

O Deus crucificado e a dimensão política do estético¹

José Pedro Angélico

«O carácter religioso da experiência humana tem a ver com a forma de experimentar: o nível de profundidade, a intensidade, a esfera, o contexto vital, a tensão existencial, o impacto ético».²

A experiência religiosa, bem como a estética, tem a ver – ignorei a redundância – com o experimentar. Ora, a experiência – perdoai-me a afirmação do óbvio – encontra-se nos antípodas da não-experiência. Afunilando como quem tenta explicar-se, poder-se-ia dizer que a experiência vai de mãos dadas com a diferença e a não-experiência com a indiferença. Explico-me: ao experimentar o que está fora de nós, damos-nos conta da nossa diferença por relação a um sujeito (ou a um objecto); por outro lado, se tal experiência se não opera, somos-lhe, ao sujeito (ou ao objecto), indiferentes. Portanto, ser diferente ou indiferente a uma determinada realidade depende da sua experiência. Repito, por isso, os critérios enumerados por H.-E. Mertens, na citação inicial: nível de profundidade, grau de intensidade, contexto vital, tensão existencial e impacto ético. Por isso, ao experimentar uma determinada realidade, o ser humano somente se

¹ Reflexão partilhada, na Junta de Freguesia de Espinho, no âmbito das actividades desenvolvidas no mês de Outubro de 2010 – *Cristo na Cidade* –, promovidas pela Diocese do Porto.

² MERTENS, Herman-Emiel, “*Su verdadero nombre es Belleza: experiencia estética y fe cristiana*”, in *Selecciones de Teología* 142 (1997), 84.

pode configurar integralmente ao experimentado. Assim, a experiência define a forma como a partir dela o ser humano se relaciona com o real. Se o belo lhe causa prazer, inaugura-se uma relação de diferença agradável. Se o feio lhe causa desprazer, instaura-se uma relação de diferença desagradável. Mas se não há experiência de todo, a única possibilidade é a da indiferença.

Mutatis mutandis, ao nível do religioso, a experiência conduz também à diferença relacional. Se é a de um Deus bom e amigável, instaura-se uma relação de confiança e intimidade; se, por outro lado, é a de um Deus mau e vingativo, a tendência é a da negação ou militância que não pode senão terminar, pelo menos parcialmente, na afirmação da sua morte – aquilo a que já no século XX se chamou de *sexta-feira santa especulativa*. Se não há experiência, o resultado é a indiferença teológica (ou religiosa).

O estético, o religioso e a convergência humana da Incarnação

Falar da relação entre o estético, o religioso e o núcleo axial do *corpus* doutrinal cristão, que é a Incarnação, implica necessariamente um momento prévio: a clarificação do que por tais elementos em processo de articulação se entende. Correndo, porém, o risco de uma definição pouco profunda, genérica e assistemática, de cada um procuraremos a mais básica das definições.

Em primeiro lugar, o *estético*. Remetendo-nos, no Dicionário da Língua Portuguesa³, o adjectivo *estético* para a *estética*, tal é a definição apresentada:

«**estética** *s.f.* filosofia da arte; ciência cujo objectivo é o juízo de apreciação concernente à distinção entre o belo e o feio; FILOSOFIA ~ **transcendental** em Kant, filósofo alemão (1724-1804): estudo das formas a priori da sensibilidade, isto é, o tempo e o espaço (Do gr. *Aisthètikê*, «sensitivo»)».

Por seu turno, o Dicionário Grego-Português⁴ apresentará o seguinte, relativamente à palavra *aisthètikê* (ós/ê/on): «que possui a faculdade de sentir; perceptível; relativo à sensação». Está claro que a estética tem que ver com a percepção, com os sentidos e, portanto, com a experiência. Ora, a mais básica das experiências estéticas pode nascer de dois impulsos, inclinações ou faculdades: a emoção e o entendimento. Não defendo que a experiência estética esteja em relação de exclusividade com o prazer; pode, com efeito, acontecer também com o desprazer. Existe um momento, consciente ou não, da experiência que tende para o juízo ético, ou pelo menos valorativo. Ora é precisamente nessa passagem que, na mesma e única experiência que se dá do estético para

³ *Dicionário da Língua Portuguesa*, Porto: Porto Editora, 1998. [8ª edição]

⁴ *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, Braga: Livraria A. I., 1990. [8ª edição]

o ético, se situa o nó da questão: se é agradável, é bom ou até muito bom; se é desagradável, é mau ou até mesmo péssimo.

Sabemos que «se o principal valor da arte residisse no prazer que deve ser derivado dela, ou em ser uma ocasião para juízos de beleza, a arte não poderia receber a alta estima que normalmente lhe atribuímos»⁵. Portanto, o valor da arte, que a experiência estética revela, não depende tanto da afinação pelo diapasão do belo, mas sim da significatividade experiencial do percebido pelos sentidos. Assim, o padrão helénico da *χαλοχαγαθία*, formulado pela idiomática e antiga expressão do *χαλός χαγαθός* (belo e bom), não mais se pode tomar como sinónimo de *αισθητικης*.

Estética diz, portanto, respeito à percepção dos sentidos e não tanto à valoração do impacto da experiência. Nesse sentido, estética há-de ser sempre, principalmente em sentido kantiano, a percepção da sensibilidade experiencial em espaço e tempo. Por isso, a experiência estética há-de ser sempre agradável ou desagradável sem que respectivamente lhe corresponda um juízo de bom ou mau. Uma experiência estética desagradável pode ser valorada como eticamente boa e vice-versa.

Em segundo lugar, o religioso⁶. Também ele é experiencial. Vai já lá mais de um século desde a publicação de Rudolf Otto, *Das Heilige*⁷, na qual ficou bem claro toda gramática corpórea da experiência que o ser humano pode fazer do *Santo*. Mas tal como a experiência estética, também a religiosa é sempre muito difícil de descrever:

«O Belo não tem existência física», dizia Benedetto Croce. O mesmo é dizer que o objecto não conta: só importa o sujeito. Se não se pode conhecer a arte por métodos objectivos, onde se poderá encontrar a sensibilidade estética?»⁸.

Entre o artista e aquele que contempla a obra da arte há uma sintonia de papéis: «aquele que a contempla recria a obra a seu modo e aquele que a cria contempla-a antes de lhe dar forma»⁹. Deste modo, contemplação, criação e interpretação confluem numa experiência estética – do Belo – que acontece tanto para quem a contempla como para quem a cria. Para alguns teóricos, a atitude estética pode acontecer simultaneamente a dois níveis: intelectual (contemplação) e afectivo (sentido artístico)¹⁰. O interessante está no facto de que ambos os níveis concorrem para o mesmo ponto, que se manifesta sob

⁵ GRAHAM, Gordon, *Filosofia das Artes. Introdução à Estética*, Lisboa: Edições 70, 2001, p. 40.

⁶ Cf. STOKER, Wessel, "God, Master of Arts. On the Relation between Art and Religion", in *Ars Disputandi* 7 (2007): <http://www.ArsDisputandi.org> [consultado a 16 de Março de 2008].

⁷ Cf. OTTO, Rudolf, *O Sagrado*, Lisboa: Edições 70, 1992.

⁸ HUISMAN, Denis, *A Estética*, Lisboa: Edições 70, 2005, p. 83.

⁹ *Ibidem*, p. 83.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 85.

as formas de alegria, paixão (*pathos* – no sentido da tragédia grega) e o êxtase, enquanto cume.¹¹

Por fim, o Cristianismo. A vida de Jesus de Nazaré, o Verbo de Deus Incarnado, diz à vida do homem concreto um sentido para a sua existência – ser chamado à Comunhão e ao Amor. Na verdade, é isto que constitui o Reino de Deus que, *ainda não* consumado aqui, se encontra *já* em crescimento. E esta é uma realidade próxima e tópica; não utópica. De facto, podemos dizer com Leonardo Boff:

«O Cristianismo dá um passo além das religiões e anuncia que o sentido (Logos) não ficou di-fuso e pro-fuso nas coisas, apregoa que absoluto Futuro, Deus, se aproximou da nossa existência e morou na carne humana, quente e mortal, e se chamou Jesus Cristo».¹²

Pela Encarnação do Verbo, acreditamos tudo ter sido transfigurado. Toda a realidade é, para o Cristianismo, ponte para a eternidade. Por isso, fala-nos João Duque da «assunção da arte como ruptura da continuidade do tempo»¹³. Desde aí se pode também dizer: «o fenómeno artístico abre-nos a possibilidade de pensar e articular a irrupção da eternidade no tempo»¹⁴, isto é, a arte, enquanto criadora de ruptura na ordem cronológica do real, permite-nos a experiência da arte como fenómeno (o aparecer do ser) da *entrada pessoal do Eterno nos limites do tempo*¹⁵.

O Deus Crucificado e o (est)ético

A existência humana é um lugar de criatividade e transparência. Ora, desta criatividade brota uma Beleza. Contudo, há uma fealdade que esbate o brilho da beleza, repugna ao prazer e angustia quem a contempla: a morte, o sofrimento e o mal. Desconcertante é, por isso, o dilema de Epicuro:

«Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não o quer tirar; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é o Deus bom e, ademais, é impotente; se pode e quer – e isto é o mais certo – de onde, então, vem o mal real e porque não o elimina?»¹⁶

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 96.

¹² BOFF, Leonardo, *Vida para além da morte*, Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 22.

¹³ DUQUE, João, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa: Livraria Alcala, 2003, p. 241.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 241-242.

¹⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris: Éditions du Cerf, 1964, p. 68.

¹⁶ *Apud* TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Repensar o mal. Da poneroloxía á Teodiceia*, Vigo: Galaxia, 2010, p. 19.

O mal existe, a morte está aí à vista de todos e o sofrimento é gritante, por mais que o tentemos silenciar. A morte, o sofrimento, a guerra, a injustiça, a violência e o desamor são, com efeito, palavras que pertencem a um mesmo campo semântico: o do mal. Não nos interessa aqui entrar no debate teodiceico ou anti-teodiceico que, desde a mais ilustre das academias ao mais comum dos tascos, é tema recorrente e quase sempre mecenas da opinião. Apenas nos interessa ver como o Cristianismo, na sua forma mais pura, que é aquela narrada da vida de Jesus de Nazaré, enfrenta o problema do mal. Para Jesus, o mal existe e pouco lhe interessa o *metafísico* da questão: não parece querer saber de onde vem, qual a sua causa, nem tampouco se o Deus ao qual chama *Abba* é o seu antídoto, como se de um combate contra o caos (*Chaoskampf*) se tratasse, como se o Deus do abraço não fosse mais que um deus do braço-de-ferro.

Para Jesus de Nazaré, Deus é acima de tudo simpático, empático, compassivo, companheiro de viagem. Para a compreensão cristã, o problema do mal em todas as suas formas há-de partir sempre de um pressuposto básico:

«Uma fé viva compreende por instinto que, se há mal no mundo, não é porque Deus o queira ou permita, mas porque *não pode ser* de outra maneira: em última instância, porque é inevitável. Se vejo uma criança a sofrer de cancro, com a sua mãe ao lado, não preciso de um agudo exercício lógico para saber que se trata de algo que a mãe não pode evitar. Pois bem, ainda que aí falhasse a lógica e a criança em sofrimento por um esquecimento por parte dela do fruto das suas entranhas, aqui não pode falhar; há já muito tempo que, posto na boca do próprio Deus, nos foi dito por meio do profeta: "Ainda que ela se esquecesse dele, eu nunca te esqueceria" (Is 49, 15)».¹⁷

Segundo a lógica bíblica, o que Deus faz, e isso sim, é acompanhar amorosamente no sofrimento, porque, com o realismo que é capaz de perceber o lógico e o ilógico, só nos resta admitir o mal – chamemos-lhe imperfeição, se quisermos – como algo intrínseco da realidade criatural, não como manifestação da impotência divina, prova da sua inexistência ou sintoma da sua brutalidade tirana:

«Efectivamente, a ponerologia mostrou que não se trata de um Deus que 'não quer' evitar o mal porque não é bom, ou que 'não pode' porque, como a mãe ante o seu filho, Deus é onnipotente. (...) Dado que mundo-sem-mal é uma *contradição*, um *nada*, um mero *flatus vocis*, dizer que o mal é inevitável não diminui absolutamente em nada nem a onnipotência nem a bondade divinas. Deus não é nem menos onnipotente nem menos bom porque nós enunciemos o *nonsense* de que 'não pode' fazer um ferro-de-madeira ou desenhar um

¹⁷ TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Santander: Sal Terrae, 2005, pp. 110-111.

círculo quadrado. O mal não é um problema de Deus, mas da criatura; não do Ser, mas do ente: simplesmente enuncia a insuperável limitação do mundo».¹⁸

A fé cristã anuncia, não sem subversão, a gramática do comportamento divino, dizendo que o problema do mal não está em Deus, mas na constituição ontológica da realidade criada, que é de imperfeição. Portanto, sendo o mal injustificável, mas sendo Deus amor¹⁹, a nova lógica cristã é a do *apesar de tudo*. Apesar do mal, há esperança.

Mas voltemos, por instantes, à questão do estético. Num primeiro momento, podemos dizer que o próprio Jesus, no mistério da sua vida pró-existente, se apresenta sob dois rostos unidos num só: um belo e outro feio – um, diria o salmista, é «o mais belo dos filhos dos homens»²⁰; o outro, diria Isaías:

«O Servo cresceu diante do Senhor como um rebento,
como raiz em terra árida,
sem figura nem beleza.
Vimo-lo sem aspecto atraente
desprezado e abandonado pelos homens,
como alguém cheio de dores,
habitado ao sofrimento,
diante do qual se tapa o rosto,
menosprezado e desconsiderado».²¹

Como conjugar a realidade da morte e do sofrimento com a beleza? Como sustentar com o poeta inglês John Keats que «algo de belo é uma alegria para sempre»²² se o próprio Deus morreu, se nem Ele escapou à fealdade da contingência humana, fonte de lágrimas, sofrimento e angústia? Com efeito, só numa perspectiva de amor se pode afirmar que até na morte e na dor, mesmo a mais cruel e cruenta, se esconde a Beleza eterna. É esta Beleza, sublime e paradoxal, do mistério integral da vida de Jesus de Nazaré, desde o nascimento à Cruz, que se esconde misteriosamente na humildade de um Deus que se faz carne e monta tenda entre os homens²³. Este montar tenda em carne humana do Verbo eterno de Deus é o princípio tangível da Sua proximidade amorosa, que assumiu viver como nós, no vale da quotidiana jornada, entre os picos montanhosos da dor e da glória, do Gólgota e do Tabor. Assim, de facto, com

¹⁸ *Ibidem*, p. 112.

¹⁹ Cf. I Jo 4, 16.

²⁰ Sl 45, 3.

²¹ Is 53, 2-3.

²² «A thing of beauty is a joy forever». KEATS, John, *Endymion* (1818).

²³ Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ σκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Jo 1, 14 – *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993). Os sublinhados são meus, para evidenciar a palavra carne (σὰρξ) e a conjugação verbal 'montar tenda' (σκήνωσεν).

Keats, podemos dizer que «algo de belo é uma alegria para sempre», pois a Beleza é «o Amor crucificado, entregue até à morte, revelação do coração divino que ama, com o seu amor de misericórdia e a sua ternura fiel»²⁴. E se é verdade que *ubi amor ibi pulchritudino*, então nem o sofrimento, maior fealdade, ofusca por completo a luz refulgente da beleza divina porque se pode esperar *apesar de tudo* e, assim, «o sofrer pode estar para a beleza como as dores para o parto»²⁵. E o decisivo é que nos encontramos, mundo e humanidade, na espera dolente do parto escatológico. Esperamos, com efeito, (re)nascermos definitivamente para aquelas Criatividade e Beleza originais, às quais estamos convocados.

O Deus crucificado e prática política da Esperança

Há, contudo, um mal que não se encaixa nos esquemas da metafísica. Trata-se de um mal com causa humana. Por isso, não parece arrojado afirmar o Deus crucificado como fonte de uma prática da esperança. A teologia política, ou a velha teologia política, que oscilou entre a afirmação e a justificação do monoteísmo político desde o monoteísmo religioso, principalmente aquela de Carl Schmitt²⁶, teve que defrontar-se com a sua crítica, pela afirmação de um Deus trinitário (e portanto pessoal!). Assim diz Erik Peterson:

«Os cristãos (...) professam a monarquia de Deus. Mas não uma monarquia unipessoal, porque essa monarquia leva dentro de si o gérmen da dissensão, mas a monarquia do Deus Trino. Esse conceito de unidade não tem correspondência alguma na criatura. Com estas considerações fica liquidado teologicamente o monoteísmo como problema político»²⁷.

Com efeito, o monoteísmo trinitário da fé cristã impossibilita a justificação e legitimação de qualquer sistema político. Não se segue, porém, que a teologia, ou o discurso sistematizado do *corpus doutrinal* cristão, não tenha uma dimensão política. Somos seres situados no espaço e no tempo e, portanto, na vida económica, política e social. E é talvez por isso que a Constituição pastoral *Gaudium et Spes* comece exactamente por essa dimensão histórica do humano:

²⁴ MARTO, António, “O Cristianismo, Fonte de uma Cultura de Beleza”, in *Humanística e Teologia* 27 (2006), 165.

²⁵ *Ibidem*, 171.

²⁶ «Todos os conceitos marcantes da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não apenas segundo o seu desenvolvimento histórico, por terem sido transportados da teologia para a doutrina do Estado, na medida em que, por exemplo, o Deus todo-poderoso se tornou no legislador onipotente, mas na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma consideração sociológica destes conceitos». SCHMITT, Carl, *Teología Política*, Madrid: Trotta, 2009, p. 37.

«As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração»²⁸.

Não creio que o cristianismo possa, desde uma compreensão trinitária de Deus, sustentar, legitimar ou justificar qualquer espécie de estrutura ou sistema político. Creio, e isso sim, que desde esse mesmo Deus Uno-Trino, se pode reivindicar espaço de intervenção política, no seu sentido mais puro, que é o da defesa da dignidade humana.

É desde um ser humano que goza mas também sofre, que progride mas também regride, que vive com justiça e dignidade mas também é oprimido, que se reclama do cristianismo uma palavra, uma acção, um anúncio (e, quando necessário, uma denúncia) e uma transformação social. Além disso, a lógica da esperança cristã desenha-se em termos de comunhão, pela futura participação de forma plena no amor trinitário. No entanto, esperança, cristãmente entendida, não é a mesma coisa que ataraxia estóica. Se assim fosse, seria então tempo de apregoar bem alto que essa esperança aliena o ser humano. Muito pelo contrário, a esperança cristã numa vida de plena comunhão com Deus exige o trabalho e o esforço de quem espera a construção gradual e progressiva dessa mesma comunhão. O Deus da Comunhão e da Esperança implicam um empenho político ou, como dizia António Marto, uma *eschatopraxis*²⁹, uma prática política da esperança.

Jesus de Nazaré – a palavra carnal, o discurso perceptível e a proximidade tangível de Deus – veio dizer ao mundo que Deus afinal é uma comunidade, na qual podemos já começar a participar³⁰.

Dizer 'Deus da Comunhão' implica praticá-la, construí-la e lutar por ela, ali, onde o ser humano vive as tensões quotidianas da sua existência e onde, não raro, lhe é negada. Dizer 'Deus da Comunhão' é também dizer 'Reino de Deus': o próprio projecto de Jesus. Mas este é um projecto em construção, exigente da cooperação de todo aquele que, pelo assentimento da fé, se compromete na sua edificação. E porque o próprio ser humano é ainda um projecto³¹, individual e comunitariamente, então essa mesma tensão implica um trabalho, um esforço e uma acção; por outras palavras, um autodefinir-se, um autoconstruir-se e um projectar-se nesse mesmo futuro, e é por isso que pode dizer Leonardo Boff que

²⁷ PETERSON, Erik, *Tratados Teológicos*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966, p. 61.

²⁸ GS 1.

²⁹ Cf. MARTO, António, *Esperança Cristã e Futuro do Homem. Doutrina Escatológica do Concílio Vaticano II*, Porto: Edição do autor, 1987, pp. 206-216.

³⁰ «Cristo aparece pois como o mediador e o consumidor da Revelação: n'Ele e através d'Ele realiza-se a plena manifestação e comunicação de Deus aos homens e a comunhão dos homens com Ele». MARTO, António, *Esperança Cristã e Futuro do Homem*, p. 66.

«a esperança se funda, exactamente, na diferença entre aquilo que já é e aquilo que ainda-não é, mas que é possível; entre o presente e o futuro, possível de-se-tornar-presente. O já constitui o futuro realizado. O ainda-não forma o futuro em aberto»³², esse espaço onde cabe a liberdade e a criatividade do amor ou a escravidão e a angústia sufocante do desamor.

Não obstante o Futuro Absoluto e a Consumação do homem e do mundo serem fundamentalmente dom e promessa de Deus, e não tanto trabalho ou tarefa humana³³, há que sublinhar que o Céu – expressão sensível e humana da comunhão celeste – começa já na terra e que, por isso, não há por que deixar de a transformar cada vez mais em antecâmara acolhedora e familiar do Céu. Ora, no presente espera-se o futuro que, sendo pessoal e relacional, torna de alguma forma presente o esperado, porque o garante a *palavra dada*, a promessa e, fundamentalmente, uma relação. Contudo, e bem o sabemos pela nossa experiência ordinária, enquanto esperamos, preparamos e preparamo-nos e, assim, vamos ao encontro do esperado. Por isso, pode dizer Jürgen Moltmann que «escatologia significa doutrina acerca da esperança cristã, a qual abarca tanto o esperado como o próprio esperar vivificado por ele»³⁴. Por isso, diz com razão Bruno Forte:

«Todo empenho no crescimento da qualidade da vida da pessoa humana e do ambiente em que ela vive é participação no poder vitorioso do Ressuscitado e, por isso, deve ser defendido e estimulado por uma ética pascal que encontre no serviço histórico da promoção humana e na responsabilidade ecológica para com todas as criaturas formas autênticas do seguimento de Cristo e, por conseguinte, vias mestras de realização da consumação através da santidade. A esperança escatológica se transforma, aqui, em praxe libertadora, em acção transformadora do presente a fim de torná-la menos dissemelhante do futuro da promessa de Deus»³⁵.

Ora, isto não compromete a esperança nem tampouco possibilita uma 'teologia política', pelo contrário. Ao mesmo tempo que «a esperança escatológica cristã torna todos os poderes políticos provisórios»³⁶, convida o esperante a um empenho e a uma transformação, pois ainda que apoiada na Ressurreição de Jesus, o certo é que «depois da Páscoa continuou simplesmente (e continua até hoje) a história de opressão e violência, como se Jesus não tivesse existido»³⁷.

³¹ Cf. BOFF, Leonardo, *A Nossa Ressurreição na morte*, Petrópolis, Editora Vozes, 2004, p. 9.

³² Id., *Vida para além da morte*, p. 138.

³³ Cf. MARTO, António, *Esperança Cristã e Futuro do Homem*, p. 199.

³⁴ MOLTSMANN, Jürgen, *Teología de la Esperanza*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 20.

³⁵ FORTE, Bruno, *Teologia da História. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*, São Paulo: Paulus, 1995, p. 357.

³⁶ O'DONNELL, John N., *The Mystery of the Triune God*, London: Sheed & Ward, 1992, p. 136.

³⁷ SCHILLEBEECKX, Edward, , São Paulo: Paulus, 2003, p. 178.

Conclusão: o *Cristo na Cidade* e os ‘cristos’ da cidade

O estético tem a ver com a faculdade de sentir, de não ficar indiferente desde uma experiência do real. Experimentar e ficar indiferente é um absurdo. A experiência religiosa forja-se a partir da mesma matéria. Ora, o Cristianismo assenta sobre o princípio de um Deus que se faz próximo ao ponto da carnalidade e ao extremo de uma morte cruenta, criminosa e violenta. Mas longe do verdadeiro sentido da Cruz estaríamos, se a entendêssemos como necessário momento de uma tragédia divina. Tragédia significa, desde a etimologia, o canto do bode (expiatório), cujo sangue faz as delícias de Diónisos, o deus da embriaguez. Esta, infelizmente, é a lógica imperante, a de uma estrutura social *vampiresca*, que se serve do sangue de muitos para o deleite de poucos.

A sexta-feira santa não é um *remake* da tragédia grega. A sexta-feira santa é uma entrega amorosa de Jesus, confiada ao Deus que não abandona, mesmo quando tudo parece abandonar. Mas a sexta-feira santa é também o culminar de um processo criminoso de perseguição a um homem justo e bom. A manhã do Domingo de Páscoa é, por isso, a garantia de um Deus confiável e próximo. Fazer memória da paixão e da ressurreição de Jesus é perigoso, como assinalou Johann Baptist Metz. E é perigoso porque fragiliza a segurança e a força dos poderosos, pois a melhor forma de calar a subversão é apagar todos os vestígios da opressão.

Sempre assim foi ao longo da história: queimaram-se as provas da carnificina nazi; enterraram-se as vítimas do massacre da Guerra Civil espanhola em valas comuns. Assim na Europa, assim em África. Mas há espaços que guardam a memória das vítimas. É por isso que não se pode esquecer Auschwitz. Mas há uma outra violência, silenciosa, que é a dos pobres à nossa porta, que sofrem quotidianamente a arrogância feia dos que os governam, para que estes desfrutem do belo. Não será demasiado arrojado afirmar que, aqui, a lógica do belo e do feio está invertida. Por isso, permito-me o arrojo: é bom que o Cristo se evidencie na Cidade. É também bom que o Cristianismo saia da sacristia para a nave central da igreja e, daí, contemplando o Deus crucificado mas ressuscitado, se inspire para sair e intervir politicamente – no seu sentido mais puro, claro está –, anunciando a esperança e continuando a lutar pelo projecto de Jesus de Nazaré. Que o Cristo na Cidade nos aproxime dos *cristos* da cidade.