na Trindade. Finalmente, a criação do ser humano: como imagem e semelhança de Deus, criado para a aliança com o Criador e como “quênose” e “esplendor” da Trindade.

Segundo a compreensão cristã de Deus, a sua revelação se dá na história, ao ser humano, como autocomunicação de si mesmo<sup>2</sup>. A partir da compreensão dessa dinâmica chegou-se à formulação do dogma da Trindade no primeiro Concílio Ecumênico, em Niceia (325), com as complementações sucessivas de Constantinopla (381) e a ratificação definitiva de Calcedônia (451).

Nessa definição, é mantido o monoteísmo sem a rigidez judaica, pois o Deus Pai, Filho e Espírito Santo, é um só Deus em três pessoas unidas pelo amor. O Pai sai de si mesmo para dar-se ao Filho. O Filho sai de si para abrir espaço e acolher o Pai que vem a ele. Do amor do dar e do receber de ambos, nasce o Espírito Santo, segundo a teologia latina. Este é o “vínculo amoroso” – *vinculum caritatis* – do eterno amor trinitário.

O fato de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus Trindade (Gn 1, 27), para a compreensão cristã, acena para a alteridade como característica trinitária a ser valorizada e que explicará o estabelecimento de relações com a criação, especialmente com o ser humano, criado e chamado a ser o *partner* com o qual os Divinos Três desejam estabelecer uma aliança. O paradigma trinitário, portanto, está inscrito no DNA de todo o criado.

<sup>1</sup> Para aprofundar o dogma da Santíssima Trindade: FORTE, Bruno. *A Trindade como História*: ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulinas, 1987. FORTE, Bruno. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

<sup>2</sup> Para aprofundar a questão sobre a autocomunicação de Deus neste sentido, cf. RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

## QUÊNOSE: MANIFESTAÇÃO HISTÓRICA DO AMOR

Segundo a ciência, somente a partir do “Big Bang”<sup>3</sup> tempo e matéria passam a existir. A Igreja não vê motivos para divergências sobre esta questão há mais de meio século, desde a publicação da carta Encíclica *Humani Generis*<sup>4</sup> por Pio XII.

Bruno Forte compreende que o ato criador, a “abertura” que faz com que tempo e matéria existam como história, é “quênose” da Santíssima Trindade. Esse ato criador não se resume a um evento circunscrito no passado, mas é Amor eterno que continua a vivificar a criação, tornando esse “início” sempre novo e sempre fecundo. Se a criação é o lugar do amor vivificador da Trindade, pode-se afirmar que essa mesma criação é, em certo sentido, morada, habitação da Trindade. Ao mesmo tempo, a Trindade é a casa, a origem do mundo, é também o berço, o meio que o mantém e sustenta e, por fim, é a pátria em que a criação repousa na alegre plenitude<sup>5</sup>.

Nessa estreita relação com o mundo – que não é entendida como “interferência” ou indevida “ingerência” de Deus no mundo – a criação é a quênose da Trindade no tempo e no espaço, isto é, na história. Definitivamente, a entrada do Deus Vivo na história dos homens se dá no Mistério da Encarnação: na pessoa do Filho, a Trindade Eterna entra efetivamente na finitude do tempo e do espaço.

Deus se revela na história, logo é necessário que Ele, de certa forma, assuma os limites do tempo e do espaço, da cultura e da linguagem, da forma e do conteúdo compreensíveis ao homem, sua criatura. Por isso, Bruno Forte compreende que o movimento quenótico que os Três Divinos vivem tem início na sua própria relação íntima, porquanto a criação se dá no espaço aberto pela relação pericorética amorosa da Trindade Imanente.

A Revelação nos mostra a relação estabelecida entre Deus e o homem nos Textos Sagrados do Antigo Testamento e, especialmente, do Novo Testamento – história da entrada do Eterno no tempo. Ápice da manifestação amorosa da Trindade para com a sua criação é a entrega da Cruz, apresentada pelo teólogo como a máxima doação amorosa da Trindade. No evento da paixão, morte e ressurreição de Jesus, a Trindade revela o quanto ama a sua criatura.

<sup>3</sup> Para aprofundar a questão, cf. FRANCISCO, Wagner De Cerqueria E. *Big Bang: a teoria do Big Bang. Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilescola.uol.com.br/geografia/big-bang.htm>>. Acesso em 10 de abril de 2016.

<sup>4</sup> Para aprofundar o tema cf. PIO XII. Carta Encíclica *Humani Generis*. Vaticano, 12 de agosto de 1950.

<sup>5</sup> Para conhecer mais esta ideia cf. FORTE, Bruno. *A Essência do Cristianismo*. op. cit.

### *A história: limitação no tempo e no espaço*

Como entender a quênose da Trindade na história? Exatamente como “adequação” do Infinito Transcendente na limitação do mundo, delimitado nas fronteiras do tempo e do espaço. Bruno Forte afirma que “a criação aparece, ao mesmo tempo, como a quênose e o esplendor da Trindade, nas conotações fundamentais do espaço e do tempo” (FORTE, 1995, p. 226-227).

Para Bruno Forte, a Teologia da História deve permanecer “‘aberta’, construída não a partir do homem e da sua razão mais ou menos presunçosa e totalitária, mas a partir do Outro que visitou a história e – com o seu Advento – lhe mostrou, ao mesmo tempo, suas limitações e infinita dignidade” (FORTE, 1995, p. 30-31). Para o teólogo, as propostas de Agostinho e Joaquim de Fiore são particularmente importantes. Em Agostinho, a história é *historia salutis*, onde o *aión* é *kairós*, tempo da graça de Deus, plenamente revelada em Jesus Cristo:

A teologia da história, na visão de Agostinho, é decididamente teologia da história da salvação: a chegada súbita do *éschaton* para o tempo dos homens, a oferta gratuita e libertadora da graça que nos é dada mediante o Senhor Jesus, é a plenitude objetiva, o cumprimento decisivo, em relação ao qual devemos apenas apresentar a abertura subjetiva do coração, a decisão salvífica, a conversão que transforma a vida. (FORTE, 1995, p. 31).

Jesus Cristo, para Agostinho, é a plenitude escatológica dos tempos. “O lugar puro do Advento, a única verdadeira novidade debaixo do sol da história e, por isso mesmo, a norma e a medida última de acordo com a qual se deve confrontar tudo o que é penúltimo.” (FORTE, 1995, p. 31). Há aqui uma concentração cristológica, pois Cristo é o Senhor da existência pessoal e coletiva da humanidade.

Joaquim de Fiore, por sua vez, apresenta uma ampla reinterpretação trinitária do tempo, onde são valorizados tanto o *kairós*, o instante da graça, como também os seus pressupostos terrenos e suas consequências para a transformação dos processos históricos. “Instante” e “duração”, para Joaquim de Fiore, conjugam-se na redescoberta da pneumatologia e na visão trinitária global: “a Páscoa é e continua sendo o centro escatológico do tempo, mas justamente por isso sua luz atinge o início, a duração e a consumação, dando dignidade e significado ao ser das criaturas e à sua expressão no tempo histórico” (FORTE, 1995, p. 35).

Assim, é a revelação, isto é, a própria autocomunicação divina que fará com que a “teologia da história” reinterprete a Trindade como o seio inicial dos seres, descobrindo nas profundezas de Deus, que é o mistério do mundo, “a vocação primordial e o valor da criatura e, por conseguinte, o convite para que ela atue na história respeitando a glória divina refletida em todos os seres” (FORTE, 1995, p. 36). Interpretando, assim, a compreensão teológico-trinitária do tempo e da história, à luz da Páscoa, a consumação final que é dada como antecipação e promessa na ressurreição de Cristo.

### *A criação como auto-limitação de Deus*

Para que a criação possa existir, Deus “se retrai”, se limita e abre espaço para o outro de si mesmo. Bruno Forte compreende essa autolimitação como respeito do criador em relação à alteridade<sup>6</sup> da criatura: “Esta autolimitação não é senão o respeito que o criador tem para com a alteridade da criatura, para com o seu existir em liberdade diante da oferta da vida” (FORTE, 1995, p. 257-258).

Pode-se dizer que a quênose do amor eterno permite a existência do ser finito na liberdade e no amor. A Trindade abre espaço para a existência da criação, que é “outro” de si. O Pai é motivado por puro amor a executar o ato da criação, por isso autolimita-se para dar liberdade às suas criaturas. Ao mesmo tempo, a autolimitação do Pai é humilhação do Filho: amor cujo preço será pago na Cruz. “À humildade doador do Pai corresponde a humildade acolhedora do Filho: Deus se limita dando a vida e aceitando a morte” (FORTE, 1995, p. 258). Nesta perspectiva, o teólogo afirma que é compreensível o silêncio de Deus que aparece nos textos bíblicos. Os textos da Sagrada Escritura falam do Deus Vivo que se “retira” e o mundo acontece. Segundo o teólogo, a teoria cabalística do “zim-zum” compreende bem a retirada de Deus para que o mundo exista, embora a mesma não seja aceita pelo judaísmo ortodoxo, pois poderia sugerir uma “cessão” do espaço divino à criatura.

A fé trinitária pós-pascal, segundo Forte, pode oferecer a chave de compreensão da autolimitação divina, pois com a criação através do Verbo, o espaço “cedido” pelo Eterno é ocupado pelo Filho, que é Outra Presença divina. Assim, “o Pai abre ‘espaço’ ao Filho acolhedor, em cuja infinita receptividade é posta a condição eterna para a possibilidade de existência da criatura, como

<sup>6</sup> Para aprofundar o tema da alteridade no autor, ver FORTE, Bruno. *À escuta do Outro*. Filosofia e revelação. São Paulo: Paulinas, 2003. FORTE, Bruno. *Um pelo Outro: por uma ética da transcendência*. São Paulo: Paulinas, 2006. FORTE, Bruno. *Para onde vai o Cristianismo?* São Paulo: Loyola, 2003.

termo do amor divino e acolhimento do mesmo” (FORTE, 1995, p. 259). A criação inspirou a doutrina cabalística do “zim-zum” divino, segundo a qual Deus se contrai para fazer espaço para o mundo porque Ele deseja:

[...] criar o outro como sócio da aliança, o Eterno aceita se recolher num ato de soberana autolimitação a fim de que a criatura possa existir ‘fora dele’: o espaço de abandono de Deus torna-se o ambiente vital da autonomia do ser criado, a condição da sua liberdade de aceitação ou recusa do Criador e Senhor da história. Deus esconde a sua face para que o interlocutor da aliança não fique ofuscado pela sua luz: Deus se retrai para que a sua apresentação não queime como fogo a diferença existente entre o finito do mundo e o infinito de Deus. Sua humildade é a condição para a consistência do mundo: sua autodeterminação de ser o Criador está intimamente ligada a esta autolimitação livre que permite que a criatura exista. (FORTE, 1995, p. 258-259).

Ora, essa teoria poderia parecer uma exuberância infinita do Eterno, se entendida como um pretensão “para fora” do mesmo. Bruno Forte evidencia, entretanto, que para que o mundo exista, o divino não precisa ceder espaço a outro que não seja ele mesmo. O teólogo nos remete ao eterno dinamismo do amor humilde dos divinos Três: “graças ao qual cada um sai de si e se dá ao outro, perdendo-se para se reencontrar na comunhão com o outro” (FORTE, 1995, p. 260). Portanto, a humildade divina é o outro nome para a liberdade de si mesmo, aquele amor pleno com que cada Pessoa divina ama a outra e, assim, o Deus Tri-Uno, cria e conserva o mundo, mantendo a vida de toda a sua criação.

A quênose manifesta-se na criação em geral, pois ela é diferenciação do Eterno, do Transcendente; mas, ao mesmo tempo, identidade enquanto esplendor do Eterno, do Transcendente que transparece especialmente na pessoa humana, enquanto esta está na fronteira entre o Criador e sua criatura: “no entrecruzamento dessa identidade com essa diferenciação, como que uma quênose do esplendor e um esplendor da quênose e como que na fronteira entre a criação e o Criador, está a pessoa humana” (FORTE, 1995, p. 227).

Diante da rejeição da teoria do “zim-zum” por alguma parte do judaísmo, Bruno Forte afirma que: “É a fé trinitária da Páscoa que nos oferece nova possibilidade de compreensão da doutrina da autolimitação divina” (FORTE, 1995, p. 259). Entende-se que a relação em que ela se realiza não é simplesmente a que existe entre Deus e o mundo, mas é a própria relação amorosa intratrinitária, a relação do Pai e do Filho no Espírito Santo. A autodeterminação de ser do Criador está ligada à sua livre e amorosa autolimitação, permitindo a existência da criatura.



### *A quênose expressa na cruz*

Na Cruz, o Verbo, o Pai e o Espírito vivem o despojamento máximo por amor ao homem. O Filho se despoja, entregando-se, revelando como o Amor, na encarnação, assume todos os riscos, inclusive o mais doloroso: o da rejeição. O Pai vive a quênose como impotente entrega do Filho Amado, revelador privilegiado do Amor trinitário. O Espírito Santo vive a quênose como distanciamento e sofrimento supremos, abandono total do Amante e do Amado. Na Sexta-feira Santa, Deus, o Eterno Infinito, se entrega nas mãos da criatura, despojando-se de si mesmo. Bruno Forte sublinha que a quênose só é possível na história, se houver uma possível premissa da mesma no mistério insondável de Deus mesmo:

A quênose do Verbo no abandono supremo da sexta-feira ilumina a presença do Filho no ato criador como reflexos à primeira vista paradoxais: o amor para com a criatura, em virtude do qual o Filho eterno se despojou de si mesmo, humilhando-se até à morte e morte de cruz (cf. Fl 2,6ss), nos permite entrever sua premissa eterna no mistério insondável da humanidade divina, condição transcendente para a possibilidade do chamado à existência e da vida do mundo. (FORTE, 1995, p. 257)

A autolimitação de Deus-Trindade no ato criador está ligada à liberdade do homem, ou seja, ao risco da recusa que o homem pode opor ao amor infinito do seu Criador, como realmente se deu na Cruz. Assim, a autolimitação do Pai está ligada à entrega humilde do Filho. Este é o preço do amor divino: a entrega total até a morte na cruz, como sinal definitivo da rejeição da criatura ao amor do Criador.

Na misteriosa entrega da cruz que os Três Divinos vivem, pode ser entrevista a premissa da disponibilidade da eterna entrega do Filho ao Amor que, em obediência ao Pai, entra no mundo dos pecadores, dos sem-Deus, para anunciar ao homem o amor infinito de Deus. Esse é o mistério quenótico do amor divino que a disponibilidade do Filho, ao entregar-se à morte por amor à criatura, chamada à vida, revela. Na Cruz, “à humildade doadora do Pai corresponde a humildade acolhedora do Filho: Deus se limita, dando a vida e aceitando a morte” (FORTE, 1995, p. 258).

Nessa doação e acolhimento da entrega amorosa humilhada pela rejeição, o Espírito Santo – *vinculum caritatis* – une a aceitação amorosa do Pai e a entrega amorosa do Filho: “a autolimitação do Pai e a dolorosa entrega do Filho cumprem-se no vínculo do amor infinito de ambos, como separação que nasce da comunhão infinita e a revela com sinal oposto” (FORTE, 1995, p. 258).



O Espírito Santo se apresenta como a condição transcendente para a possibilidade de separação dolorosa da Sexta-Feira Santa entre o Pai e o Filho. Separação infinita que não elimina a comunhão. O Espírito Santo permite também a possibilidade da comunhão infinita entre Pai e Filho. Do mesmo modo, nas relações com a criação, o Espírito garante toda distinção entre Deus mesmo e mundo, sem que, por isso, o mundo esteja distanciado, separado de Deus; “mistério de amor humilde que acompanha o outro com fidelidade, mas o respeita em toda a dignidade e autonomia de sua alteridade” (FORTE, 1995, p. 258). O teólogo afirma que:

A decisão por Cristo é, ao mesmo tempo, opção pelo homem e pela natureza em que ele vive, a fim de que a glória de Deus resplandeça em toda a criação e em cada uma das suas criaturas. Semelhante “teologia da história” partirá do ato da revelação, lugar em que o Advento divino veio habitar no êxodo humano, e captará as profundezas trinitárias desse evento em que, através da Palavra, se revelou o Silêncio e se tornou possível o encontro do homem e da natureza com Deus no Espírito. (FORTE, 1995, p. 35).

Portanto, na teologia de Bruno Forte, “a criação se apresenta, ao mesmo tempo, como a ‘quênose’ e o ‘esplendor’ da Trindade, como forma da autocomunicação livre e gratuita de Deus na dialética de ocultamento e manifestação” (FORTE, 1995, p. 218), como será explicitado a seguir.

#### A CRIAÇÃO, ESPLendor DA TRINDADE

Se a criação é a quênose da Trindade, enquanto atividade *ad extra* de Deus que tem a ver com a finitude, com a contingência, com o tempo, o espaço, a matéria, ela é também o esplendor da Trindade, pois é a exteriorização do amor intratrinitário, apresentando-o como manifestação contínua do Infinito no finito.

Para Forte, o que teve início, na criação, com a livre e gratuita decisão do amor de Deus continua a ter existência, energia e vida dessa mesma fonte amorosa. Assim, o início é sempre novo e fecundo, pois se converte em morada. Sua reflexão apresenta o mundo em Deus porque seu início é dado pela ação livre e gratuita com que o Pai, mediante o Filho e em vista dele, chamou tudo à existência na força do Espírito Santo:

O mundo está em Deus: está nele porque seu início é posto pelo ato livre gratuito com que o Pai mediante o Filho e em vista dele o chamou a existir. Neste sentido, a criação é diálogo entre o Amante e o Amado. [...] Mais, o mundo está em Deus porque, ao criar no Espírito Santo, o Criador imprimiu a marca de si mesmo em todas as coisas de tal forma que, no mais profundo dos seres, o ser é marcado pelo dinamismo trinitário e, de algum modo, vive desse mesmo dinamismo que, por outro lado, o supera imensamente e o envolve. (FORTE, 1995, p. 218).

Deus supera a sua criação e a envolve, pois é na relação intradivina que se situa a raiz última do mistério do mundo, do “espaço” de alteridade que permite ao ser criado existir como diverso de Deus, permanecendo em Deus. A Trindade garante ao mundo a possibilidade de existir *em* Deus como *diverso* de Deus. Percebe-se, então, que um Deus rigidamente monoteísta, como o quer a tradição judaica ou a filosofia grega – “o Ser Único grego, põe o mundo diante de si e fora de si, de modo que, se o mundo for alguma coisa, é idêntico a ele (panteísmo) ou, se não for idêntico a ele, é nada (niilismo)” (FORTE, 1995, p. 218) – não respondem à questão da distinção e, portanto, da própria criação, em Deus.

Somente em virtude da “quênose” divina no ato criador é que Deus e mundo continuam a ser distintos: a criação tem sua consistência autônoma, tem a sua própria forma e beleza, expressas nas categorias de “terra” e “corporeidade”, mas também na dialética de “saúde” e “doença”. E “em virtude do ‘esplendor’, a glória da Trindade se irradia já neste mundo” (FORTE, 1995, p. 219), onde: “Deus será tudo em todos” (1 Cor 15, 28), como diz Paulo, já antecipando os novos céus e a nova terra.

A seguir, será tratado o tema da criação do caos e do nada. Sucessivamente, a criação será exposta como obra de toda a Santíssima Trindade e não apenas de um Deus solitário e distante. Para finalizar – em glória! – será abordado o tema do sábado, tão caro à tradição judaica, mas também importantíssimo para o cristianismo.

### *Creatio ex nihilo*

Também o cristianismo dos primeiros séculos integrou a fórmula condensada que compreende que Deus criou tudo do nada, em latim: *productio* ou *creatio ex nihilo*. Esta fórmula aparece nos textos dos símbolos ou fórmulas de fé da Igreja e é aceita através da história, enriquecendo-se de significados que encontram seu fundamento e origem no conjunto dos testemunhos bíblicos (2 Mc 7, 28 e Rm 4, 17, etc.). Bruno Forte lembra que:

Em primeiro lugar, a expressão *creatio ex nihilo*, referindo-se à criação, indica a ausência de qualquer pressuposto extrínseco ao ato criador: ela traz consigo a rejeição de qualquer dualismo que considere Deus necessitado ou constrangido a criar por princípio distinto dele e igual a ele, como também a rejeição de qualquer confusão monística que introduza no próprio Deus uma espécie de obrigação ou constrangimento, como se ele tivesse precisado criar o mundo por necessidade extrínseca. (FORTE, 1995, p. 245)

A fórmula *creatio ex nihilo*, portanto, é expressão da liberdade e da gratuidade absolutas do ato criador. Ato puro do Amor divino, motivado pela irradiação difusiva do bem, que é ele mesmo. A expressão *creatio ex nihilo* celebra a glória de Deus, reivindicando para ele a soberania absoluta sobre tudo.

Ao longo da história, diante de propostas que tentavam desviar a doutrina da criação do mundo, por Deus, a partir do nada, a Igreja continuou a afirmar que a Trindade, permanecendo Trindade, criou tudo do nada. Exemplos disso são: a profissão de fé de Inocêncio III no processo contra os valdenses em 1208 que afirma que Deus, “permanecendo Trindade, [...] do nada criou todas as coisas” (*qui in Trinitate permanens [...] de nihilo cuncta creavit* [DENZINGER 790]); o Concílio Lateranense IV, que se opõe a formas dualistas renascentes: “um único princípio do universo, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, espirituais e materiais, que com sua força onipotente desde o princípio do tempo criou do nada...” [DENZINGER 800]; o Concílio de Florença (1442) que se posiciona na mesma linha, contra os jacobitas; e o Concílio Vaticano I (1870), que retoma as palavras do Concílio Lateranense IV para combater as posições monistas da razão moderna.

#### *A criação: obra da Trindade*

Tudo vem do Pai, já afirmam os testemunhos bíblicos que se referem aos envios divinos que têm em Deus Pai sua origem eterna, sublinhando a iniciativa pura e principal da primeira Pessoa ao por o início. Os símbolos da Igreja sublinham essa verdade. O Credo Niceno-constantinopolitano traz: “Creio [cremos] em um só Deus, Pai onipotente, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis (*Credo ‘credimus’ in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium*). Com estas palavras se sublinha que o único princípio sem princípio de toda realidade, a origem, a fonte eterna e inexaurível de tudo o que existe é Deus, o Pai.

O Pai, sendo a fonte eterna unificadora que garante consistência e realidade a todos os seres vivos do universo criado, demonstra que o único motivo do seu agir é o amor: Deus, o Pai de Jesus Cristo, é amor (cf. 1 Jo 4, 8.16). O Pai “é puríssima gratuidade, *bonum diffusivum*, plenitude de caridade que transborda só pela alegria de amar, Origem silenciosa e fecunda” (FORTE, 1995, 250). Por isso, ao confessar o Pai como origem da criação, significa reconhecer que o único e ulterior motivo da existência do mundo é o amor. Significa também que por trás de tudo há algo do mistério eterno da gratuidade irradiante:

Reconhecer Deus Pai como último, radical e original mistério do mundo equivale [...] a confessar, na contingência de todas as coisas, não a fragilidade de um acontecer (acaso) sem fundamento, mas a consistência da pura graça, o vir a ser do amor, a irradiação da glória do único Deus como livre e não necessária comunicação de vida e amor. Paradoxalmente, o sem-razão das coisas, sua finitude e contingência, o eterno Silêncio que as origina e envolve nos revelam a suprema razão de ser delas, a beleza da caridade que as quis e pôs na existência, a gratuidade criadora que dá lugar ao início, Deus Pai, como pura e silenciosa Origem, ilumina a iniciativa do ato criador, oferecendo-o como libérrima decisão de amor. (FORTE, 1995, p. 250-251)

O ato da criação, por fim, encontra a sua plena consumação no Espírito Santo. O Espírito é, ao mesmo tempo, “a unidade e a paz do Amante com o Amado, o Amor personificado dado e recebido por ambos reciprocamente, seu Encontro divino e a abertura e fecundidade deste encontrar-se” (FORTE, 1995, p. 253), e é também o êxtase de Deus que se abre dadivosamente à criatura. A inserção da criação na vida divina, sua participação no eterno encontro do amor, graças ao qual tudo o que ela é está envolvido pelo mistério transcendente da caridade divina de onde provêm a sua existência, energia e vida é obra do Espírito Santo. Do mesmo modo que o Espírito é vínculo de união e de paz do Amante e do Amado, é o “nós” divino, também na criação o Espírito é o vínculo de comunhão “entre o Criador e as criaturas, a ligação indestrutível e eterna de todo ser criado com o Amor gerador que o chamou à existência, o Encontro personificado entre Deus e o mundo” (FORTE, 1995, p. 254). No Espírito se consolida a efetiva autonomia e liberdade da criatura.

### *O sábado da criação*

Gênesis 1 apresenta o relato da criação segundo a tradição Sacerdotal (P: *Priestercodex*, séc. VI-V a.C.). Tanto Gênesis 1 – que apresenta o relato da criação em seis dias seguida do descanso no sétimo –, quanto Gênesis 2, 4b-24 – pertencente à tradição Javista (J: séc. X-IX), que apresenta a criação de Adão e a seguir a de Eva, tirada do costado de Adão –, constituem relatos etiológicos, presentes também, de forma semelhante, nas tradições de outros povos.

Gênesis 1 apresenta uma singularidade: Deus trabalha e, após seis dias de trabalho, no sétimo, o Criador descansa. A criação da luz antecede tudo para que seja garantida a distribuição cronológica das obras. Bruno Forte sublinha o fato de o judaísmo ser a religião do tempo, buscando a santificação do mesmo. A palavra *qadosh*, usada em Gênesis 1 no fim da criação, expressa o caráter de santidade do tempo. Assim, “os seis dias tendem para o sétimo: o fim de todas

as obras e de toda atividade com elas relacionada é o repouso de Deus na criação e o da criação em Deus, no dia do sábado” (FORTE, 1995, p. 227).

Bruno Forte observa que, embora o tempo histórico seja celebrado com dignidade, nesse contexto é indicada também sua relatividade, seu caráter necessariamente provisório. O sábado da criação significa tanto a destinação final da criação a Deus, onde sobressai a soberana transcendência divina em relação à criatura, quanto o aspecto inacabado do tempo. De um lado, aparece a sua referência constitutiva e, ao mesmo tempo, necessária ao eterno. De outro lado, a exigência de que as relações estabelecidas na história, no tempo, tem a possibilidade de se concretizar na eternidade, no “sábado”, onde tudo e todos, natureza e homens, para sempre, estarão reconciliados em Deus.

O fim dos dias coincide com o repouso sabático do Protagonista divino do início, que apresenta a maravilhosa novidade onde a criatura está associada ao Criador na festa do último dia. A repetição, no relato de Gênesis 1: “E Deus viu que era bom”, significa que cada obra está perfeitamente adaptada ao seu fim, de acordo com o seu sentido. O fato de todas as obras serem boas faz com que elas estejam prontas para o encontro com o Criador na festa do sétimo dia. Aparece aqui a referência indiscutível à bondade e à beleza das criaturas. O termo hebraico *tov (tob)* considera os dois significados. A bondade e a beleza das criaturas consiste em:

[...] estarem elas abertas para Deus, totalmente ligadas a ele, feitas para encontrá-lo e entrar no seu repouso. Assim como a história do mundo, também a da humanidade tem diante de si meta de beleza e, por isso mesmo, significado mais forte do que qualquer queda ou falência possível. O sétimo dia nos revela o sentido profundo da bondade da criação e faz com que o tempo seja cheio de dignidade e de promessa, pois não-lo mostra desembocando finalmente no dia do repouso de Deus e de toda a criação nele. (FORTE, 1995, p. 228).

Para a cultura semita, que privilegia a concretude, que pensa por meio de imagens, o caos representa o nada, de onde a livre e amorosa vontade divina chama as criaturas à existência. Há uma desmitificação do sol e da lua, assim como de outros astros considerados deuses pelos povos com quem os judeus tinham contato. Em Gênesis 1 todos os astros do firmamento, inclusive o sol e a lua, são obras de Deus, portanto, participantes da mesma condição finita das outras criaturas. Assim, a fé bíblica, inserida na categoria da aliança, mostra certo “desencantamento” com o mundo, que se traduz mediante um relacionamento articulado do universo das criaturas. A mais alta e verdadeira relação deve ser com o único Criador e Senhor do céu e da terra. No plano ético,

este relacionamento obriga o homem a prestar contas ao Deus Vivo do modo com que se relaciona com a natureza, confiada aos seus cuidados pelo Eterno.

A seguir, a reflexão apresentará a criação do homem no contexto da criação do mundo, por toda a Santíssima Trindade e para Ela destinada.

## A CRIAÇÃO DO HOMEM

A tradição judaica apresentada nas Sagradas Escrituras entende o ato criador de Deus na perspectiva da aliança. A partir da experiência das maravilhas do Senhor operadas na história da salvação, Israel aprofunda a sua fé naquele que é a força e a defesa do seu povo. Isso leva esse Deus de Israel a ser compreendido como o Deus do universo, o Único Deus a quem todos devem obediência. A criação é percebida, desse modo, no amplo horizonte soteriológico: o Salvador cria e faz viver o mundo para realizar a obra da salvação. Por outro lado, afirma Bruno Forte:

Se o elemento salvífico traz nova luz à criação, é esta que, por sua vez, é apresentada como o lugar acolhedor das obras maravilhosas de Deus: a aliança é o fundamento intrínseco da criação, da mesma forma como a criação é o fundamento extrínseco da aliança. (FORTE, 1995, p. 215)

Segundo a fé apresentada nos relatos bíblicos, a perspectiva e o sentido da criação é a história da aliança de Deus com os homens. Essa aliança, para o cristianismo, tem em Jesus Cristo seu início, seu centro e seu fim. Portanto, é a história desta aliança o objetivo final da criação e a própria criação é o início desta história.

Na perspectiva cristã, o homem é feito à imagem e semelhança de Deus-Trindade e chamado a estabelecer um pacto de aliança com o Senhor que o trouxe à vida somente por seu gratuito amor. Feito por amor, o homem é feito na liberdade – dom gratuito do Eterno que quer o homem livre para assumir o pacto que lhe é proposto. Assim, o Criador aceita correr o risco da rejeição, por isso Bruno Forte apresenta o ser humano como “quênose” e, ao mesmo tempo, como o “esplendor” da Trindade. É o que será explicitado a seguir.

### *Homem: “imagem e semelhança” de Deus – Trindade*

O relato da criação em Gênesis 1 apresenta o homem feito à imagem e semelhança de Deus, características que o possibilitam assumir a sua parte na aliança, livre e conscientemente. Bruno Forte sublinha que, embora em

solidariedade com toda a criação, uma vez que o homem faz parte integrante dela, ele é “distinto do Criador, criatura entre as criaturas – é o interlocutor do Deus vivo, a criatura do relacionamento por excelência, feita para a reciprocidade...” (FORTE, 1995, p. 229).

O homem, criado livre por Deus, à sua imagem e semelhança, é chamado a uma aliança com o Eterno. Entretanto, por causa da liberdade, o homem pode opor-se ao Criador, e é isto que está no centro da narrativa javista da criação, ligada ao relato da queda. Destaca-se no contexto de Gênesis 2-3 a atenção dada ao homem como ser de relações: o relacionamento com seu Criador, com as outras criaturas de Deus, com o outro – “osso dos seus ossos” – seu vínculo à terra da qual foi tirado, da qual vive – com o resultado do seu trabalho – e para a qual retornará.

O homem é sujeito de relações e, portanto, protagonista de seus relacionamentos vitais onde a aceitação ou a recusa ao outro, tocarão profundamente sua vida. A existência carente de relacionamentos harmônicos com outros seres humanos, com a criação, sem laços com uma comunidade é alienante e indigna do ser humano. Para Forte, “somente o homem que sabe relacionar-se com a criação com diligência e responsabilidade, que vive o trabalho em todas as suas formas possíveis como expressão essencial da sua identidade” (FORTE, 1995, p. 231), que assume relações justas e de cuidado com os animais e a natureza e, especialmente, “que se encontra com o outro ser humano, na reciprocidade fomentada pela consciência e liberdade, é que é verdadeiramente ele mesmo perante Deus e perante o mundo” (FORTE, 1995, p. 231).

Na narrativa sacerdotal, o homem se enquadra na categoria de criação absoluta de Deus. Ela não está interessada no modo em que o homem foi criado, mas respeita esse mistério e situa a criatura humana em uma estreitíssima rede de solidariedade com as outras criaturas. Respeitando e mantendo a alteridade entre Deus e o homem, a preocupação dessa narração é evidenciar que o ser humano, desde sua origem, é chamado para ser o sócio de Deus na aliança: “façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (1,26).

Essa visão apresenta a concepção do homem como “pessoa”. Bruno Forte não se detém nas discussões das definições de pessoa, embora não as ignore. Sustenta que, no decorrer dos séculos, houve uma mudança progressiva no significado do termo, e, nesse processo, a tradição cristã desempenhou um papel fundamental:



Será o desenvolvimento da reflexão de fé a aproximar-se a uma compreensão mais precisa do conceito de pessoa, partindo do dado dogmaticamente definido: não é, portanto, simplesmente a eventual etimologia do termo que esclarece a ideia, mas é a ideia veiculada pela fórmula de fé a iluminar a terminologia. Observar como *πρόσωπον* ou pessoa fossem termos de origem teatral, aptos para indicar “o que olha para”, “o que ressoa” e por isso a “máscara” e o “personagem” do ator, continua a ser uma ilustração genérica, que não mostra a riqueza do conceito de pessoa. (FORTE, 1993, p. 72)<sup>7</sup>.

Para o teólogo, a definição de pessoa não está somente no “registro do ser em si e para si, mas também necessariamente sob o de ser co-relata a outros: o *esse-in* e o *esse-ad* encontram-se nela, até coincidir ontologicamente, como acontece na Trindade, onde as relações se fundem em uma única subsistência” (FORTE, 1993, p. 74). Assim, fica estabelecida a coincidência, salvando-se a reserva escatológica, entre pessoa humana e pessoa na Trindade. O espírito dualista grego está definitivamente superado na ideia de subsistência relacional:

[...] se o *esse-in*, a subsistência, une o Uno e o múltiplo na pessoa, o *esse-ad* especifica de modo substancialmente diferente o ser pessoal criado e o ser pessoal eterno. Em Deus é a relação que subsiste no único ser, de modo que a relação dos Três é uma comunhão ontológica, que vem da mútua e total inabituação: eles são Um. (FORTE, 1993, p. 74-75).

Aquilo que na Trindade é característica ontológica, no homem apresentar-se-á como caminho, processo de realização, dependente da sua participação, das suas opções, do seu esforço: “na pessoa humana é a subsistência individual que se abre ao relacionamento com outros e com o Outro, sem nunca perder a própria singularidade” (FORTE, 1993, p. 74-75). A liberdade, vivida como autodoação amorosa, levará o ser humano a ser sempre mais “imagem e semelhança” do Deus Trindade.

Bruno Forte soma à sua teologia a rica contribuição do personalismo cristão que “assume e organiza em uma visão de conjunto [...] o dúplice dado relativo à ideia de pessoa, amadurecido sob os termos de subsistência e de relação” (FORTE, 1993, p. 75). Essa definição diz que a pessoa é *si mesma* enquanto é relação com o outro, abertura amorosa que dá e que acolhe na mais plena liberdade, sendo sujeito da sua história.

A partir deste dinamismo pode-se falar de dimensão ética: em que a responsabilidade para com o outro é um requisito primário e natural. Neste sentido, “o *ser para o outro* da pessoa exprime a sua constitutiva abertura ao

<sup>7</sup> Esta obra, bastante interessante para o estudioso da teologia de Bruno Forte, ainda não foi publicada em português. A tradução do italiano é nossa para todos os trechos.

que é outro de si e ao dinamismo decisivo de êxodo e de autotranscendência em que se constitui a vida pessoal” (FORTE, 1993, p. 78). Nesse movimento de saída de si em direção ao outro, o homem encontra o Outro. Tema que será tratado a seguir.

### *O homem, criado para a aliança com o Criador*

A experiência do Senhor que salva o seu povo levou Israel a aprofundar a fé, compreendendo o Deus salvador como aquele que cria o universo e a quem todas as criaturas devem obedecer. A criação é o lugar acolhedor das obras maravilhosas de Deus. Aliança e criação estão intimamente ligadas.

Desde o início o homem está destinado à possibilidade da livre aceitação da aliança com o seu Deus. Ele pode aceitar ou rejeitar a proposta do Criador. Deus arrisca, apostando tudo no amor. O homem é o outro protagonista da aliança, o único interlocutor possível, a alteridade capaz de viver um relacionamento e, por isso, capaz de aceitar ou rejeitar. O homem – com suas reservas de interioridade – apresenta-se como a exterioridade do mundo criado em relação a Deus e, portanto, com capacidade, embora limitada, de ser acolhida e estabelecer comunhão com o Criador.

Nessa linha, Forte compreende a bênção que Deus dispensa ao homem e à mulher, dada para uma dupla tarefa: serem fecundos e dominarem a terra (v. 28). Ela é energia para a procriação e difusão da vida. Isto liga o homem ao mundo animal, estabelecendo laços de solidariedade e comunhão vital. O “domínio” da terra é uma tarefa de suma responsabilidade que faz do homem o mediador da bênção de Deus para todas as criaturas. Ele é o custódio, o responsável pela conservação, crescimento e bem-estar do mundo a ele confiado.

A aliança de Deus com o homem se amplia para o universo inteiro. O papel do protagonista humano deveria ser um sinal da bênção de Deus para toda a criação. Isto é evidenciado também no relato de Noé e o dilúvio que, no conjunto do relato da criação, nos mostra a fidelidade de Deus na promessa de conservação da vida como expressão histórica da sua generosidade, onde resplandece o amor divino e sua fidelidade eterna:

Sob esta luz, o homem e o cosmo constituem parte, mais uma vez, do único desígnio de aliança: o arco-íris é – nas próprias palavras do Senhor a Noé – “o sinal da aliança que estabeleço entre mim e toda carne que existe sobre a terra” (Gn 9, 17), a aliança que instituo entre mim e vós e todos os seres vivos que estão convosco, para todas as gerações futuras” (Gn 9, 12). Embora tenha recebido dignidade e responsabilidade particulares, o homem está perante Deus como solidário com toda a criação, chamado que é a realizar o espírito da aliança em seu relacionamento com o Criador bem como no relacionamento com os outros homens e o universo inteiro. (FORTE, 1995, p. 216).

Ainda sob a luz da aliança, os três primeiros capítulos de Gênesis não devem ser lidos isoladamente. Eles formam um conjunto com os capítulos seguintes da linhagem

de *há-Adam* (“o homem”: Gn 1-11). No entretecer das diversas narrativas e genealogias o ser humano é visto em sua relação com Deus, com os outros e com a natureza. A responsabilidade do homem para com o Criador está intimamente ligada à sua responsabilidade pelas criaturas, pela comunidade humana e pela “casa” que é o mundo.

Somente a interpretação trinitária do antropocentrismo bíblico pode colocar o homem no seu verdadeiro lugar, não negando a sua importância, mas caracterizando esse antropocentrismo como possibilidade de relacionamento. Considerando-se a dimensão relacional, o homem não deveria ser um déspota, mas o guardião e amigo. Para isso ele foi posto na criação: para que seu relacionamento com o mundo seja de comunhão e não de dominação. Bruno Forte reflete que “em analogia com a vida de relações da Trindade, o homem foi feito para amar e só se realizará [sic] se estabelecer com os outros seres humanos e com todas as criaturas relacionamento de amor proporcional a cada uma delas” (FORTE, 1995, p. 219).

A partir do Novo Testamento é possível um caminho de superação de uma concepção bipolar que tende entre a presença e a atuação de Deus no mundo e a presença e ação do homem. Segundo Bruno Forte, “a revelação do mistério trinitário não somente aprofunda e traz inovações para a nossa visão de Deus, mas altera também profundamente o nosso modo de conceber o homem e seu relacionamento com a natureza” (FORTE, 1995, p. 217), com os outros homens e com o próprio Criador.

### *O ser humano: “quênose” e “esplendor” da Trindade*

O homem é “criatura capaz de santificar o espaço atacando-o de dentro da dimensão do tempo e, ao mesmo tempo, corporeidade em condições de dar espessura e concretização à interioridade da criação” (FORTE, 1995, p. 268). E nesse jogo de interioridade e exterioridade em relação ao Criador, o ser humano se mostra a criatura mais realizada de toda a criação.

O homem é, então, senhor do espaço e protagonista do tempo. Ele é corporeidade que revela ou oculta as profundezas da alma. Ele é, também, espírito que se expressa, está unido ao corpo e com ele se comunica. O corpo humano não é a prisão da alma mas é ela própria em ato comunicativo, na sua revelação exuberante, é o espaço habitado pelo tempo, a exterioridade que transmite a iniciativa da interioridade:

Quênose do esplendor divino, enquanto exterioridade que evidencia a alteridade e autonomia diante do Criador, do sujeito das decisões espirituais, a corporeidade do homem é inseparavelmente esplendor da quênose, forma em que “toma corpo” a interioridade, espaço em que se irradiam a dimensão do tempo como eco da eternidade. (FORTE, 1995, p. 268-269).

A exuberância do Pai tanto na vida eterna quanto no ato da criação é refletida no ser humano na sua capacidade de começar a amar por meio de uma decisão consciente e

livre. O homem pode fazer escolhas gratuitas, motivadas somente por sua vontade e pela sua inteligência. Tal exuberância do ser humano é expressão tanto da exterioridade do espaço como da interioridade do tempo. Bruno Forte afirma que toda decisão livre e consciente “é, antes de tudo, evento do espírito, tomada de posição no acontecer, graças à qual o presente, carregado com o seu próprio passado, se abre criativamente para o futuro” (FORTE, 1995, p. 268). Ora, somente rompendo, a partir de dentro, a exterioridade, a decisão livre e consciente pode ser expressa, ser comunicada na história, agindo na corporeidade, transparecendo na mesma.

Gesto e palavra, e de modo especial, o rosto, são a evocação da alma tanto como exuberância secreta do mundo interior da pessoa quanto como lugar da sua comunicação. Então, contrariamente à concepção dualista platônica, o corpo não é a prisão da alma, ele é a própria alma na sua exuberante revelação, ele “é o espaço habitado pelo tempo, a exterioridade que veicula a iniciativa da interioridade” (FORTE, 1995, p. 268). Forte compreende que a corporeidade do homem – como sujeito de decisões espirituais – é ao mesmo tempo esplendor da quênose e quênose do esplendor divino, pois é exterioridade que evidencia a sua alteridade e a sua autonomia diante do Criador. Então, qualquer gesto, um sorriso, um pedaço de pão, água, qualquer coisa ou gesto que alivie a dor e o sofrimento do próximo, abre caminho para a eternidade (cf. Mt 10, 42): “no simples gesto de oferta – cheia de toda a riqueza do espaço e, ao mesmo tempo, evento do tempo vivido pelo coração – pode revelar-se na criatura humana a imagem divina do Pai amoroso” (FORTE, 1995, p. 269).

O homem, criatura à imagem e semelhança de Deus Trindade, é reflexo da acolhida do Filho, que “aceita a dádiva do ato criador: o homem é capaz de receber amor com gratidão, deixar-se conquistar e modificar pelo outro, ser ele próprio habitáculo da dádiva, sem por isso perder sua própria identidade” (FORTE, 1995, p. 269). A pessoa humana é constituída de individualidade, singularidade e também de sua capacidade de se tornar tudo para todos, que lhe possibilita hospedar a diversidade no conhecimento e no amor, acolher e respeitar a alteridade sem perder a própria identidade.

Tal receptividade se realiza na combinação de espaço e de tempo, da exterioridade acolhedora, sinal e instrumento da acolhida interior e da interioridade que anima a linguagem corporal da receptividade. O homem se relaciona, acolhendo o outro com a sua corporeidade:

Somente se o outro for recebido como outro, com todo o fardo pesado da sua alteridade, da qual forma parte inseparável a diversidade espacial e corporal, sua identidade será respeitada e mantida a diferença, também no vínculo estabelecido pelo encontro no conhecimento e no amor. O acolhimento do coração é inseparável do acolhimento com o gesto, da comunicação exterior, visível e corporal da hospitalidade decidida no tempo pela alma: o olhar revela a visão interior que acolhe ou rejeita; o rosto deixa transparecer o espírito que se abre ou se fecha à chegada do outro; o corpo demonstra o acontecimento da gratidão ou da autoafirmação inospitaleira. (FORTE, 1995, p. 269).

A receptividade do ser humano une o esplendor à quênose do Filho, exatamente como se manifestam na criação. O homem é “o esplendor, enquanto essa obra irradia no tempo o reflexo do acolhimento eterno do amor, graças ao qual tudo foi criado” (FORTE, 1995, p. 270). E é também “a quênose, enquanto este evento pessoal da gratidão é significado pela pobreza e determinação de ato, marcado pelas coordenadas do espaço e pela finitude da corporeidade” (FORTE, 1995, p. 270). Enquanto quênose do esplendor e esplendor da quênose, a receptividade é corporeidade expressa na gratidão do coração e interioridade que reveste e qualifica o acolhimento. A receptividade, segundo Bruno Forte, “é espaço habitado pelo tempo do consentimento e, também, tempo expresso na concretização da palavra e do rosto, capacidade de se deixar abraçar e habitar pelo outro nas dimensões da exterioridade e do mundo interior” (FORTE, 1995, p. 270).

O homem é também imagem do Espírito Santo. Iniciativa e acolhimento se unem na “reciprocidade das consciências, na capacidade que a pessoa humana possui de ser, ao mesmo tempo, sujeito e termo das relações de conhecimento e do amor” (FORTE, 1995, p. 270). O homem é capaz de estabelecer vínculos de comunhão, de abrir-se à novidade e às surpresas do outro e do advir do tempo e do espaço, da história. O homem foi constitutivamente feito para amar, desde sempre chamado a se autodestinar ao Outro, a fim de se realizar; esta é a marca do Espírito.

A capacidade de estabelecer vínculos profundos de reciprocidade e solidariedade com os outros é parte constitutiva da imagem de Deus, gravada pelo Espírito no homem. Também esta forma da imagem divina, a reciprocidade, se realiza no entrelaçamento de interioridade e exterioridade, características da pessoa humana:

[...] esta forma da imagem divina se realiza no jogo da interioridade com a exterioridade, característica da pessoa humana: a interioridade da pessoa se comunica com o outro, investindo de dentro a exterioridade do espaço, enquanto, por outro lado, é graças à sua exterioridade que a consciência do outro está em condições de atingir, na reciprocidade, a nossa própria. Não existe encontro interpessoal que não se estabeleça mediante a corporeidade, transformando de dentro o espaço, numa dimensão do tempo, veículo da reciprocidade das consciências. (FORTE, 1995, p. 271)

Portanto, a exterioridade é fundamental para a expressão da profundidade da consciência pessoal, ao mesmo tempo em que a interioridade dá à exterioridade o peso que a consciência lhe outorga. Na reciprocidade amorosa ambos são fundamentais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, tratamos da criação como manifestação histórica do esplendor da Trindade, do Deus da revelação, que, por amor, se limitou no tempo, no espaço, que não hesitou em assumir a contingência humana com sua cultura e linguagem. Deus arriscou-se a se revelar, velando-se na opacidade das linguagens e dos acontecimentos históricos. A tudo isso Bruno Forte chama de quênose.

A criação, como vimos, é quênose da Trindade, mas é, ao mesmo tempo, o seu esplendor, pois exterioriza, de certo modo, a intimidade dos Divinos Três que são Um no amor. Do nada, o Deus Tri-Uno cria tudo e destina a criação toda, especialmente o homem – feito à sua imagem e semelhança – ao descanso sabático, à vida com Ele.

De toda a criação, o homem, feito à imagem e semelhança de Deus-Trindade, é o *partner* por excelência do pacto da aliança. Aqui Bruno Forte estabelece as relações entre o homem e a Santíssima Trindade, explicitando esplendor e quênose no que tange a cada uma das Pessoas divinas em relação ao ser humano.

A pessoa humana, feita à imagem e semelhança da Trindade como iniciativa amorosa, aceitação do amor e reciprocidade amorosa, vive plenamente sua pertença à exterioridade do espaço e à interioridade do tempo na unidade do seu ser. Neste sentido, o teólogo entende que o homem é uma criatura de fronteira: autonomia do seu Criador, graças à visibilidade da sua exterioridade corpórea e possibilidade de adesão e comunhão com Deus, com os outros e com a natureza, graças à sua interioridade, que se exterioriza na corporeidade.

O tema abre perspectivas para novas reflexões em vários níveis. Futuramente outros artigos continuarão a divulgar o resultado desta pesquisa.

## REFERÊNCIAS

DENZINGER, Heinrich. *Enchiridion Symbolorum*. Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral. Edição com a contribuição de HÜNEMANN, Peter. São Paulo: Paulinas Loyola, 2007.

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

\_\_\_\_\_. **A Essência do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

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

\_\_\_\_\_. **À escuta do Outro**: filosofia e revelação. São Paulo: Paulinas. 2003.

\_\_\_\_\_. **Teologia da História**: ensaio sobre a Revelação, o início e a Consumação. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **L'Eternità nel Tempo**: saggio di antropologia e etica sacramentale. Milano: Paoline, 1993. [Traduções feitas pela autora do artigo].

\_\_\_\_\_. **A Trindade como História**: ensaio sobre o Deus Cristão. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRANCISCO, Wagner De Cerqueria E. **Big Bang**: a teoria do Big Bang. Brasil Escola. Disponível em: <<http://brasilecola.uol.com.br/geografia/big-bang.htm>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

PIO XII. Carta Encíclica ***Humani Generis***. Vaticano, 12 de agosto de 1950.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulinas, 1989.

*Recebido em 09/06/2016*  
*Aprovado em 10/08/2016*