



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PEDRO CHEY DIANINGAMA

**ESTÉTICA TEOLÓGICA, 'VIA MÉDIA' NA BUSCA DO
BELO SILENCIADO**

**Contextualização da abordagem estético-teológica
dos Magistérios de Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI
e Francisco**

Dissertação Final sob a orientação de:

Prof. Doutor José Pedro Lopes Angélico

Co-orientação de:

Prof. Doutor José Acácio Aguiar de Castro

Porto
2020



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA



Resumo

Partindo da experiência da beleza na arte e na teologia, sem menosprezar a dimensão histórica e estética e a sua contribuição no âmbito litúrgico e eclesial, entendemos que é possível fazer teologia a partir do conceito belo. Assumindo que a abordagem da estética teológica proferiria sobre a Revelação e o seu desdobramento no tempo, no espaço e na história, começando por mostrar a beleza da própria Revelação, depreende-se que contemplar a Revelação não é diferente de contemplar a beleza de uma obra de arte.

A “via média”, no âmbito da estética teológica promove e oferece o novo sentido.

A teologia diz que a Revelação ensina a sua própria estética sendo Jesus Cristo o lugar da mediação. Ele traduz a beleza Divina e os seus reflexos e, por sua vez, apresenta a Deus a beleza da Criação. Trata-se da estreita ligação entre a fundamentação da Fé e a evidência da Fé.

Assim, neste estudo, realiza-se uma reflexão sobre a mediação entre o ser humano actual e a figura de Cristo. Reflecte-se sobre a beleza que vem das obras humanas, ou *via pulchritudinis*, apelando à beleza que impele a consciência humana à transcendência.

Este estudo pretende levar-nos a compreender, entre outros aspetos, que a arte e o sagrado se estreitam unanimemente: são intrinsecamente interligados.

Do nosso ponto de vista, precisamos de uma unidade “intermediária”, que realize a harmonia e conduza à grandeza da liturgia celeste que será vivenciada na sua totalidade na plenitude dos tempos.

Numa *visio mystique* temos de buscar a beleza do paraíso na unidade dos filhos, hoje em Cristo, beleza e Mestre da arte e arte do Pai Nosso.

A Igreja necessita da beleza e de continuar a procurar redescobrir o caminho da beleza como um dos itinerários, talvez o mais atraente e fascinante, para encontrar e amar a Deus.

Palavras-Chave: arte, beleza, estética teológica, *via média*.

Abstract

Based on the experience of beauty in art and theology, without neglecting the historical and aesthetic dimension and its contribution in the liturgical and ecclesial realms, we understand that it is possible to look at theology through the concept of beauty. Assuming that the theological aesthetics approach would speak about the Revelation and its unfolding in time, space and history, starting by showing the beauty of Revelation itself, we can admit that contemplating Revelation is no different from contemplating the beauty of a work of art.

The '*via media*', within the scope of theological aesthetics, promotes and offers a new meaning.

Theology says that Revelation teaches its own aesthetics with Jesus Christ being the place of mediation. It translates divine beauty and its reflections, and in turn presents the beauty of the Creation to God. It is the close link between the foundation of the Faith and the evidence of the Faith.

Thus, in this study, there is a reflection on the mediation between the current human being and the figure of Christ. We reflect on the beauty that comes from human works, or *via pulchritudinis*, appealing to the beauty that impels human consciousness to transcendence.

This study aims to understand, among other aspects, that art and the sacred are united: intrinsically interconnected.

From our point of view, we need an 'intermediate' unit, which brings about harmony and leads to the greatness of the heavenly liturgy that will be experienced in its entirety in the fullness of time.

In the *visio mystique* we have to seek the beauty of paradise in the unity of children; today in Christ, beauty and arts' Master, and in the art of 'Our Father'.

The Church needs beauty and continues to seek to rediscover the path of beauty as one of the itineraries perhaps the most attractive and fascinating in order to find God and love God.

Keywords: art, beauty, theological aesthetics, *via media*.

Dedicatória

Pretendo que o meu trabalho e minha missão sejam um hino à beleza da Criação.

Dedico o meu percurso à minha família, e em especial aos meus pais, Eleonora e Pedro. Estou grato pela vida e pelos valores que me transmitiram. Aos avós que foram e são um pilar inspirador. À minha avó, Isabel, pela sua beleza, vivacidade e sabedoria; é uma força da natureza.

Aos meus irmãos. Aos meus sobrinhos e afilhados. À restante família espalhada pelo mundo.

Aos superiores e aos companheiros de jornada da Sociedade Missionária da Boa Nova.

Às comunidades com as quais trabalhei e às comunidades que fazem parte da minha vida em cada momento.

Aos professores e ao *staff* da Universidade Católica, sobretudo da Faculdade de Teologia. E aos meus Orientadores com gratidão pela sua dedicação, ensinamentos e pelo seu acompanhamento.

Aos amigos, especialmente aos que me acolheram e acolhem nos momentos mais difíceis.

A todos os que me ajudam a crescer na espiritualidade e a todos os que acreditam que a beleza da arte é uma forma de criar laços humanos e espirituais.

Que a vida seja um poema, que a vida seja uma tela colorida, que a vida seja bela, que as minhas orações sejam luz para a humanidade e que a minha arte transmita a todos...

...paz e bem!

Por fim, tenho de nomear e dedicar este trabalho a Hendrick Vaal Neto, por todas as razões e porque desde cedo vii para além do presente e para além da realidade...

... bem-haja!

Pedro Chey | Porto, 2020.

Índice	
Introdução	9
CAPÍTULO I: O Enquadramento histórico-teológico da estética e da arte Cristã 12	
1. Fundamentos bíblicos	12
1.1 A dialéctica do ‘crer no Espírito Criador’ e a conjectura das ciências modernas	12
<i>1.1.1 Criador do Céu e da Terra</i>	19
1.2 A estética cosmológica: «...e Deus viu que isto era bom/belo»	26
<i>1.2.1 Deus, QUID existencial e beleza das coisas</i>	27
<i>1.2.2 A questão sobre o mundo é um dos aspetos da questão de Deus</i>	28
<i>1.2.3 Sentido estético teológico e léxico</i>	30
<i>1.2.4 A estética cosmológica</i>	35
<i>1.2.5 A Sabedoria edificou a casa</i>	41
1.3 A estética antropológica: «Façamos o ser humano à nossa imagem...»	45
<i>1.3.1 O ser humano, quem é e o que é?</i>	46
<i>1.3.2 Em que consiste esta imagem?</i>	50
<i>1.3.3 A majestade do Senhor e a dignidade do homem</i>	53
1.4. Cristo, mediador da criação	55
1.5 Enquadramento histórico-teológico da estética e arte cristã	58
<i>1.5.1 Da primeira arte cristã ao ‘não figurativo’ (abstracto) da era contemporânea - Os quadros de arquitectura cristã, escultura e da pintura: épocas e estilos</i>	59
<i>1.5.2 A arte paleocristã e o primeiro lugar do culto (até 313).</i>	59
<i>1.5.3 A Idade Média no quadro da estética e arte cristã, quanto ao seu esquema</i>	62
<i>1.5.4 A era da arte moderna</i>	67
CAPÍTULO II: A estética teológica numa abordagem dos magistérios de Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco.	70
2. A estética teológica	70
2.1 Sinopse dos documentos conciliares sobre a arte	70
2.2 Paulo VI - Discurso aos artistas	72
2.3. João Paulo II - Carta aos artistas	74
2.4 Bento XVI - Discurso aos artistas e outras notas sobre a estética teológica .	77
2.5 A estética no Magistério do Papa Francisco	81
<i>2.5.1 Da estética da Misericórdia, do Evangelii Gaudium e saída, para Laudato Si</i>	82

2.6 Uma breve abordagem do magistério.....	85
CAPÍTULO III: Em busca da beleza silenciada através dos âmbitos propícios da mediação da salvação	89
3. Em busca da beleza silenciada.....	89
3.1. Jesus, ‘ <i>bigbang</i> ’ do Amor.....	90
3.2 O homem vivente que adora.....	92
3.3 O mundo.....	95
3.4 O belo na janela da mística.....	97
3.5 A Igreja na sua liturgia.....	100
3.6 Beleza e Unidade: a estética como meio de comunicação ecuménica.....	102
3.7 A arte no movimento ecuménico.....	102
3.8 A fim de que todos sejam um (Jo 17, 21)).....	105
3.9 A arte é um campo fértil de diálogo e de unidade.....	106
3.10 A experiência Cristã da beleza é uma experiência de Fé.....	109
3.11 Jesus Cristo na arte e na estética.....	110
3.12 Jesus Cristo, Homem-Deus, tipo e origem do belo no mundo.....	111
3.13 Jesus, Mestre da arte Cristã.....	112
3.14 Beleza e unidade.....	112
3.14.1 <i>A beleza e unidade do corpo de Deus Tri-Uno</i>	113
3.14.2 <i>A urgência de ‘bem suturar’ a ruptura</i>	114
4. Conclusão.....	116

Lista de abreviaturas

AG = Decreto «Ad gentes»

AT = Antigo Testamento

CIC = Catecismo da Igreja Católica

Conf. = Livro das confissões

Crit. = Crítica de juízo

Et. Nic. = Ética a Nicómaco

Fed. = Fedro

GS = Constituição pastoral «Gaudium et Spes» sobre a Igreja no mundo atual

IM = Decreto «Inter mirifica» sobre os meios de comunicação social

Met. = Metamorphoses

SC = Constituição «Sacrosanctum Concilium» sobre a Liturgia

S. Th. = Summa Theologiae

Theod. = Théodicée

Introdução

A formulação deste trabalho parte de uma abordagem que convida à percepção estética e aos discursos teológicos do Mestrado em Teologia. Uma abordagem, na verdade, do fundo cristológico.

O mundo contemporâneo parece rejeitar o essencial da vida. Há um ritmo acelerado, uma crescente redução de valores, em quase tudo. Estamos perante um *niilismo* ensurdecedor que emudece o sentido do existir e da estética existencial.

Hoje, não basta que a verdade seja proposta de argumentação lógica e o bem comandante do imperativo ético para encontrar a solução. É a história do homem naufragando na experiência da angústia que espera encontrar o caminho certo. O homem procura no objecto da sua inteligência e no objecto da sua vontade, o objecto do seu amor, da sua felicidade. Só o amor move e convence, mas o amor é suscitado e nutrido unicamente, em nosso entender, pela beleza; esta última será a esperança salvadora da humanidade, por isso, importa refletir no contexto teológico sobre a beleza e o papel do belo na arte sacra.

É consensual que a inteligência humana busca o conhecimento do belo e da verdade, e o que a vontade deseja, é o bem. A beleza, a verdade e o bem são “interpenetrantes”. O belo é verdadeiro e bom; o verdadeiro é belo e bom; e o bem é belo e verdadeiro. Esta dissertação pretende reflectir a dialéctica destes três conceitos através dos quais a Revelação passa a tornar-se credível e realizável no ser humano. Há uma realidade singular irradiada no belo, no verdadeiro e no bem, uma realidade subjacente no amor, uma realidade amável, de uma certa maneira, amante, no sentido de credível.

Estamos, atualmente, perante uma experiência de vida muito complexa, um tempo da tensão existencial que atinge vários âmbitos da vida humana, mas, também, um tempo da esperança, uma oportunidade para reencontrar o novo caminho da descoberta do sentido. É nesta perspectiva que assenta este estudo sobre a estética teológica “via média” na busca do belo silenciado.

Partindo da experiência da beleza na arte e na teologia, sem menosprezar a dimensão histórica e estética e a sua contribuição no âmbito litúrgico e eclesial, entendemos que é possível fazer teologia a partir do conceito belo. Assumindo que a abordagem da estética teológica proferiria sobre a Revelação e o seu desdobramento no tempo, no espaço e na história, começando por mostrar a beleza da própria Revelação, depreende-se que contemplar a Revelação não é diferente de contemplar a beleza de uma obra de arte.

A Igreja faz a experiência da beleza, por isso, pode falar sobre a beleza desde o seu entendimento espiritual, logo, produzindo a estética teológica. Há muitos textos recentes do magistério da Igreja católica que convidam a redescobrir a importância da *via* da beleza. A contribuição do magistério valoriza a *via pulchritudinis*, sobretudo no contexto contemporâneo, nomeadamente artístico, que aparenta ter renunciado aos cânones e à noção da beleza. A valorização da *via* da beleza pretende, portanto, promover as diversas actividades artísticas.

A “via média”, no âmbito da estética teológica promove e oferece o novo sentido. Uma mediação supõe que haja um meio capaz de criar um laço de comunicação, de reconciliação entre duas partes até então estranhas ou em conflito. A “via média” é uma realidade muito mais profunda. Metafisicamente entendida, resulta de uma ideia da realidade como processo dialéctico racionalmente articulável e explicável. O mediador é um ponto central do encontro e da passagem entre uma e outra partes - o termo “médio” faz passar de uma para a outra.

A teologia diz que a Revelação ensina a sua própria estética, sendo Jesus Cristo o lugar da mediação. Ele traduz a beleza Divina e os seus reflexos e, por sua vez, apresenta a Deus a beleza da Criação. Trata-se da estreita ligação entre a fundamentação da Fé e a evidência da Fé.

Assim, neste estudo, realiza-se uma reflexão sobre a mediação entre o ser humano actual e a figura de Cristo. Reflecte-se, por isso, sobre a beleza que vem das obras humanas, ou a *via pulchritudinis*, apelando à beleza que impele a consciência humana à transcendência.

Para estruturar a reflexão, o estudo e o aprofundamento das temáticas atrás descritas, optou-se por dividir o trabalho em três grandes capítulos. A seguir a esta introdução, o primeiro capítulo realiza o enquadramento histórico-teológico da estética e da arte cristã, ancorada no testemunho das Sagradas Escrituras e na visão genérica da evolução da arte cristã. No segundo capítulo, elabora-se a contextualização da abordagem estético-teológica dos Magistérios de Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Papa Francisco. O terceiro capítulo aborda vários pontos que, do nosso ponto de vista, são a base da busca da beleza silenciada. Assente nos ambientes propícios da mediação da salvação, neste ponto, procura-se criar uma sincronia entre os dois primeiros capítulos, ensaiando respostas e caminhos de superação.

Em termos de metodologia, o trabalho assenta em ensaios no modelo estético-fenomenológico. Este modelo exige os símbolos mediadores ou evidências simbólicas na realização de um exercício - o fenomenológico explicita a correlação entre a estética

e teologia. As pesquisas foram sustentadas no método da correlação, particularmente, na relação entre filosofia e teologia. Em vários pontos do trabalho, recorreu-se a uma representação simplificada do método da correlação através de um esquema de pergunta/resposta.

Se à filosofia cabe o exame da realidade, de um modo objetivo, à teologia cabe a resposta que a revelação oferece às questões que a filosofia descobre e para as quais um exame racional não pode encontrar resposta.

O estudo centra-se, então, na busca do belo, do verdadeiro e do bem para que sejamos salvos.

CAPÍTULO I: O Enquadramento histórico-teológico da estética e da arte Cristã

1. Fundamentos bíblicos

Os temas teológicos¹ envolvem questões de ordem hermenêutica nas quais se podem interligar os temas linguísticos, dado que através da análise de textos gregos, hebraico, latim é possível buscar um enquadramento mais completo. É necessário considerar que ter o objecto que seria pregado, serviria, convencionalmente, a dar ênfase ao tema em questão. Por exemplo, um objecto hermenêutico perante a evidência, a teologia coloca questões que exigem interpretação. A teologia questiona os textos e interpreta-os, nomeadamente os textos bíblicos; é o exercício que se pretende fazer ao longo dos deste ponto relativo aos fundamentos bíblicos. Procura-se a relação existente entre o sentido espiritual, estético e literário, através da exegese. Como afirma relativamente o testemunho do texto seguinte: “A Palavra eterna, que desceu do seio de Deus ao seio da humanidade, é para ser ouvida, vista, tocada e contemplada, segundo 1 Jo 1,2-3”².

1.1 A dialéctica do ‘crer no Espírito Criador’ e a conjectura das ciências modernas

Em busca do porquê, do para quê e do como...foram, e são entendidas como questões fundamentais do *homo sapiens*, *homo faber*, *homo loquens*, *homo intellegens*, *homo religiosus* e *homo credens*. Apresenta-se, portanto, o homem na sua holisticidade. Na verdade, todo o exercício existencial da pessoa humana enquanto pessoa pode ser interpretado como uma preocupação basilar, “um querer conhecer”, porque este está sempre direccionado e aberto a buscar o essencial, procura algo significativo para

¹ Segundo a Bíblia a *verdade* não é uma coisa, mas uma pessoa; a *revelação* não é uma *comunicação* de um certo número de princípio, mas um diálogo que quer se comprometer com o homem; a *linguagem*, na qual se diz *divina* não é nada abstracta, mas simbólica. O símbolo é a linguagem mesmo da revelação – O símbolo «donne à penser», e convida a (resposta) responder. (Cf. GÜNTER STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal selon Saint Jean*, Paris, Seuil, 1970, 7.). É nessa perspectiva que tentaremos de apresentar e fundamentar a visão do panorama bíblico, isto é, encontrar o valor do símbolo que as Sagradas Escrituras nos proporcionam, a respeito da estética cosmológica e antropológica. Porque, a partir do «Belo», queremos dizer Deus (estética teológica). Assim, de facto, precisaríamos de recorrermos à linguagem simbólica (e na própria simbologia), porque o símbolo é, na verdade, a linguagem mesmo da revelação; por isso apelamos às seguintes notas bibliográficas para a melhor fundamentação: – ANTÓNIO COUTO, *O livro do Génesis*, Portugal, Letras e Coisas, 2013; _____, *Como uma Dádiva: Caminhos de antropologia bíblica*, Lisboa, UC, 2002; Cf. Vocabulário de Teologia bíblica, (tradição de Frei Simão), Petrópolis, Vozes, 1984; ANTÓNIO MARTO, *O Evangelho da Beleza, entre a Bíblia e Teologia*, Portugal, Paulinas, 1990; HILARION ALFEYEV, *Lemystère de la foi*, Paris, Cerf, 2001; ROBERT GUELLUY, *La création*, Tournai (Bélgica), Desclée, 1963; J. HERVÉ NICOLAS, *Synthèsedogmatique: de l’univers à la Trinité*, Paris (Suisse), UFS-BP, 1993; A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar a Cristão*, São Paulo (Brasil), Paulus, 2003; P. GISEL Et L.KAENNEL, *La création du monde*, Genève, Labor et Fides, 1999; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria: una estética teológica* [6. Antigo Testamento], Madrid, Encuentro Ediciones, 1988.

² Cf. *Verbum Domini*, 9.

preencher o que lhe faz falta. Desde o entendimento do senso comum ao dos cientistas que tudo pretendem experimentar e replicar empiricamente (nas ciências positivas), e, também no campo das experiências: religiosa, filosófica e teológica³, particularmente, reflectir sobre a “*dialéctica do «crer no Espírito criador» e a conjectura das ciências modernas*”. Assim, temos a consciência de que não são poucos os que se perguntam: ‘como surgiu o universo, o nosso planeta e a vida, e, o que tem a ver com a nossa busca de um sentido na vida’?

Muitos acreditam na criação, que existe um Criador que se importa connosco. Numa era marcada pela ciência, é razoável questionar a existência de um Criador? O facto de muitas pessoas, apesar dos seus grandes conhecimentos científicos, estudarem a Bíblia, é revelador de algo mais profundo?

Como já referido atrás, o homem tendencialmente quer conhecer⁴; conhecer a própria existência, preocupando-se em explicar o desconhecido. Essa capacidade está intrinsecamente ligada ao homem e à sua história. Este, como “sujeito cognoscente”, conhece o objecto conhecido e à medida que se situa no mundo, é chamado (em termos de fé, a partir da sua vocação) a atribuir os significados, através da sua racionalidade, à realidade.

A partir da sua capacidade racional (e da sua intencionalidade), o homem vai em busca do sentido e do significado. Movido pelo desejo de uma busca sem fim (auto-transcendência), em última estância, evocaria a um ‘outro’ transcendente’, sua ‘razão de ser’.

É verdade que o ser humano consegue dar sentido e significado às coisas, mas no mundo atual não consegue penetrar e desvelar todo o mistério circundante da vida, e, logo, da realidade. Por isso, importa notar que nos tempos remotos da história, perante a

³ Existem dois princípios supremos da teologia, segundo Battista Mondin cf. B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, São Paulo, Paulistas, 1977, 8-28: Os princípios *arquitectónico* [= o mistério fundamental da Revelação predestinado a servir de base e eixo ao ordenamento de todos os outros mistérios e eventos da história da salvação] e *hermenêutico* [= a verdade primária a cuja luz o teólogo procura compreender e interpretar cada um dos aspectos da história da salvação: este princípio deve ser de proveniência filosófica, pois a teologia se propõe esclarecer a fé à luz da razão adquirir maior compreensão da fé] não distintos apenas formalmente, mas também materialmente; enquanto o princípio arquitectónico vem da fé, o hermenêutico é tirado da razão, que procura uma visão das coisas de onde deve partir, servindo-se destas na interpretação da mensagem revelada.

⁴ Ver a publicação «*Dom total.com*» do 07 de agosto de 2019, in *A criação suspensa entre ciência e fé*, por Roberto Righetto. O debate, para aqueles que são crentes é fácil encontrar analogias entre o *Big Bang* e o Génesis bíblico; mesmo que constitua ou seja ou até permanecer uma sugestão que toca o íntimo de cada pessoa e que nunca será uma evidência científica – Perante esse discurso, na sua consciência científica, quer os cientistas quer os homens da fé, estão presentes as seguintes perguntas: de onde viemos? Para onde vamos? E quem somos? Para tal, diante das quais podemos concluir com Guido Emilio Tonelli (físico e divulgador científico italiano: investiga em seu último ensaio o nascimento de nosso universo) que afirma: “arte, beleza, filosofia, religião, ciência, numa palavra a cultura, são a nossa tenda mágica, e precisamos dela, desesperadamente, desde tempos imemoriais”.

sua contingência e a da realidade do momento, sempre se preocupou em dar uma resposta essencial e derradeira (questiona-se sobre as primeiras e as últimas causas) de toda a existência.

Um sujeito, na história da humanidade e da sua existência, envolvido na realidade que o circunda, *busca* na sua inquietude algo de substrato existencial, uma *razão criadora*, um *Espírito criador*. Perante essa busca do sentido e do significado, a lógica teológica ajudar-nos-á a compreender Deus e a entender a obra da Criação.

Na lógica teológica, importa reflectir sobre a relação existente entre a verdade criada (o criado/criação) e a verdade divina. Logo, seria pertinente perguntar se a verdade divina pode ser anunciada no quadro ou no âmbito das estruturas da verdade criada (criação), nas suas diversas modalidades. Além da onisciência do Criador, o homem tem o privilégio, como ouvinte da Palavra, no perpetuar-se (na continuidade e descontinuidade) da Revelação, através do dizer teológico (teologal) e assim aproximar-se da verdade, reflectir a verdade e dizer a verdade: *porque no interior do homem habita a verdade* (afirma Santo Agostinho de Hipona). O homem aproxima-se da verdade, como sujeito que conhece o objecto. E pode inclusivamente fazê-lo de uma maneira excepcional (um sujeito que tem a capacidade de transcender, através de faculdades espirituais, movido na sua imanência, acede à transcendência ouse auto-transcende).

É nesse sentido que é preciso um olhar dialogal (humano) de um ser «*quase ser divino*», como refere o salmista: «*de honra e glória o coroaste*», para a melhor percepção da origem, da criação como sistema aberto⁵, e do perpetuar-se da suma beleza na criação. No processo de criação⁶ que se orienta pela *glória* com vista a uma unidade, podemos, entretanto, discernir entre a *criação no início*. Segundo Barth: o Criador cria “da necessidade interna do seu amor”⁷ algo que lhe corresponde e lhe agrada. Essa criação no começo é também criação do tempo. Ela deve, por isso, ser compreendida como *creatio mutabilis*. Pode ver-se nela o começo da história da natureza. Nela, Deus «é tudo em todos» (1 Co 15,28) e a sua glória irradia e penetra, evidentemente, tudo.

Além da “criação no início”, também importa reflectir sobre “*as criações da história*”. A crença na criação está ao serviço da crença da salvação. Esta salvação está ligada às novas criações de Deus. Estas últimas são actos livres de Deus e

⁵ Para fornecer uma apresentação abrangente do criar de Deus, a teologia deve encarar a criação como o processo ainda aberto, criativo da realidade.

⁶ JÜRGEN MOLTMANN, *Ciência e sabedoria: um diálogo entre a ciência natural e teologia*, São Paulo, SP, Loyola, 2007, 57.

⁷ KARL BARTH, *Church Dogmatics: The Doctrine of Creation*, Edinburgh, T&T, Clark, 1958.

acontecimentos prologados da própria criação inicial que perdura na história dum a criação contingente pronta a ser salva no tempo e no espaço. Podemos designar a salvação na história como aberturas divinas de “sistemas fechados”. O homem fechado é libertado para a liberdade e para o futuro, mas a abertura humana para Deus é obtida pela graça, e a graça surge do sofrimento do amor de Deus para com o homem fechado. Em Cristo a lógica do amor é entendida como a abertura de Deus para o mundo que se manifesta na paixão e na morte de Cristo; a Sua ressurreição provoca a abertura indestrutível do homem para Deus.

Finalmente, a criação pode ser vista como a criação do tempo final, ou seja, a consumação da criação. Como defende Moltmann «a consumação do processo criacional no Reino da glória é concebida como a morada de Deus na nova criação»⁸. Esse processo, sobretudo da criação do tempo final (consumação), remete, *ipso facto*, para a esfera da reflexão da estética teológica, enquanto se fala da δόξα de Deus na nova criação: a nova criação de todas as coisas a partir da glória de Deus - o homem glorificado e a criação também, no Reino da glória, na habitação de Deus.

João Paulo II na sua Carta Encíclica «*Fides et Ratio*», sobre as relações entre Fé e Razão, apresentou um excelente exemplo, quando abordou a conciliação da matéria da filosofia e da fé (do científico empírico e a matéria de fé e Revelação):

«A fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele, para que, conhecendo-O e amando-O, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio»⁹.

Ao articular sobre os fundamentos bíblicos, não se pretende desprezar mas tão pouco se pretende frisar o discurso científico no seu sentido próprio (porque não é esse o objetivo dominante), no entanto, é preciso encontrar um ponto comum¹⁰, por isso entende-se que importa analisar a possibilidade da dialética entre a ciência e a articulação teológica.

⁸ *Idem*, 65.

⁹ JOÃO PAULO II, Fé e Razão, in *Carta encíclica Fides et Ratio*, Braga, SNAO, (1998), 5.

¹⁰ Apesar dos conflitos passados nos casos de Galileu e Darwin, também apesar de tentativas da chamada “ciência da criação” de interpretar a Bíblia literalmente, há uma relação mutuamente benéfica entre ciência (empírica) e teologia judeo-cristã, desde que ambas sejam entendidas correctamente. A cosmologia e a física quântica colocam desafios para a reflexão religiosa e abrem possibilidade de diálogo proveitoso. Tal diálogo foi pedido pelo Papa (Santo) João Paulo II num texto excelente que apresenta linhas de um intercâmbio favorável entre ciência e teologia. É mister, com a fé, podemos discernir sinais da presença e da acção no mundo do Deus Criador, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo na física e cosmologia contemporâneas.

É possível compreender a indissociabilidade entre a teoria do conhecimento e a teoria de vida, entre a ciência (empírica) e a teologia? Vários autores consideram que há uma relação mutuamente benéfica entre ciência e teologia judeo-cristã. Acima de tudo será preciso entender o objecto da ciência: «*la science a pour objet le vrai*» [*De la Vérité ou La science en Dieu*] (Thomas d'Aquin). Tanto a ciência empírica como a teologia buscam uma realidade, isto é, verdade. Por isso, no contexto deste trabalho, realiza-se um exercício de movimento da inteligência que pretende valorizar e aceder ao objecto já conhecido; pretende-se partir da *realidade contemplada* para melhor chegar ao conhecimento de um objecto que se encontra para lá do desconhecido, mas conhecido na esfera teológica, através da Revelação.

O mistério da Criação, que é, na verdade, uma expressão de uma *beleza* única, provoca e remete para a *poetização* e para a admiração. Nesse sentido, é necessário recorrer a uma linguagem diferente, que estabeleça a ligação entre a literatura, a transcendência e a estética teológica. Em termos de ensaio seria possível apelar ou compagnar com as ciências empíricas, admitindo um diálogo entre teologia e as demais ciências, mantendo sempre a teologia como pano do fundo. É, então, possível ensaiar um discurso sobre Deus: «discorrer sobre Deus, como claramente atesta a história do pensamento humano, é uma actividade conatural ao homem. Este, em todo tempo e lugar, procurou explorar a realidade divina e definir a relação do próprio ser com Deus»¹¹.

Para um melhor enquadramento, importa ver um exemplo de hipóteses científicas que pretendem contribuir para melhor ampliar o campo do saber. Este exemplo refere-se às origens no contexto bíblico e teológico permitindo melhor contextualizar de forma simples algumas notas da ciência.

Na Revista TIME História do século XX - O século da ciência¹², encontra-se a seguinte perspectiva história da criação:

«O homem sempre quis conhecer a origem do universo e, por isso, não olhou a meios para dar mais um passo que pudesse oferecer um pouco de luz. Foi o italiano Galileu (1564-1642) quem preparou o caminho para a ciência moderna e soube transformar o telescópio do holandês Hans Lippershey (1570-1619) num telescópio refractor para observar os corpos celestes em 1609, no mesmo ano em que o astrónomo alemão Johannes Kepler (1571-1619) apresentou as primeiras leis do movimento elíptico planetário no livro *Astronomia Nova*. O físico e matemático inglês Isaac Newton (1642-1727), criador do primeiro telescópio reflector, em 1668, estabeleceu as bases da ciência

¹¹ BATTISTA MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, São Paulo, Paulistas, 1977, 5.

¹² Cf. Edição 2018, Cofina Media, Portugal, p. 13.

moderna com as suas descobertas em óptica clássica (a natureza da luz branca ou luz do sol através de um prisma de vidro) e em mecânica clássica (a formulação das três leis do movimento e a lei da gravitação universal). Além disso, desenvolveu o cálculo infinitesimal no campo da matemática pura. Na segunda década do século XX, o físico alemão Albert Einstein revolucionou o sistema do mundo newtoniano com a teoria geral da relatividade e dois prognósticos fundamentais: a curvatura do espaço-tempo em torno de um corpo e o denominado efeito de arrasto, pelo qual a terra, na sua rotação, curva o espaço-tempo. Pouco depois, o universo foi visto como um todo em expansão graças à teoria do *Big Bang*, estabelecida como a teoria cosmológica mais verosímil».

A história da relação entre ciência e religião, desde a antiguidade, passando pelos tempos de Galileu no início do Século XVII, de Newton no Século XVIII e de Darwin no Século XIX, até o presente, apresenta diferentes modelos e paradigmas da relação entre ciência e fé religiosa, que surgiram da visão da ciência empírica há cerca de quatro séculos.

Para além da visão anterior, importa ainda referir o chamado Princípio Antrópico. Este princípio está relacionado com a evolução, mas contesta que esta possa ser resultado de um mero acaso. Tenta demonstrar que o acaso seria incapaz de conduzir ao universo criado de forma tão perfeita, logo, determina a existência de uma inteligência na evolução que não pode admitir acaso.

Voltando ao foco principal, importa, mesmo que de forma simples, discorrer ainda um pouco mais sobre o modo como se podem relacionar as ciências e a teologia. Do nosso ponto de vista, a teologia é vista como lugar ideal para a contemplação da beleza da Criação e do Criador.

Na verdade, se ‘houve’ origens da vida e das coisas (existentes), também em cada vida tem de haver um cunho de beleza envolvida na sua ‘carga estética’.

No que diz respeito ao Universo, toda a manifestação ou sublevação da ciência empírica parece apresentar uma limitação (enquanto realidade conjectural) e, até a própria teoria de *big bang*, actualmente entendida, sofre¹³, não explica tudo e não entendeu tudo. Por exemplo, os cosmólogos concluíram – que, pelo menos, 90 por cento

¹³ ALAN LIGHTMAN, *Luz antiga: uma introdução à cosmologia*, Asa, Porto, 1996, 14-15. Actualmente, a cosmologia atravessa tempos conturbados. Observações recentes da localização e do movimento das galáxias revelaram um universo bem mais «concentrado» do que se pensava, com aglomerados de galáxias em vastas regiões do espaço. Pelo contrário, o modelo do «big bang» admite um universo uniforme, cuja matéria está homogeneamente distribuída por todo espaço. Os cosmólogos não sabem como explicar a não-uniformidade de matéria observada, nem como reconciliar esta observação com o modelo do «big bang». Além disso, os cosmólogos concluíam – que, pelo menos, 90 por cento da massa cósmica não emite luz. Esta massa invisível, chamada matéria negra – a sua natureza é completamente desconhecida.

da massa cósmica não emite luz. Essa massa invisível, chamada matéria negra, tem ainda origens e características completamente desconhecidas. Igualmente, há propriedades do universo a que a ciência não consegue responder, nomeadamente responder à questão ‘porque existe o universo?’ Encontrar uma resposta seria a ‘última verdade’ para a ciência. Em contraponto, entendemos que é preciso grande humildade para o entendimento do real que é, na realidade, uma verdade.

No entanto, com o conhecimento atual, a ciência poderia facultar uma compreensão do universo muito mais profunda. Orfeu, sugere que:

«Uma das transformações mais fascinantes do processo de acumulação e desenvolvimento do conhecimento científico é a organização dos factos dispersos de uma dada disciplina numa visão consciente de modo a construir uma historiografia. É quando o conjunto descritivo de uma dada disciplina científica pode ser articulado com o de outra disciplina que a integração das diversas partes do conhecimento permite construir cenários plausíveis sobre as várias origens – um vastíssimo conjunto de factos experimentais, modelos físicos e matemáticos, conjunturas e hipóteses apoiam a nossa Cosmvisão do Universo e da sua evolução»¹⁴.

Orfeu Bertolami¹⁵ refere ainda que “a ideia de que o universo teve origem num evento extraordinário que aconteceu num passado distante remonta aos antigos mitos da criação, e praticamente todas as civilizações desenvolveram sistemas cosmogónicos para situar a sua posição na ordem geral do cosmo”¹⁶.

Perante estas teorias é possível ensaiar diversas questões, tais como:

- a) o que precedeu o *big bang*?
- b) os universos no multiverso interagem entre si.
- c) a concentração da matéria criou ou não a matéria-prima?

Porém, do ponto de vista da teologia, pode acreditar-se na criação. A criação encontra-se em expectativa ansiosa, aguardando a revelação dos filhos de Deus. O universo e o homem evoluíram e encontrarão a sua realização definitiva no ‘logos’.

O discurso conciliador entre a fé na criação e a teoria da evolução, pretende manter presentes os pressupostos metodológicos¹⁷, sem esquecer que o mistério do universo pode ser alcançado pela razão humana.

¹⁴ Cf. B. ORFEU, *Do big bang ao homem*, in Helena Couto, U.P.E, Porto, 2015,9.

¹⁵ *Idem*, 9. Ver o tema de: O big bang: *A origem do universo*.

¹⁶ Op. Cit. p. 15.

¹⁷ Cf. Círculo de discípulos do Papa Bento XVI, *Criação e evolução: Uma jornada com o Papa Bento XVI em Castel Gandolfo*, U.C.E, Lisboa, 2007, 165.

No entanto, do nosso ponto de vista, tendencialmente, o homem esquece o ‘desconhecido’ (o «Eu sou») cujo véu esplêndido provoca e deveria impelir a razão do homem vivente ao conhecimento da verdade: «*conhecereis a verdade e a verdade vos tornará livres*» (cf. Jo 8, 32), isto é, conhecer a Deus sem O entender.

1.1.1 Criador do Céu e da Terra

É a partir do conceito de ‘desconhecido’ que se pretende expandir o âmbito da análise da temática proposta com base na perspectiva do «Símbolo Niceno-Constantinopolitano» que relata que “[...] Criador do céu e da terra de todas as coisas visíveis e invisíveis”¹⁸. Assim, estaremos perante uma razão suprema para a criação e dessa forma:

«[...] o relato da criação é uma profecia. Não é uma informação sobre o desenvolvimento exterior de devir do cosmo e do homem. – O arco da história que Deus fundou chega até às origens, até à criação. A nossa profissão de fé começa com as palavras: Creio em Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra. Se omitirmos este primeiro artigo do Credo, toda a história da salvação se torna demasiado restrita e demasiado pequena. – O relato da criação diz-nos, portanto, que o mundo é um produto da Razão criadora”»¹⁹

Entende-se que é importante perceber que as coisas (realidade) surgiram em função da sua relação com as ‘coisas’ eternas. Importa ainda considerar tal como Agostinho de Hipona assinalou, ao reflectir sobre as verdades imutáveis, que “*existe a verdade e Deus é o seu fundamento*”.

Portanto, é a junção das coisas visíveis e invisíveis, como atesta Bertrand Saint-Sernin²⁰ “*ce qui assure ou opere cette «ingression» ou cette «participation*”, isto é, o que assegura e opera a participação das duas realidades (do visível e invisível). Essa ‘participação’ só pode ser Deus – é Ele que produz e sustenta a interdependência das coisas (realidade).

¹⁸ Cf. BENTO XVI, *A alegria da fé*, Águeda, Paulus, 2012, 18-23. De facto, quando, perante o argumento científico, dissemos: «*creio em Deus, criador do céu e da terra, de todas as Coisas visíveis e invisíveis*», isso significaria que nós acreditamos numa «Razão criadora». Mas essa razão está presente na sua criação e providencialmente acompanha a sua criação (do Génesis o Espírito de Deus pairava sobre as águas e o mesmo se perpetua, na criação, ainda estará conosco até ao fim dos tempos): é por isso “a criação espera, está na grande expectativa de ver a sua realização plena” em Cristo logos. Essa «*Razão providente*» é muito diferente da visão «deísta/teísmo» [crença num deus supremo criador de uma máquina perfeita que funciona por si, depois do impulso inicial, desse deus, espécie de relojoeiro]. – Por isso, um mundo manifestação desta «razão suprema». Diferentemente, mas uma Razão (divina) criadora, que tudo cria amando, salva e acompanha a sua criação. A sua intervenção, na história, parte desde o início.

¹⁹ *Idem*

²⁰ Cf. B. SAINT-SERNIN, *White head: Un univers en essai*, Paris, J. VRIN, 2000, 82.

O elemento divino na natureza, impede que haja ou aconteça a disjunção entre as potencialidades abstractas (invisíveis) e um concreto opaco, que não seria penetrado por um simples sentido. Este elemento, ou seja, uma “realidade” que opera a mediação entre a presença actual e as potencialidades, é um elemento divino presente no mundo. Assim, com alguma ousadia propõe-se denominar analogamente²¹ Beleza e Razão criadora (essa relação não tem nada a ver com o “demiurgo” platónico; nem também com motor imóvel, mas sim, com uma experiência do amor presente e perene na história). Esta ‘Razão criadora’ estabelece mediação, conjunção, de maneira primordial e contínua, quando declara imperativamente: «faça-se a luz... haja um firmamento... Que a terra produza». Desta forma, entende-se o agir de um Espírito criador na continuidade e descontinuidade na/da criação, tal como afirmado:

«Pela fé conhecemos que o mundo foi formado pela Palavra de Deus, de tal modo que o que se vê não provém das coisas sensíveis [visíveis]» (Hb 11,3).

Em síntese, salienta-se que de acordo com a visão que se vem sustentando nesta reflexão, Deus age no interior do mundo em duas maneiras:

1. conectando as ideias e
2. velando pela realização da sua incorporação ou pela sua conjunção, ao decorrer do tempo das coisas, nas realidades actuais.

A este respeito, Bertrand Saint-Sernin, defende que «para uma acção imanente no mundo, Deus introduz a estabilidade e o sentido no universo que, se fora privado de sua acção, seria desordenado e caótico».²²

Há evidências que apontam um começo. Apesar da controvérsia inerente a esta questão, houve ao longo da história tentativas de explicar o começo, como por exemplo: contar as estrelas, confiar na regulação perfeita (elementos essenciais à vida não poderiam existir sem a regulação perfeita, isto é, as quatro forças manifestas no universo: gravitação, eletromagnetismo, força nuclear forte e força nuclear fraca, - lei da ordem (universo observável)²³ e um acto intelectual voluntário²⁴. Entende-se que esta última tentativa poderia ajudar na elaboração de um discurso teológico.

²¹ A linguagem teológica é por si uma linguagem analógica e temos plena certeza de que a própria analogia, não é uma mera mediação secundária no conhecimento do transcendente, mas é, na verdade, condição necessária e originária da Revelação de Deus se O queremos experimentar enquanto homens.

²² *Op. Cit.*, B. SAINT-SERNIN, *Whitehead : Un univers en essai* 82.

²³ Cf. *Existe um Criador que se importa com você?* [Wath Tower Bible and tract society of Pennsylvania], New York, USA, 2001.

Quanto às origens importa, desde logo, mencionar a grande nota do Catecismo da Igreja Católica que afirma: «a questão das origens do mundo e do homem tem sido objecto de numerosas investigações científicas, que enriqueceram magnificamente os nossos conhecimentos sobre a idade e a dimensão do cosmos, a evolução dos seres vivos, o aparecimento do homem [...]» (CIC nº 283).

Entende-se, assim, que a ciência não pode descartar a existência de um Criador e que a criação seja considerada obra de Deus – uma obra criada para sua glória. No mistério da criação, Deus cria com grande sabedoria e por amor. Um Deus que cria do nada (*ex nihilo*, o nada entendido como criação sem participação de um terceiro onde somente Ele que cria com e por amor) um mundo ordenado e bom. E, sendo o Criador, Ele transcende a criação e está presente nela, sustentando e conduzindo a sua obra como descreve o salmista e o livro do Génesis:

«O esplendor da verdade [que] brilha em todas as obras do Criador e particularmente no homem, criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 26): a verdade [beleza] ilumina a inteligência e modela a liberdade do homem, que, deste modo, é levado a conhecer e a amar o Senhor. Por isso reza o salmista: “Fazei brilhar sobre nós, Senhor, a luz da vossa face”»²⁵ (Slm 4, 7).

A descrição da realidade (cosmos) e do homem apresenta as características de uma experiência amorosa de Deus. Deus como a causa original e final da Beleza e que regula a emergência da novidade. Qual é então a novidade? A novidade consiste na própria Criação, que é, na verdade, acto da salvação.

Este aspeto remete a reflexão para a lógica divina que é completada com e em “Logos” – Cristo Mediador. Neste sentido, a Criação põe em cena a *Palavra* antes das coisas e do homem: o “fazer” segue o “dizer”, pois Deus nada faz sem primeiro ter dito que o faria como afirma Dom António Couto²⁶ em linha como evangelho de São João: «*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. – οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. – πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὁ γέγονεν*»^{27/28}.

²⁴ O astrónomo britânico Sir Fred Hoyle dizia: “Em vez de aceitar a fantasticamente pequena probabilidade de a vida ter surgido por meio das forças cegas da natureza, parecia melhor supor que a origem da vida foi um acto intelectual voluntário”. Ibidem

²⁵ JOÃO PAULO II, *O esplendor da Verdade*, Lisboa, SGE - Rei dos livros, 1993, 7.

²⁶ Cf. *O livro do Génesis*, Portugal, Letras e Coisas, 2013, 14.

²⁷ «No princípio era a Palavra e a Palavra estava junto de Deus e a Palavra era Deus. Ela estava, no princípio, junto de Deus. Por meio dela todas as coisas surgiram, e sem ela nem uma coisa só coisa do que existe surgiu.»

²⁸ Cf. João 1, 1-3

O livro do Génesis apresenta a experiência do amor de Deus-Criador que ama a sua criação, nomeadamente a criatura humana e a reveste de grande dignidade (beleza/glória). Importa, por isso, compreender como as *Sagradas Escrituras* articulam (ainda que excluindo a estética de uma forma científica, conforme é entendida hoje), na sua narrativa da criação ou do começo, apresentando uma “estética cosmológica” e uma “estética antropológica”, apresentando mais tarde Cristo, como mediador da Criação ao afirmar que “*por Ele todas as coisas foram feitas*”» (Col 1,15-16). Tal como refere o Catecismo da Igreja Católica:

«Na criação do mundo e do homem, Deus deu o primeiro e universal testemunho do seu amor onipotente e da sua sabedoria e fez o primeiro anúncio do seu desígnio amoroso, qual tem como finalidade a nova criação em Cristo» (C.I.C 315, 95).

O grande objectivo deste capítulo de fundamentos bíblicos, não é elaborar uma exegese propriamente dita (ainda que o cunho exegético esteja presente), mas consiste em tecer, classificar e sistematizar a partir do livro sagrado do Génesis, as notas da dimensão estética (beleza) que se encontram patentes e silenciadas e profundamente ligadas ao relato das origens, da Criação e do começo em si. Os relatos do livro do Génesis têm uma carga estética, entende-se ser pertinente, portanto, fundamentar uma dimensão sistemática da beleza que se encontra no mistério da criação.

Na verdade, seria grave para um teólogo «que não ame a arte, a poesia, a música, a natureza; pode ser perigoso. Porque vive na cegueira e surdez, e essa cegueira e surdez para o belo não são secundárias, reflecte-se necessariamente também na sua teologia»²⁹.

Assim para o artista, para o teólogo e para o homem, a beleza da Criação diz quem é o seu Criador. Conhece-se o belo a partir da Criação.

A primeira linguagem para a contemplação do belo em si (ou da suma beleza) é a Criação. Consequentemente, o conhecimento natural é condição necessária para o conhecimento sobrenatural (fé). A natureza contextualiza também a Revelação.

Quanto mais se aprofunda o conhecimento teológico sobre as maravilhas da vida, mais lógico se torna compreender que a origem da vida requer uma fonte inteligente. Conforme já referido, muitos estudiosos defendem que a vida na terra só poderia ter sido produzida por uma inteligência superior, sendo a sua visão coincidente com a do poeta bíblico quando escreveu³⁰: «Contigo está a fonte da vida» (Sl 36, 9).

²⁹ Cf. Ratzinger, Entrevista à Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.09.2000.

³⁰ Cf. *Existe um Criador que se importa com você?* [Wath Tower Bible and tract society of Pennsylvania], New York, USA, 2001, 44.

O magistério da Igreja testemunha a possibilidade de conhecer Deus a partir da Criação (DV3 e 6). Importa, por isso, fazer referência, ainda que de forma breve, à evolução da visão da Igreja a este respeito.

No Vaticano I o conhecimento de Deus partia da noção de que a natureza conduz à Revelação, mas: «*mundus a Deo creatore est re et essentia distinctus*» [O mundo é totalmente distinto de Deus, seu criador] (*de fide*)³¹ porque as realidades materiais e as realidades espirituais existiram e são produtos ‘de nada’ para Deus segunda a totalidade dos seu ser³²; também, o mesmo mundo é a bela obra de um criador inexprimivelmente sábio e belo/bom, que produz todas as coisas pela sua onnipotência e com uma vontade absolutamente livre.

Já no Vaticano II, o conhecimento natural entende-se no âmbito da Revelação. Em linguagem teológica, considerada uma linguagem sobretudo análoga, é a condição necessária e originária da Revelação de Deus. Se O queremos experimentar enquanto homens é necessária uma reflexão profunda sobre a Revelação e sobre como Deus se comunica no Seu esplendor e na beleza, em que tudo contagia.

Retomando a análise à luz do Livro dos Génesis, importa ter presente que o Génesis é o fenómeno cosmológico fundamental e uma experiência do amor. A Criação, que é salvação em si, é ainda a verdadeira comunicação de Deus. O fim de toda a criação (do universo e do homem) é a glória/beleza do seu Criador, quer dizer, a comunicação da sua bondade/beleza realiza-se e está a ser realizada ‘já’, e, se realizará no “ainda-não”, maravilhosamente, no fim dos tempos, em Cristo nosso Senhor, na sua parusia.

Esta perspetiva remete para a relação teologia, ciência, fé e razão e para uma longa história do eventual conflito entre a cultura religiosa (em ocaso) da Idade Média e a cultura científica ainda incipiente e autónoma da modernidade³³. Jürgen Moltmann na sua obra «Teologia no mundo das ciências naturais modernas», apresentou uma tentativa de como superar «a bifurcação do espírito moderno», isto é, para superar a dualidade do espírito moderno. De acordo com o autor, a teologia cristã deve, no diálogo com as ciências profanas, persistir; sair do modo *sui generis* da posição de afirmações de verdade ortodoxas e desenvolver uma *theologia experimentalis*, que, juntamente com o mundo moderno, se exponha ao *experimentum veritatis*³⁴. Mas que

³¹ Ver *Concile du Vatican I*, Session 3, ch. I et can. 3 et 4, *infra*, 49-50, – D.B. 1782,1801, 1803, 1804.

³² *Ibidem*, [Session 3, ch. I et can. 5, – D.B. 1783, 1805].

³³ J. MOLTSMANN, *Ciência e sabedoria: um diálogo entre a ciência natural e teologia*, São Paulo, SP, Loyola, 2007, 15-16.

³⁴ *Idem*, 23.

verdade? E, «*quid est veritas?*» «Eu sou o caminho, a verdade e a vida» (Jo 14, 6). É a verdade que dá razão à afirmação «*tout ce qui est rationnel est réel et réciproquement*» (Hegel). Portanto, Cristo é a verdade.

Todas as ciências, de facto, devem proporcionar a verdade ou ter como finalidade a verdade. Na perspetiva teológica, a Verdade que se encontra em Deus criador e trino. Ele comunica-se, criando-salvando, numa forma única, em Cristo-verdade, esta única verdade enquanto a-lêtheia [ἀλήθεια] (como rasgar o véu) revela-se no mundo e para o mundo. Esta verdade deve ser considerada como glória: uma verdade «[...] contemplada de maneira concreta, por que é a verdade do Verbo encarnado. Ora, esta verdade é contemplada como glória»³⁵ porque na sua gloriosa luz veremos a luz.

A teologia, deverá responder, como propõe Von Balthasar «no mundo por Deus e em Deus pelo mundo»³⁶, enquanto procura a superação do espírito moderno; daí, pois, o questionamento sobre o futuro: salvação ou danação do todo. Como ciência do Ser supremo e do valor último, a teologia cristã pode ser entendida como um poder de ordem no cosmos científico.

Neste enquadramento é, por isso, pertinente questionar se é possível haver uma dimensão teológica das ciências. Numa proposta de resposta opta-se pela afirmação de Moltmann que entende que «[...] as ciências modernas obrigarão a teologia cristã a assumir uma nova postura – a teologia e as ciências se encontram de modo mais elementar do que nunca na pergunta pelo *éthos* e pela responsabilidade do ganho de poder técnico que surge dos conhecimentos científico»³⁷. Pode, então, sintetizar-se que a teologia responde por Deus no mundo e pelo mundo em Deus, ela não apenas vê a noite sobre mundo, mas tem os mecanismos para despertar todos os sentidos para a ‘manhã vindoura’.

Na dialéctica do “crer no Espírito criador” face à conjectura das ciências modernas, é importante destacar a visão de Bento XVI:

«Em última análise, desemboca-se na alternativa: Que existe no princípio, a razão criadora, o Espírito criador, que tudo opera e deixa desenvolver-se, o irracional que, sem razão, suscita de modo estranho um mundo matematicamente ordenado e também o homem, a sua razão? Mas esta seria, então, um acaso da evolução e, no fim de contas, também algo de irracional. Nós, cristãos, dizemos: Creio em Deus, criador do céu e da

³⁵ H.U. VON BALTHASAR, *La théologique*, II. [Vérité de Dieu], Bruxelles, Culture et vérité, 13.

³⁶ Cf. Die Gottesfragedes beutigen Menschen, 1956, 52

³⁷ J. MOLTSMANN, *Ciência e sabedoria: um diálogo entre a ciência natural e teologia*, São Paulo, SP, Loyola, 2007, 36.

terra – no Espírito criador. Cremos que, no início, está presente a Palavra eterna, a Razão, e não a irrazão» (Bento XVI).

Com base nesta visão de Bento XVI, retoma-se a análise apoiada nas Sagradas Escrituras³⁸. As narrativas da Criação mostram as origens da humanidade, do cosmos e, especialmente, da experiência do homem para com seu Criador sempre presente na história da sua criação. O homem, como criação por excelência, é na verdade a criação mais bela do Criador. Lendo os primeiros testemunhos da literatura bíblica³⁹, nos dois relatos *Sacerdotal* e *Javista*, os dois demonstram que a criação possui uma orientação antropológica. A plenitude criacional dá-se com a Criação do homem. Por isso, Ireneu de Lyon afirmava: «a glória de Deus é o homem vivo/vivente», este foi, na verdade, criado à imagem de Deus. Encontraremos o esplendor da beleza e o cunho da mesma beleza, ligado intrinsecamente ao cosmos e de uma forma única também ligada ao homem vivente, este último como «*uditori della parola*» [Karl Ranher] e o «*espaço estético*» propício onde se pode experimentar a fiabilidade (dignidade) do amor [Hans Urs Von Balthasar].

Finalmente, importa abordar o cosmos como um todo e, no espaço do cosmos, o homem. A evolução cósmica e a hominização visto como uma evolução cósmica aberta e orientada para o ponto ómega no qual encontra a sua realização. Mas, nesta evolução, o homem (diferentemente do cosmos) transcende todas as categorias da sistemática lineada, e todas as formas anteriores da evolução; um cosmos orientado para um fim

³⁸ Cf. JUAN PABLO II, in *Mensaje a los miembros de la academia pontificia de ciencias*, 1996: “Para concluir, quisiera recordar una verdad evangélica capaz de irradiar una luz superior sobre el horizonte de vuestras investigaciones acerca de los orígenes y el desarrollo de la materia viva. En efecto, La Biblia es portadora de un extraordinario mensaje de vida. Dado que caracteriza las formas más elevadas de la existencia, nos da una visión sabia de la vida.”

³⁹ Segundo JEAN-MARIE VERNIER, na sua obra intitulada «*Théologie et Métaphysique de la création*» [Cf. Paris, PIERRE TÉQUI, éditeur, 1995, 17-20], aquando se trata do relato do Génesis e da criação na Bíblia: « La Bible s’ouvre par le récit de la création de l’univers. Les exégètes, on le sait, attribuent ce dernier à une double source : l’une, appelée sacerdotale, presente l’ensemble des êtres produits par Dieu dans le cadre d’une semaine, l’autre, yahwiste, privilegie la création de l’homme, l’épreuve et le châtement auxquels il a été soumis. – le récit biblique de la création ne vise pas d’abord à satisfaire l’interrogation spéculative de l’homme face à l’univers, il est avant tout l’expression de la foi au Dieu de l’alliance dont la toute-puissance garantit le salut de son peuple. Et c’est précisément cette foi qui conduit l’auteur inspire à rédiger un texte gros de principes métaphysiques : – La transcendance de Dieu est affirmée. Dieu, en effet, crée (hébreu bara) l’ensemble de ce qui existe : “Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre” – Dieu crée par sa parole : “Dieu dit : ...”, l’univers ne naît donc pas naturellement de lui. L’émanation, entraînant une communauté de nature entre le principe et ses effets, est ainsi rejetée ; Dieu est bel et bien d’une autre nature que sa créature – Supérieur à elle, il possède une personnalité spirituelle dont le signe est précisément la parole – L’unicité de Dieu est également manifeste. Dieu est ici Seul maître de sa création – L’acte créateur de Dieu est le principe même de l’histoire – La création elle-même apparaît comme une vaste harmonie – Les créatures constituent une hiérarchie dont le sommet est occupé par l’homme ».

que lhe proporciona um sentido e uma realização plenária⁴⁰ e esta realização só é possível em Cristo, mediador da Criação. Segundo FRANCO GOMES, « *c'est bien plutôt le fruit de l'action transformante de Celui qui recapitule toutes choses. Tel est le paradoxe de l'achèvement du cosmos* ». ⁴¹

No mesmo sentido, o Papa Francisco na sua Carta Encíclica “*Laudato Si*”, afirma: «desde o início do mundo, mas de modo peculiar a partir da encarnação, o mistério de Cristo opera veladamente no conjunto da realidade natural, sem com isso afectar a sua autonomia»⁴².

Que quer isto dizer? Invocar a fé (bíblica) significa fiar-se em Deus. Com base no testemunho que Ele dá de Si próprio. Muito diferente, pois, de entender a Criação como conclusão de um mero raciocínio natural.

Finalmente, se toda a Criação é para a glória [= beleza] de Deus, Deus vê-a sempre bela e convida a sua Criação para contemplar o esplendor do seu belo rosto, o rosto do Belo em si. Juntamente com a glória divina, também a beleza do próprio Deus, do homem (sua imagem) e do cosmos assume uma relevância temática e culmina no evento crístico.

1.2 A estética cosmológica: «...e Deus viu que isto era bom/belo»

A abordagem do tema principal deste trabalho com base nos fundamentos bíblicos, mormente neste ponto, apresenta desde logo uma visão paradoxal que envolve um cunho de tensão entre a cosmologia, a estética e a Sagrada Escritura (no fundamento bíblico teológico)⁴³:

⁴⁰ Ver V. FRANCO GOMES, na obra *Le paradoxe du désir de Dieu* (Évolution cosmique et apparition de l'homme), Paris, Cerf, 2005, 383 : “*La pensée du P. Teilhard de Chardin possède un aspect synthétique. Elle veut embrasser tout le cosmos et, dans le cosmos, l'humain. Cette conception globale vient d'une conviction de la foi – la pensée de Teilhard est, selon H. de Lubac, « essentiellement escathologique » car c'est dans le monde qu'il discerne la présence d'un mystère insondable.*” – Teilhard acredita no «Universo dinâmico e convergente».

⁴¹ V. FRANCO GOMES, *Le paradoxe du désir de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, 383-393.

⁴² Cf. *Capítulo II*, 99.

⁴³ Ao meditar sobre a dimensão deste livro de narração, recorreremos às seguintes bibliografias: A. ÁNGEL GARCÍA SANTOS, in «Diccionario del griego bíblico: setenta y Nuevo Testamento», España, Verbo Divino, 2016; HORST BALZ, GERHARD SCHNEIDER, in «Diccionario exegético del Nuevo Testamento», Salamanca, Sigueme, 1996; E.JENNI, C. WESTERMANN, in «diccionario teológico Manuel del Antiguo Testamento», Madrid, Cristiandad, 1985; Sous la direction de PETER EICHER, in «Nouveau dictionnaire de théologie», Paris, CERF, 1996; P. HOFFMANN, T. HIEKE, U. BAUER, IN «Synoptic Concordance», Berlim/ New York, Walter de Gruyter, 2000; A. MARTO, G. RAVASI, M. IVAN RUPNIK, *O Evangelho da beleza*, Prior Velho, Paulinas, 2012

«[...] a *creatio* continua, a conservação do mundo, parece coincidir temporalmente com a evolução, surgindo assim, de imediato, um comum ponto de intersecção entre a fé na criação e teoria da evolução, o qual necessita de clarificação»⁴⁴.

«Senhor, concede-me a graça de só te ver a ti, mesmo quando estou diante das criaturas»⁴⁵ (Charles de Foucauld).

«Obras do Senhor, bendizei todas o Senhor: a Ele a glória e o louvor eternamente!»⁴⁶

Importa ter presente que o Cristianismo é uma vivência de paradoxo⁴⁷ (paradigmática).

Para tal, apresentam-se algumas notas com base na expressão, no ensinamento doutrinal e na exposição sistemática.

Em termos de sistematização da reflexão teológica identificam-se ‘objectos especulativos’ através dos quais a teologia se interroga sobre a coerência dos discursos que a fé tem. Expressar a fé cristã no exercício do esforço de pensamento, o mais rigoroso possível, em relação com as racionalidades do tempo⁴⁸. Como referido no parágrafo anterior, contemplar e exprimir o contemplado, isto é, ver na natureza, no cosmos, simultaneamente, a presente e ‘escondida’ beleza/glória de Deus que nele se encontra e cintila. É preciso, para tal, desvelar uma dimensão apocalíptica (no sentido de rasgar o/do véu) para atingir um melhor entendimento.

1.2.1 Deus, *QUID* existencial e beleza das coisas

Esta beleza/glória, infundida e impressa no cosmos, na verdade, não pode ser fruto de um acaso nem tão-pouco do imaginário de uma concentração da matéria em si e por si, sem um ‘*Quid existencial*’, sem um espírito criador, sem uma razão, sem um ‘belo’ em si, que se ‘explode’ para, depois, dar início à realidade.

Todavia, descartar a presença de uma Razão actuante e originária ou um Espírito Criador, por amor na/da criação, seria pensar a existência de forma mecânica. Cogitando matematicamente seria exaltar um irracional, que sem razão, sem vida e sem glória/beleza, produziria de um modo estranho um mundo que *per se* existe, se auto-cria

⁴⁴ Cf. Círculo de discípulos do Papa Bento XVI, *Criação e evolução*, 172.

⁴⁵ Cf. Textos espirituais, Lisboa, Aster, 1965, 68.

⁴⁶ Cf. Dn 3, 57

⁴⁷ Ver, a propósito deste conceito, como Vitor Franco, na sua obra «Le paradoxe du désir de Dieu : *Étude sur le rapport de l’homme à Dieu selon Henri de Lubac*», afirmando que Henri de Lubac sustentava que: “*Le paradoxe de Dieu – est la conséquence, au niveau de ses présupposés anthropologiques, da la foi au Mystère de l’amour de Dieu*”. (ver na página 280). O conceito *paradoxo* não entendido, aqui, no sentido puramente literário ou estilístico. Mas, sim, entendido aquando se afirma expressar uma realidade essencial ao homem, quer dizer, sua relação constitutiva com Deus inscrita na sua natureza. (Ibidem, 282).

⁴⁸ Ver Guide Pratique de réflexion théologique, Université Catholique de Lyon, PROFAC, 70-71.

e evolui (conforme pensado no deísmo: um mundo criado como uma máquina perfeita que funciona por si sem o amor ou glória providencial).

- Será que a cosmologia científica oferece algumas lições para o entendimento de Deus e da sua Criação do universo?
- O que a ordem maravilhosa da natureza “fala” sobre o Criador?
- Será que a fé judaico-cristã ilumina as descobertas da cosmologia?
- Será que entre a cosmologia que descreve a evolução do universo desde o primeiro momento do *big bang* há (13,7) bilhões de anos, de um lado, e a narrativa do Génesis em que Deus cria o mundo em seis dias, do outro lado, pode ter algum ponto de contacto?
- Entre a ciência empírica, a cosmologia e a teologia judaico-cristã, baseada na Bíblia e na Revelação de Deus, existe qualquer possibilidade de algum diálogo que seja mutuamente proveitoso?
- Nas ‘coisas criadas’ podemos encontrar uma dimensão estética?

A protologia responderá a estas questões. A última, especialmente, encontrará resposta na estética teológica como percepção da glória que se revela⁴⁹. Importa, numa outra perspetiva, ter consciência de que o Génesis foi redigido para dizer que Deus é o único que domina a história, e a criação de Deus deve ser entendida como fonte permanente da salvação⁵⁰. Ele também está presente, acompanha a sua criação e a evolução da mesma criação. A divindade de Deus consiste naquilo que faz com que o homem e o mundo tenham um ser e um agir próprios. Um ser próprio, um valor próprio e um agir próprio da criatura, dando glória ao Criador que, somente, pode lhe dar todo o seu ser e todo o seu agir. Deus criou porque amou e, apesar do desvio das criaturas, continua a amar. A sua acção amorosa e a sua glória/beleza tem sempre o desejo de glorificar a sua criação, porque desde as origens Ele contemplava o seu próprio amor: «*Et vidit Deus quod esset bonum*» Gn. 1,25.⁵¹

1.2.2 A questão sobre o mundo é um dos aspetos da questão de Deus

Será pertinente considerar que o mundo se tornou desconhecido ou alienado? O “Credo” refere precisamente o «*Deus criador do céu e da terra*» para significar que não

⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria: una estética teológica* [6. Antiguo Testamento], Madrid, Encuentro Ediciones, 1988, 13.

⁵⁰ Segundo o testemunho do *Mysterium Salutis* [6. Dogmatique de l’histoire du salut], in « La création, source permanente du salut », 93: “Comme on l’a souvent répété dans le traité de Dieu, les énoncés théologiques sur Dieu en tant que sujet dernier de l’histoire du salut portent toujours la marque de l’expérience vécue de l’activité salvatrice de Dieu dans l’histoire. Il en va de même pour le traité théologique de la création”.

⁵¹ Cf. Bíblia Vulgata.

se pode averiguar de Deus sem perguntar do mundo, que a questão do mundo é um dos aspectos da questão de Deus. A visão cristã alicerça-se na fé na criação.

A afirmação de que Deus é o criador, ponto fundamental do dogma, declara-O Senhor da vida e esclarece o sentido desta. Esclarece que todo o ser criado tem uma finalidade, e que o homem recebe a responsabilidade de administrar o mundo e torná-lo digno de Deus, torná-lo justo e santo.

A importância de uma teologia da criação está em reconhecer humildemente que nem o homem nem o cosmos são agentes originários da vida. O valor do cosmos e a responsabilidade do homem esclarecem-se na fé no Deus Transcendente que, em Jesus Cristo, radicalizou o sentido da história⁵². Há um ‘tripé’ teológico (protologia, soteriologia e escatologia) que sustenta a história da criação no Antigo Testamento. Neste contexto, são três os grandes momentos da história:

1. *criação*,
2. *libertação do povo* e
3. *a restauração do povo*⁵³.

O Deus da graça também o é da natureza, mas «*Dieu est bel et bien d'une autre nature que sa créature*», descreve ROBERT GUELLEY⁵⁴. Partindo do ponto original de comunhão, Deus-Trino, por e para Ele a criação é integrada na acção redentora da comunhão em Cristo, na Parusia. Esta acção de Deus, a origem do mundo no Antigo Testamento, reflecte a grandeza do próprio Deus. Deus de Israel que é JHWH, Aquele que é - «*C'est au jaillissement de cet amour dont Israël a fait l'expérience, que l'univers doit son origine*»⁵⁵.

Ele é, e é de uma existência activa. Aquele que é, que existe de uma maneira tão real e tão eficaz. Ele cria, liberta e salva. É digno de glória/beleza, o seu poder revela-se agindo. Deste amor-esplendor, na sua forma de preencher tudo o que criou, deverá preencher os homens na espontaneidade do seu coração. Ele brilha também na sua maneira de corrigi-los e de os reconduzir a Ele; Ele chama à afeição inicial, porque a criação reflecte toda a dimensão do amor “fontal”, isto é, do amor original. Essa manifestação ocorre desde o primeiro instante do mundo, e continua a pronunciar-se ao longo da história, em todas as instâncias, mostrando Deus poderoso e sábio.

⁵² Cf. *As origens da vida: diálogo entre ciência e teologia*, Lisboa, Reis dos livros, 1997, 210-211.

⁵³ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, España, Sal Terrae, 198629.

⁵⁴ ROBERT GUELLEY, *La création (Le mystère chrétien, théologie Dogmatique)* - Éd. Desclée.

⁵⁵ Cf. ROBERT GUELLEY, *La Création*, Belgium, Desclée, 1962, 29.

1.2.3 Sentido estético teológico e léxico

A beleza das coisas criadas que o livro do Génesis descreve conduz à contemplação da glória de Deus. Tal beleza se perpetuou na evolução da história da humanidade e se “auto reflecte” nas coisas criadas. O próprio conceito de belo tem uma evolução teológica e filosófica que pretendemos desenvolver nas páginas que se seguem.

O conceito ‘bom’ (*tov*) pode ser entendido ou definido no campo da ética. Bom (bondade), em sentido lato, excelência de um objecto qualquer (coisa ou pessoa). Diz, por exemplo, São Tomás de Aquino: «*a bondade que em Deus está de modo simples e uniforme, nas criaturas está de modo múltiplo e dividido*»⁵⁶.

As discussões dos séculos XVII e XVIII a propósito da bondade de Deus como a causa da criação (cf. Leibniz, *Théod.*, II, §§ 116 ss.) fundaram-se num significado mais restrito do termo, que foi expresso claramente por Baumgarten⁵⁷: «a bondade (benignidade) é a determinação da vontade de fazer bem aos outros”. Noutra perspectiva é considerado como “o benefício é a acção útil ao outro, sugerida pela bondade» (Met., §903). Nesse sentido, a bondade identifica-se com o que Aristóteles chamava de benevolência (*eirvoíoc*) (Et. nic, VIII, 2, 1.155 b 33). Os dois significados deste termo estão vivos no uso comum⁵⁸.

Convém também salientar que o bem das coisas, a sua capacidade de suscitar amor e admiração, o seu valor intrínseco, depende do seu ser, e não do querer humano. A bondade não é o desejo despertado em nós, senão a perfeição que a provoca. As coisas não são boas porque as queremos, senão que as queremos tanto que são boas⁵⁹. Por isso, as pessoas tendem a escolher os meios mais perfeitos para um determinado objectivo. Todavia, as realidades mais nobres (Deus e sua glória/beleza, os seres espirituais) excitam um amor mais intenso ao ser conhecido. Na verdade, a bondade pode ser algo objectivo, não dependendo da opinião nem do querer da maioria.

No campo do direito o conceito de bem pode ser compreendido na extensão da ética dos direitos humanos, por exemplo: o bem-estar. O bem-estar foi-se configurando

⁵⁶ S. Th., I, q. 47, a. 1.

⁵⁷ O filósofo alemão do século XVIII ALEXANDER BAUMGARTEN (1714-1762).

⁵⁸ N. ABBAGNANO, in «Dicionário de filosofia», São Paulo, Martins Fontes, 2007.

⁵⁹ Com efeito, em certo sentido, é verdade que «*as coisas são boas e belas porque as queremos*», enquanto, se não houvesse apetite, a vontade, as coisas perderiam seu carácter de apetibilidade (no tratamento do “bom é ente enquanto apetecível”). O sentido que queremos dar a essa afirmação: é sobre a fundamentação ontológica do bem. Esta fundamentação, certamente, desaparece nas éticas, propriamente ditas, subjectivas, onde fica anulada a transcendentalidade do bem, por exemplo, em SPINOZA: «Nós, não nos movemos, queremos, apeteçemos ou desejamos algo porque julgamos que é bom, senão que julgamos que é bom porque nos movemos para isso, o queremos, apeteçemos e desejamos» (Ética, III, prop.9).

nas sociedades modernas como um dos valores determinantes da sua organização e também como critério concreto de acção social para melhorar as condições de vida das pessoas nos seus diferentes níveis: indivíduos, famílias, grupos sociais e comunidades⁶⁰. Na sociedade moderna é também feita alusão frequente ao ‘bem-comum’.

De acordo com o Dicionário de Teologia, “bem” diz respeito

«em geral, a tudo o que possui valor, preço, dignidade, a qualquer título. Na verdade, bem é a palavra tradicional para indicar o que, na linguagem moderna, se chama valor. Um bem é um livro, um cavalo, um alimento, qualquer coisa que se possa vender ou comprar; um bem também é beleza, dignidade ou virtude humana, bem como uma acção virtuosa, um comportamento aprovável. Em correspondência com essa extrema variedade de significados, o adjectivo bom tem uma idêntica variedade de aplicações. Podemos falar de “uma boa chave de fenda” ou de “um bom automóvel” como também de “uma boa acção” ou de “uma pessoa boa”. Dizemos também “um bom prato”, para indicar algo que corresponde ao nosso paladar, ou “um bom quadro”, para indicar um quadro bem-feito. Dessa esfera do significado geral, pela qual a palavra se refere a tudo o que tem um valor qualquer, pode-se recordar a esfera do significado específico, em que a palavra se refere particularmente ao domínio da moralidade, isto é, dos mores, da conduta, dos comportamentos humanos intersubjectivos, designando, assim, o valor específico de tais comportamentos. Nesse segundo significado, isto é, como bem moral, o bem é objecto da ética e o registo dos seus diferentes significados históricos é encontrado no verbete *Ética*. Por ora, deveremos tratar da noção de bem só no primeiro sentido, isto é, na sua acepção mais geral»⁶¹.

Do ponto de vista moral existem três tipos de bem:

- 1) o *bem útil*- é o que serve de médio para conseguir um bem. Todo o seu valor de bem, enquanto é útil, consiste, pois, na sua capacidade de procurar outro bem;
- 2) o *bem deleitável*- é aquele que traz gozo: como uma obra de arte, o desporto ou jogo;
- 3) o *bem honesto*- é o que nos atrai, não pela utilidade ou o gozo que nos proporciona senão em primeiro lugar pela perfeição que nos traz.

O *bem* entendido como *belo e* belo como manifestação do bem. De acordo com Abbagnano

«a noção de belo coincide com a noção de objecto estético só a partir do séc. XVIII. Antes da descoberta da noção de gosto, o belo não era mencionado entre os objectos produzíveis e, por isso, a noção correspondente não se incluía naquilo que os antigos

⁶⁰ Cf. Dicionário de teologia moral [Bem-estar], São Paulo, Paulus, 1997, 84ss 1.

⁶¹ *Idem*

chamavam de poética, isto é, ciência ou arte da produção. Podem ser distinguidos «cinco conceitos fundamentais de belo», defendidos e ilustrados tanto dentro quanto fora da estética: - Belo como manifestação do bem; - Belo como manifestação do verdadeiro; - Belo como simetria; - Belo como perfeição sensível; - Belo como perfeição expressiva»⁶².

Segundo a recolha realizada pelo autor citado, os cinco conceitos fundamentais do belo são:

- 1) O belo como manifestação do bem é a teoria platónica do belo. Segundo Platão, só à beleza, entre todas as substâncias perfeitas, “coube o privilégio de ser a mais evidente e a mais amável” (Fed., 250 e). Por isso, na beleza e no amor que ela suscita, o homem encontra o ponto de partida para a recordação ou a contemplação das substâncias ideais (idem., 251 a). A repetição dessa doutrina do Belo no neoplatonismo assume carácter teológico ou místico porque o bem ou as essências ideais de que falava Platão são hipostatizadas e unificadas por Plotino no Uno, isto é, em Deus; o Uno e Deus são definidos como “o Bem”. “É o Bem”, diz Plotino, “que dá beleza a todas as coisas”, de modo que o Belo em sua pureza, é o próprio bem e todas as outras belezas são adquiridas, mescladas e não primitivas: porque vêm dele (Enn., 1, 6, 7). Essa forma mística ou teológica nem sempre reveste a doutrina do Belo como manifestação do bem, mas é óbvio que semelhante doutrina é explícita ou implicitamente pressuposta cada vez que se propõe a função da arte no aperfeiçoamento moral.
- 2) A doutrina do belo como manifestação da verdade é própria do Romantismo. “O belo”, dizia Hegel, “define-se como a aparição sensível da Ideia”. Isso significa que beleza e verdade são a mesma coisa e que se distinguem só porque, enquanto na verdade a Ideia tem manifestação objectiva e universal, no Belo ela tem manifestação sensível (Vorlesungen über die Ästhetik, ed. Glockner, I, p. 160). Raramente, à excepção de Hegel, esse ponto de vista foi apresentado com tanta decisão, mas reaparece em quase todas as formas da estética romântica, constituindo, indubitavelmente, uma definição típica do belo.
- 3) A doutrina do belo como simetria foi apresentada pela primeira vez por Aristóteles: o Belo é constituído pela ordem, pela simetria e por uma grandeza capaz de ser abarcada, em seu conjunto, por um só olhar (Poet., 7, 1.450 b 35

⁶² N. ABBAGNANO, in «Dicionário de filosofia», São Paulo, Martins Fontes, 2007.

ss.). Essa doutrina foi aceita pelos estoicos, citados por Cícero: “Assim como no corpo existe uma harmonia de feições bem proporcionadas, unida a um belo colorido, que se chama beleza, também para a alma a uniformidade e a coerência das opiniões e dos juízos, unida a certa firmeza e imutabilidade, que é consequência da virtude ou contém a própria essência da virtude, chama-se beleza” (Tusc, IV, 13, 31). Essa doutrina fixou-se por longo tempo na tradição. Foi adoptada pelos escolásticos (p. ex., S. Tomás, S. Th., I, q. 39, aa. 8) e por muitos escritores e artistas do Renascimento, quando quiseram ilustrar o que procuravam fazer com a sua arte: p. ex., Leonardo em *Trattato della pittura*.

- 4) É com a doutrina do belo como perfeição sensível que nasce a Estética. “Perfeição sensível” significa, por um lado, “representação sensível perfeita” e, por outro, “prazer que acompanha a actividade sensível”. No primeiro sentido, é concebida principalmente pelos analistas alemães e, em particular, por Baumgarten (*Aesthetica*, 1750, §§ 14-18). No segundo sentido, foi utilizada sobretudo pelos analistas ingleses, em primeiro lugar por Hume (*Essay Moral and Political*, 1741) e por Burke (*A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1756), preocupados ambos em determinar os caracteres que fazem do prazer sensível aquilo que se costuma chamar de “beleza”. Kant unificou essas duas definições complementares de B. e insistiu naquilo que até hoje é considerado seu carácter fundamental, isto é, o desinteresse. Consequentemente, definia o Belo como “o que agrada universalmente e sem conceitos” (*Crít. do Juízo*, § 6) e insistia na independência entre prazer do Belo e qualquer interesse, tanto sensível quanto racional. “Cada um chama de agradável o que o satisfaz; de Belo, o que lhe agrada; de bom o que aprecia ou aprova, aquilo a que confere um valor objectivo. O prazer também vale para os animais irracionais; a beleza, só para os homens, em sua qualidade de seres animais, mas racionais, e não só por serem racionais, mas por serem, ao mesmo tempo, animais. O bom tem valor para todo ser racional em geral” (*Crít. do juízo*, §).
- 5) Kant distinguiu além disso o belo livre (*pulchritudo vaga*) e o belo aderente (*pulchritudo adhaerens*). O primeiro não pressupõe um conceito daquilo que o objecto deve ser; p. ex., as flores são belezas naturais livres. O segundo pressupõe esse conceito; p. ex., a beleza de um cavalo, de uma igreja, etc. pressupõe o conceito da finalidade a que tais objectos são destinados (*ibid.*,

§16). Com a doutrina de Kant, o conceito de belo foi reconhecido numa esfera específica, tornou-se um valor, ou melhor, uma classe de valores, fundamental. Juntamente com o verdadeiro e com o bem, entrou na constituição de uma nova espécie de trindade ideal, correspondente às três formas de actividade reconhecidas como próprias do homem: intelecto, sentimento e vontade. Embora essa tripartição tenha sido considerada durante muito tempo como um dado de fato originário, testemunhado pela “consciência” ou pela “experiência interior”, na realidade é uma noção historicamente derivada, que, na segunda metade do séc. XVIII, nasceu da inserção da “faculdade do sentimento” entre as outras faculdades (reconhecidas desde o tempo de Aristóteles): a teórica e a prática. Como perfeição expressiva ou com plenitude da expressão, o belo é, implícita ou explicitamente, definido por todas as teorias que consideram a arte como expressão. Croce refere que: «parece-nos lícito e oportuno definir a beleza como expressão bem-sucedida, ou melhor, como expressão pura e simples, pois a expressão, quando não é bem-sucedida, não é expressão» (Estética, 4a ed., 1912, p. 92).

E, conquanto, na obra de Croce, a teoria da arte como expressão se combine ou se confunda com a de arte como conhecimento, a definição de beleza dada por Croce pode ser adoptada em qualquer teoria da arte como expressão.

Uma outra visão é a de São Tomás de Aquino que descreve a beleza pelos seus efeitos, dizendo que «é belo aquilo cuja contemplação agrada» [*Summa Theologiae*, I, q. 5, a.4,c.]. O belo referido por São Tomás é uma perfeição transcendental. Depreende-se que existam uma beleza suprema de Deus e outra beleza finita das criaturas. Na sua estética ressalta, nos seus escritos, uma estética da claridade e do esplendor⁶³.

No âmbito do ‘criado’, é possível descobrir diferentes níveis de formosura, como também de unidade e de bondade. Há uma beleza inteligível, própria da vida espiritual, e uma beleza sensível, de grau inferior. A beleza inteligível liga-se necessariamente com a verdade e a bondade moral. Há também uma beleza natural, que procede da natureza das coisas e uma beleza artificial.

Logicamente, a beleza das coisas só se percebe com as potências cognoscitivas: com a sensibilidade (vista e ouvido nomeadamente), com a inteligência, ou com uma conjugação de ambas; logo, tem relação com o conhecimento. E é mister que a captação

⁶³J. A. AGUIAR DE CASTRO, *Introdução à estética e teologia*, Porto, UCEP, 2018, 60.

do belo acrescenta ao simples conhecer o agrado e o gosto que resulta desse conhecimento. A beleza acrescenta algo ao mero conhecer.

Na dicotomia beleza e bem, o bem poderia ser entendido como belo no âmbito da estética e o belo como manifestação do bem. É, por isso, apropriado considerar a beleza como um padrão particular de bondade.

Trata-se de um “bem” especial, distinto de outros tipos de bens. Todo o bem produz um gozo quando se atinge, mas as coisas que são belas geram um prazer especial pelo mero facto de conhecê-las. Por exemplo, numa obra de arte, para a sua melhor compreensão, é necessário à sua profunda, ou no mínimo, atenta contemplação. A obra de arte ou a arte em si precisa de ser contemplada para melhor desvelar o seu mistério. A arte autêntica, na visão de Lev Tolstói «é acessível a todos e define-se pela sua capacidade de comunicar sentimentos que contribuam para a união das pessoas e para o aperfeiçoamento moral de toda comunidade»⁶⁴.

Noutra perspetiva, o belo, como manifestação do bem, tem um fundamento transcendental: Deus, que possui o Ser em toda sua plenitude, é também a Beleza suprema e absoluta. No contexto da Criação, essa manifestação é um facto que parte do desígnio de Deus. No Antigo Testamento a Criação não é narrada para satisfazer a curiosidade humana, mas para explicar a origem, vendo nela, antes de tudo, o ponto de partida do plano de Deus e da história da salvação⁶⁵.

1.2.4 A estética cosmológica

A estética cosmológica remete de imediato para algumas questões. Alguns exemplos:

- a) Que traço do belo se encontra na Criação?
- b) Como as Sagradas Escrituras falam de beleza?

No âmbito deste trabalho, pretende-se explorar a explicação de uma estética cosmológica com base na afirmação do Génesis: «...*E Deus viu que isto era bom/belo*». Gianfranco Ravasi, na sua reflexão sobre a “Beleza e mundo bíblico”, investiga sobre o belo, que é útil; «um pouco de linguagem, poesia bíblica: coreografia de Deus»; «Génesis 1: a obra-prima de Deus»; «como és bela...!»; «cada obra supera a beleza da outra»; «Do Antigo ao Novo Testamento: *Kabod e doxa*» e «A Bíblia, grande código estético». O investigador percorre as Sagradas Escrituras e reflecte, respectivamente,

⁶⁴ Cf. LEV TOLSTÓI, *O que é a arte?* Portugal, Gradiva, 2013.

⁶⁵ Cf. Vocabulário de teologia bíblica, Petrópolis, Vozes, 1984, 190.

sobre o sentido teológico do belo e das suas manifestações, e o seu efeito na revelação divina e na relação da humanidade com o Mistério Trinitário. António Marto, por seu lado, defende a consciência da dimensão estética do autor sagrado:

«poderíamos dizer, em síntese, que, embora seja verdade que o autor sagrado tem consciência da dimensão estética do ser cósmico, humano e divino, a ponto de confessar que são «belas as coisas que [se] vêem» (Sb 13,7), ele adopta de imediato o metro teológico para interpretar essa beleza, como dirá, de modo axiomático, o sábio judeu-helenista do Livro da Sabedoria: «Na grandeza e na beleza das criaturas se contempla, por analogia, o seu criador» (13,5)»⁶⁶.

A noção da linguagem simbólica (poesia bíblica) tem uma funcionalidade teológica ou ética da experiência estética que é confirmada, em certo sentido, também a nível lexical. Aqui, porém, é necessário romper a barreira, ao ponto de querer especular, até à perspicácia dos objectos hermenêuticos: a teologia pergunta sobre as questões da interpretação. Ela questiona os textos e interpreta-os; começando com os textos bíblicos. Ela (a teologia) é, na verdade, ao mesmo tempo, uma história dos debates sobre a interpretação⁶⁷.

O principal termo estético bíblico, além de *yapheh* (יָפֵה) [= adjectivo bonito], é *tub* (טוב) [= adjectivo bom]: este repete-se 741 vezes e revela um espectro semântico muito fluído, que vai desde ‘bom’ a ‘belo’, a ‘útil’ e a ‘verdadeiro’, a ponto de a «Versão dos Setenta» recorrer a pelo menos três adjectivos gregos diferentes para traduzir este vocábulo: *agathos* (αγαθός), bom; *kalos*, belo; *chrestos*, útil.

De modo semelhante, no grego neotestamentário, o termo *kalos*, que aparece 101 vezes, é normalmente sinónimo de *αγαθός*, excepto num único caso, quando Lucas recorda que, diante do templo herodiano de Jerusalém, «alguns diziam que estava adornado de belas pedras» (Lc 21, 5) [= Καίτινωνλεγόντων περιτοῦιεροῦτίλιθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασιν κεκόσμηται εἶπεν·]. Neste sentido, o *καλός* deve-se traduzir por formoso/belo, entendido como um juízo estético, tal como é tratado em Lucas (cf. 21, 5).

Este vocábulo *tuv* (*agathos*), pelo contrário, destina-se sempre a delinear as qualidades morais de um acto ou de uma pessoa, ou a sua capacidade funcional. O que é belo moralmente, nobre, honroso, glorioso e honesto.

⁶⁶ Cf. A. MARTO, G. RAVASI, M. IVAN RUPNIK, *O Evangelho da beleza*, p. 41.

⁶⁷ « On a pu dire que l'ensemble de l'histoire de l'Église était une "histoire de l'interprétation de l'Écriture Sainte" » (Ebeling).

No Antigo Testamento, no tratado genesíaco da origem da Criação de Deus, origem da história, *Jhwh* ao organizar o mundo infundiu na criação uma beleza essencial. Desta forma «antes mesmo de Se revelar ao homem em palavras de verdade, Deus revela-Se-lhe pela linguagem universal da criação, obra da sua Palavra e da sua Sabedoria: a ordem e a harmonia do cosmos – que podem ser descobertas tanto pela criação como pelo homem de ciência»⁶⁸. Portanto, « *après la mise en ordre, et ici à nouveau la différenciation : chaque créature selon son espèce après espèce* »⁶⁹. Assim, foi concebido um universo belo, ordenado e harmonioso.

Um testemunho bíblico do AT que importa salientar é o relatado na história de Tobite e Tobias, através da experiência do exercício moral e da honestidade da parte do jovem companheiro de viagem (anjo Rafael): «És – descendente de família honesta – Os teus irmãos são gente de bem. És de boa raiz, irmão» (Tb 5,14).

De referir também, a utilização da designação «bela aparência» e «agradável», como descreve o Livro do Génesis sobre a beleza da mulher de Abraão, Sarai, que será chamada Sara (mãe de nações): «[...] a sua mulher era muito bonita»⁷⁰.

Na sequência narrativa do Génesis, também se descreve a admirável beleza de Rebeca, «A jovem era muito bela» (cf. 24,16) e de José, filho de Jacob que era belo de rosto⁷¹.

Infere-se, portanto, da análise até aqui realizada, que não é evidente que o autor sagrado tem consciência da dimensão estética do ser cósmico, humano e divino.

Retomando a análise, convém salientar que no Antigo Testamento e no Novo Testamento, não se entende ‘o belo’ no sentido conforme é entendido no pensamento platónico⁷² ou helenístico. É evidente, porém, que a grande metafísica grega, sobretudo com Fedro e com o banquete de Platão, tal como a gnosiologia, já tinham fornecido as bases para exaltar a ligação entre o ser, bem e belo, enquanto, com Plotino, se celebrava o carácter religioso de *kalón*, que já não é apenas epifania do ser em si, mas do ser universal e divino, verdadeira teofania da beleza transcendente. Além disso, a contemplação pura e livre da harmonia das formas dava origem aos cânones da arte e da literatura daquela civilização), mas interessava-se obviamente pela temática da glória [= δόξα]de Deus, que não foge, no nosso entender, da temática da estética porque uma estética teológica, como percepção da glória que se revela é a revelação como

⁶⁸ Cf. C.I.C., 2.500 [= Verdade, beleza e arte sacra].

⁶⁹ G. DANNEELS, *Figures bibliques : Icônes d'humanité*, France, Cerf, 2001, 9.

⁷⁰ Cf. Gn 12, 14

⁷¹ Cf. Gn 39,6

⁷² Cf. UMBERTO ECO, *História da beleza*, Lisboa, Difel, 2004,37-48.

manifestação/acção da própria Trindade no evento cristológico. Na Grécia antiga, o ideal estético pode ser sintetizado da seguinte forma:

«... a arte e poesia (e, conseqüentemente, a beleza) podem divertir o olhar ou a mente, mas não se relacionam directamente com a verdade. Aliás, não é por acaso que o tema da beleza está associado tão frequentemente à Guerra de Tróia. – (mas) a própria palavra kalón, que só impropriamente se pode traduzir pelo termo «belo», deve-nos pôr de sobreaviso: kalón (belo) é o que agrada, que suscita admiração, que atrai o olhar. O objecto belo é um objecto que, em virtude da sua forma, satisfaz os sentidos, especialmente a vista e o ouvido. Mas não são somente os aspectos perceptíveis aos sentidos que exprimem a Beleza do objecto: no caso do corpo humano, também assumem um papel relevante as qualidades da alma e do carácter que são percebidas pelos olhos da mente e não tanto pelos do corpo. – Compreensão de Beleza que, todavia, está ligada às várias artes que a exprimem e não tem um estatuto unitário: nos hinos, a Beleza exprime-se na harmonia dos cosmos, em poesia exprime-se no encanto que faz com que os homens se alegrem, em escultura na apropriada medida e simetria das partes, em retórica no ritmo certo»⁷³.

Para complemento da fundamentação bíblica que vem sendo realizada ao longo deste capítulo, é preciso abordar a «evidência simbólica»⁷⁴, necessária para o entendimento de valor da «mediação»⁷⁵ explícita entre o natural e o sobrenatural, evitando uma posição dialéctica fechada, de contradição entre a natureza e sobre natureza, o que acabaria por resultar numa posição fideísta, sem mediação possível para uma fundação de pertinência universal.

Por isso, recorre-se à grandeza de Cristo. Como se sabe, Cristo autodefine-se, em João (cf. 10, 11. 14) como «pastor kalos»: “Ἐγὼ εἶμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων· – Ἐγὼ εἶμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς καὶ γινώσκωτὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσὶν μετὰ ἐμὰ”. _ «*Eu sou o bom pastor: o bom pastor dá a sua vida pelas ovelhas – Eu sou o bom pastor: conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas conhecem-me*».

Entende-se que é muito indicado falar de Cristo em termos de beleza. João fê-lo ao falar de Cristo como «Belo⁷⁶ Pastor»⁷⁷. Jesus é a beleza, uma beleza que reside no

⁷³ Cf. UMBERTO ECO, O ideal estético na Grécia antiga.

⁷⁴ Precisamos de estabelecer uma estreita ligação entre fundamentação da fé e evidência da fé, por isso vejamos a totalidade do «evento-Cristo» como lugar de dizer, sem medo: Cristo «Belo pastor», ele é a glória do Pai. É o reflexo da beleza de Deus.

⁷⁵ JOÃO DUQUE, *Homo credens, para uma teologia da fé*, Lisboa, UCE, 2004, 220-222.

⁷⁶ O termo estético bíblico, além de *yapheh* (bonito), é «*tub*» (bom) também se traduz, como se vê na versão dos Setenta, por *kalos* [= belo].

amor que irradia. Ele é a encarnação da beleza e do amor de Deus. A Sua presença no mundo, para restaurar os homens, concretizou-se. Ele é o rosto humano de Deus que se inclina sobre a humanidade. Se Jesus é o esplendor da beleza de Deus, é finalmente porque é Filho consagrado pelo Espírito Santo e em perene comunhão com o Pai⁷⁸.

É preciso admirar! Admirar o Senhor na sua beleza (Sl 26,4), admirar a beleza da sua obra, admirar a beleza de Cristo, «Belo-Pastor». Delimitando um exemplo que confirma o substancial decalque do *kalos* neotestamentário sobre o *tub* hebraico, com uma aplicação ética, teológica ou ainda funcional, como quando se fala de fruto (Mt 3, 10): «πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται», de terreno fértil (Mc4,8): «καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆντὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα καὶ ἔφερον ἕν τριάκοντα καὶ ἕν ἐξήκοντα καὶ ἕν ἑκατόν», de semente fecunda (Mt 13, 24): «ὡ μοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ», de pérola preciosa (Mt13, 45): «Πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας», de peixes comestíveis (Mt13, 48): «[...]καὶ καθίσαντες συνέλεξαν τὰ καλὰ εἰς ἄγγη, τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω ἔβαλον», de árvore de fruto (Lc 6, 43): «Οὐ γὰρ ἐστὶν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρὸν, οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν», de melhor vinho (Jo 2, 10): «καὶ λέγει αὐτῷ· πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον καλὸν οἶνον τίθει καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸ νέλασσω· σὺ τετὴρ καὶ τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι».

É importante notar, porém, que os autores sagrados não ignoram a beleza como tal, de tal modo que, na Bíblia, também aparece o termo *yapheh*, que tem um significado sobretudo estético.

Retomando o Livro de Génesis (Cap.1), verifica-se que nos versículos 12, 18, 21 e 25 a frase: «...e Deus viu que isto era bom» é repetida várias vezes. Este trecho do Génesis nos ajudaria a compreender melhor a importância do conceito da Beleza ligada à própria criação. O termo «*viu*» visa a tomada de consciência e a finalidade do processo criador, demonstra a satisfação do artista sabendo que o cosmos criado por Ele

⁷⁷ Para melhor contemplarmos a beleza da criação, é preciso fixar os olhos no crucificado: «*Hão-de olhar para aquele que trespassaram*» (Jo 19, 37); contemplar o rosto do “Belo-Pastor” que, na cruz, nos entregou toda a sua beleza e deu-nos acesso, para melhor contemplarmos, Nele, o belo rosto do Pai e do Espírito, e nos ensina como devemos contemplar o rosto de ‘Deus-ferido’; a face dum Deus ferido na humanidade de cada homem e mulher frágeis, mas, mais ainda fragilizados, manipulados e mal tratados, nos nossos dias. Mas, esperançosos, esperando! Concomitantemente com a humanidade do homem, também: «*A criação encontra-se em expectativa ansiosa, aguardando a revelação dos filhos de Deus*» (Rm 8, 19).

⁷⁸ L. BARLET, C. GUILLERMAIN, *Le beau Christ de Luc*, Paris, Cerf, 2006, 9-11/227-228.

é realmente belo⁷⁹. Em cada acto da obra cadenciada da criação feita em seis dias é aplicada a «fórmula de aprovação» que se repete sete vezes (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31): «Deus viu que era *tub*» (o adjectivo ético-estético que já se definiu anteriormente). ANTÓNIO MARTO defende que:

«É evidente que o aspecto estético, nestas passagens, tem uma certa primazia: o facto de Deus «ver [contemplar]», a subentendida satisfação pela obra realizada e a imagem do Criador artífice (e artista) induzem-nos a traduzir aquela fórmula assim: «Deus viu que era boa/bom», ou ainda: «Deus viu: que era belo!». Não se exclui, obviamente, o carácter positivo do ser criado (cf. Sb 1, 24), mas não há dúvida que a qualidade estética «não é uma coisa acrescentada à criação; pelo contrário, faz parte do seu próprio estudo e da sua estrutura»⁸⁰.

A realidade é bela, o que existe é naturalmente belo e hierarquizável. Cada obra contribui para o bem da outra: «todas as coisas vão aos pares, uma corresponde à outra, e Ele nada fez incompleto. Uma contribui para o bem da outra, e quem se saciará de contemplar a sua glória?»⁸¹.

A ordem do mundo é um acontecimento, e, pode ser entendida como uma das teofanias porque «Deus entra no mundo do fenómeno sem Ele ser fenómeno», como refere Jean Luc Marion. A revelação de Deus é um dom, esse dom carrega consigo a Sua glória/beleza. Uma beleza que se manifesta numa forma admirável no evento Cristo. Deus tornou-se imagem da sua própria criação.

São Boaventura afirma que todo ente tem forma e todo ente tem uma beleza⁸² e do mesmo modo: se todo o que é, é bom, tudo o que é, é belo. A beleza está na forma e no ser. Distingue-se no ente uma beleza exterior e interior: a exterior é corporal, mas a interior abarca todos os seres e consiste na harmonia das partes essenciais. Na verdade, só em Deus se pode encontrar a suprema beleza; nele se encontra a suprema harmonia interior entre as pessoas da Trindade. A beleza vem de Deus e conduz a Deus. A beleza do ser humano provém da beleza de Deus.

A criação do livro do Génesis, como primeira *poesia* e arte do Criador: «Deus disse [...]»⁸³, «Façamos⁸⁴ [...]», «E Deus viu⁸⁵ que isto era belo». Os três conceitos

⁷⁹ H. ALFEYEV, *Le mystère de la foi*, Paris, Cerf, 2001, 64. [Ver lingua original] : “ [...] et Il « vit » vise la prise de conscience et la finalité du processus créateur, la satisfaction de l’artiste de savoir que le cosmos créé par Lui est réellement beau”.

⁸⁰ A. MARTO, G. RAVASI, M. IVAN RUPNIK, *O Evangelho da beleza*, 46.

⁸¹ Sir 42, 24-25

⁸² «Omne quod est ens, habet aliquam formam; omne autem, quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem».

⁸³ A imaginação (também divina) aparece de modo privilegiado na sua criação, esta canta a sua glória.

(dizer, fazer e ver) servem fundamentalmente como tripé e chave interpretativa do relato da criação e reflectem uma linguagem estética do cosmos. A estética apresenta-se, portanto, em função do anúncio religioso, onde beleza e verdade se entrecruzam e a harmonia é um rosto do bem.

1.2.5 A Sabedoria edificou a casa

O mistério da beleza de Deus transcende este mundo. Deus imprimiu a sua beleza na criação porque esta é a obra do seu amor. O mistério salvador (que é Deus mesmo) é acessível unicamente pela virtude da livre comunicação divina. Pertence à essência de Deus ser criador do mundo, mas transcende o mundo. A sua «sabedoria»⁸⁶ edificou a casa [...] (Pr 9, 1). Portanto, as coisas são belas porque a sabedoria de Deus tudo governa e cria como descreve o Livro da Sabedoria:

²²*Com efeito, há nela um espírito inteligente e santo,

único, múltiplo e subtil,

ágil, penetrante e puro,

límpido, invulnerável, amigo do bem e perspicaz,

²³livre, benéfico e amigo dos homens,

estável, firme e sereno,

que tudo pode e tudo vê,

que penetra todos os espíritos,

os inteligentes, os puros e os mais subtis.

²⁴A sabedoria é mais ágil que todo o movimento

e por sua pureza tudo atravessa e penetra.

²⁵Ela é um sopro do poder de Deus,

uma irradiação pura da glória do Omnipotente,

pelo que nada de impuro entra nela.

²⁶*Ela é um reflexo da luz eterna,

um espelho imaculado da actividade de Deus

e uma imagem da sua bondade.

²⁷Sendo uma só, tudo pode;

permanecendo em si mesma, tudo renova;

e, derramando-se nas almas santas de cada geração,

⁸⁴ No relato de Génesis 1, em que o «fazer» segue o «dizer», pois Deus nada faz sem primeiro ter dito que faria [ver isso em P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, 19].

⁸⁵ Visa a tomada de consciência e a finalidade do processo criador. Deus também contempla por amor a sua obra.

⁸⁶ La sabiduría divina es outra de las figuras de Antiguo Testamento – cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero: El misterio de la Trinidad*, Epaña, Secretariado Trinitario, 2015, 176.

ela forma amigos de Deus e profetas,
²⁸pois Deus só ama quem vive com a sabedoria.

²⁹Ela é mais radiante que o sol,
e supera todas as constelações;
comparada com a luz, sai vencedora,

³⁰pois a luz dá lugar à noite,
mas sobre a sabedoria não prevalece o mal.

⁸Ela estende-se com vigor de uma extremidade à outra e tudo governa com bondade.
(Sb 7, 22-8,1)

A beleza das criaturas conduz a Deus porque a ele pertence toda sabedoria. A dimensão estética que as criaturas reflectem nunca é o fim de si própria. Serve-se como *via pulchritudinis* (a via da beleza que proporciona uma estética teológica, abrindo o caminho do mistério e nos ajudaria a dizer Deus e contemplarmos a beleza do seu amor inicial que se revela em Cristo) para chegar ao Criador, ao seu projecto cósmico e à sua obra criadora. As criaturas, certamente, segundo o Livro da Sabedoria conduzem a Deus:

13 ¹*Sim, insensatos são todos aqueles homens
em que se instalou a ignorância de Deus
e que, a partir dos bens visíveis,
não foram capazes de descobrir aquele que é,
nem, considerando as obras, reconheceram o Artífice.

²Antes foi o fogo, o vento ou o ar subtil,
a abóbada estrelada, ou a água impetuosa,
ou os luzeiros do céu que tomaram por deuses, governadores do mundo.

³Se, fascinados pela sua beleza, os tomaram por deuses,
aprendam quão mais belo que tudo é o Senhor,
pois foi o próprio autor da beleza que os criou.

⁴E se os impressionou a sua força e o seu poder,
compreendam quão mais poderoso é aquele que os criou,

⁵pois na grandeza e na beleza das criaturas
se contempla, por analogia, o seu Criador.

⁶*Estes, contudo, merecem só uma leve censura
porque talvez se extraviem, apenas
por buscarem Deus e quererem encontrá-lo.

⁷Movendo-se no meio das suas obras, investigam-nas,
mas deixam-se seduzir pela aparência,

pois são belas as coisas que vêem.

⁸De qualquer modo, nem sequer estes são desculpáveis,

⁹porque, se tiveram tanta capacidade

para poderem perscrutar o universo,

como não descobriram, primeiro, o Senhor dessas coisas? (Sb 13, 1-9)

Se as criaturas conduzem a Deus, a sua beleza reflecte o esplendor da glória/beleza do Criador; as criaturas são belas porque de Deus receberam a beleza. Todas elas contemplam a beleza do Criador e existem para a glorificação e adoração do Criador. Porque a sabedoria é a união da verdade e do amor, decerto, Deus que se ama na sua criação é capaz de comunicar a sua própria beleza. Contagia as criaturas e faz com que estas cheguem ao conhecimento do amor, da verdade e da beleza.

Através da sabedoria compreende-se que Deus se identifica analogamente com a verdade, com o bem, com o amor e com o belo. O livro de Ezequiel no seu género de visões, acções simbólicas, parábolas e alegorias, fala-nos da glória de Deus: *«O esplendor à sua volta parecia o arco-íris que aparece nas nuvens nos dias de chuva. Era algo que tinha o aspecto da glória do Senhor. Contemplei e prostrei-me com o rosto por terra»* (Ez 1, 28). Também no livro de Habacuc, no segundo capítulo (cf. 2, 14) está escrito: *«Pois a terra está repleta do conhecimento da glória do Senhor [...]»*. As criaturas estão criadas para dar glória porque «Tudo que vive e respira louve o Senhor», ou seja, um convite da liturgia celeste como certifica o Livro de Daniel capítulo 8:

^{57*}Obras do Senhor, bendizei todas o Senhor:

_ a Ele a glória e o louvor eternamente!

⁵⁸Céus, bendizei o Senhor:

_ a Ele a glória e o louvor eternamente!

⁵⁹Anjos do Senhor, bendizei o Senhor:

_ a Ele a glória e o louvor eternamente!

⁶⁰Águas que estais acima dos céus, bendizei o Senhor:

- a Ele a glória e o louvor eternamente!

⁶¹Todos os poderes do universo, bendizei o Senhor:

- a Ele a glória e o louvor eternamente!

⁶²Sol e Lua, bendizei o Senhor:

- a Ele a glória e o louvor eternamente!

⁶³Estrelas dos céus, bendizei o Senhor:

- a Ele a glória e o louvor eternamente!

⁶⁴Chuva e orvalho, bendizei o Senhor:

- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁶⁵Todos os ventos, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁶⁶Fogo e chama, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁶⁷Frio e calor, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁶⁸Orvalho e geada, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁶⁹Frio e gelo, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁷⁰Gelos e neves, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁷¹Noites e dias, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁷²Luz e trevas, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁷³Relâmpagos e nuvens, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁷⁴Que a terra bendiga o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁷⁵Montes e colinas, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁷⁶Tudo o que germina na terra, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁷⁷Mares e rios, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁷⁸Fontes, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁷⁹Monstros marinhos
e tudo o que se move nas águas, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁸⁰Todas as aves do céu, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁸¹Todos os animais, selvagens e domésticos, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente!
- ⁸²Vós, seres humanos, bendizei o Senhor:
- a Ele a glória e o louvor eternamente! (Dn 8, 57-82)

A sabedoria permite também elevar a compreensão racional para o mistério e, nesse sentido pode se dizer «misterioso é o nome de Deus». A essência do infinito irradia dele⁸⁷. A essência «daquilo que é» em plenitude incomensurável e em infinita majestade. O nome de Deus é propriamente tudo: «Obras do Senhor, bendizeis todas o Senhor – a Ele a glória e o louvor»⁸⁸.

Assim, da reflexão deste ponto, pode se concluir que a «sabedoria edificou a casa», está presente e tudo conduz e governa. Porém diante a hierarquia dos seres, o ser humano ocupa o lugar crucial porque é imagem e semelhança de Deus: « *Les créatures constituent une hiérarchie dont le sommet est occupé par l'homme* » (Jean-Marie Vernier). O homem é investido da dignidade de Deus⁸⁹ e proclama a Sua beleza:

«toda a beleza criada, a beleza da terra e do pôr-do-sol, a beleza das florestas sombrias e dos jardins floridos, as montanhas, os horizontes imensos, os desertos, as aves, os glaciares, a beleza duma alma grande espelhada num rosto sereno, a beleza de uma boa acção, de uma vida recta – tudo isto é o pálido reflexo da tua beleza, oh! Deus. Tudo o que encantou os meus olhos neste mundo, mais não é que um reflexo da tua infinita beleza!...»⁹⁰.

A imagem consiste conforme afirma o livro da Sabedoria na acção do criador: «Deus criou o homem para a imortalidade e o fez imagem da sua própria natureza...» (cf. 2, 22-24). O livro da Sabedoria indica, desse modo, o aspecto mais alto da *imago Dei* (que será analisada de forma detalhada mais adiante), mas, que tem a ver com a semelhança com incorruptibilidade divina. Ser imagem de Deus, certamente, remete para a glória de Deus.

1.3 A estética antropológica: «Façamos o ser humano à nossa imagem...»

Já se concluiu à luz dos fundamentos bíblicos que as coisas criadas são todas belas. Mas, ainda mais belo é o ser humano de ter sido criado à imagem de Deus: «Façamos o ser humano à nossa imagem...» conforme escrito no livro de Génesis⁹¹.

A experiência da criação consiste, por parte do homem, na experiência da sua contingência e dependência em relação ao Deus Criador⁹². Viver como criatura, é descobrir a radical imponência de tudo quanto existe e compreender que não existe por

⁸⁷ ROMANO GUARDINI, *Sinais sagrados*, Fátima, SNL, 2017, 77.

⁸⁸ Cf. Dn, 3, 57.

⁸⁹ GODFRIED DANNEELS, *Figures bibliques : Icônes d'humanité*, 10. [= « L'homme est investi de la dignité de Dieu »].

⁹⁰ Cf. CHARLES DE FOUCALD, *Textos espirituais*, Lisboa, Aster, 1965, 68.

⁹¹ Cf. Gn 1, 26.

⁹² ANTÓNIO COUTO, *O livro do Génesis*, Portugal, Letras e Coisas, 2013, 21.

si mesmo, mas graças à intencionalidade, benevolência e providência do Criador. «A glória do Homem é Deus – A de Deus é o homem vivente»⁹³.

O tema da beleza ou da glória de Deus é transversal à generalidade das criaturas e das culturas. Como também o amor não escapa no humano, este que reconhece a sua humanização, como reflexo da beleza do seu Criador. No tema em questão, há uma dimensão fundamental, a do ser humano. Este, criado à imagem e semelhança de Deus. Certamente, isso tem a ver com o facto de o ser humano ser um ser relacional e de comunhão. Na sua dimensão de abertura, quando se abre, sendo ouvinte da palavra, recebe a revelação e é arrastado *vers la beauté* transformadora de toda a sua existência: Deus, beleza suprema.

1.3.1 O ser humano, quem é e o que é?

É pertinente questionar como o homem poderia ser *imago Dei* e de que forma essa imagem poderia reflectir uma beleza. A antropologia (filosófica e teológica) responde a esta questão porque procura entender a pessoa humana na sua totalidade.

O ser humano faz parte dos corpos físicos como outras criaturas, isto é, participa no mundo dos corpos⁹⁴. Por outro lado, é diferente porque transcende outros corpos e criaturas. O homem é cheio de esplendor de Deus porque de Deus provém e em Deus se completa. Não visto como dualidade, isto é, corpo e alma, mas sim como uma totalidade.

Articular sobre a estética antropológica consiste em ver e reconhecer no/o ser humano como ‘imagem de Deus’. Porque Deus imprimiu nele a sua imagem original de santidade, imortalidade, liberdade e glória. Fez dele um ser sagrado e transcendente (quase um ser divino) para que o homem regressasse, em última instância, à fonte existencial e à vida eterna, isto é, na sua realização plena. A sua realização não se entende como um simples ‘projectar-se’, como o *Dasein* heideggeriano (um ser lançado aí), mas consiste num transcender-se. Lançado para lá do «amor que não cansa, nem se cansa» (São João da Cruz), ou seja, um amor digno de credibilidade.

Ao longo dos séculos foram-se sucedendo as tentativas de respostas face a questão⁹⁵: o que é o homem?

Alguns dizem: um animal que fala, um animal político (escreveu Aristóteles); um bípede sem penas (disse, jocosamente, Platão); um animal racional (afirmavam os

⁹³ SANTO IRENEO DE LYON, Adv. Haer. 3,30,2. e 4,20,7.

⁹⁴ J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique : complément de l'univers à la Trinité*, Paris (Suisse), UFS-BP, 1993, 303. L'homme est un étant corporel, un corps c'est au monde des corps qu'il appartient.

⁹⁵ P. L. ENTRALGO, *O que é o homem*, Lisboa, Notícia, 2002, 7.

estóicos e a Escolástica); uma realidade sagrada (Séneca); um ser que pensa (Descartes); uma cana pensante (Pascal); um ser que trabalha (Karl Marx); o animal capaz de prometer (Nietzsche); um ser que diz não, o asceta da vida (Max Scheler); um ser que cria (Bergson). Ainda há definições acima não referidas, sobre os fundamentos da biologia e da filosofia (antropologia filosófica)! Contudo, sobretudo, na protologia, entende-se que a tradição cristã ainda permanece rica e firme face às tentativas modernas.

Um dos textos maiores da tradição cristã, sobre a questão das imagens, é o texto clássico do Livro do Génesis 1, 26. Este expressa que o homem foi criado à imagem de Deus. Os cristãos do Oriente foram desenvolvendo em volta deste tema um pensamento místico e estético. No Ocidente, o tema também ecoou numa considerável teologia.

Imago Dei é uma concepção antropológica de cariz cristão. Esta concepção antropológica, revela que deve existir uma verdade no interior do homem. Porém, a condição de tal imagem permite a elevação do ser humano enquanto pessoa. Também permite a elevação da alma e a semelhança refere-se à beleza de Deus impressa no ser humano.

RAHNER, face à estrutura dinâmica da génese humana, na fórmula de um vínculo razoável entre a ciência e a teologia⁹⁶. Frente ao materialismo dialéctico e ao panteísmo evolucionista, apresenta a importante contributo da teologia. Para além de afirmação da divergência essencial entre o espírito e a matéria, RAHNER, apresenta as seguintes explicações⁹⁷ segundo a doutrina antropológica do Magistério Eclesiástico:

- a) O homem é essencialmente uno, e essa unidade antecede e domina ontologicamente a pluralidade real e irreduzível que há na estrutura do seu ser. A unidade substancial do homem é um pressuposto fundamental da ideia cristã do homem. Só assim pode ser verdade o que diz Tertuliano: que a carne (caro) é o gonzo (cardo) da salvação, e que a Palavra (*Verbum*) se fez carne, e que não existe um abismo entre o mundo profano e a ordem salvífica;
- b) O que chamamos “alma espiritual” do homem não é uma mera aparência do que tomamos por corpo e matéria da sua realidade e, vice-versa, a matéria do homem não é simplesmente um modo de aparição do espírito finito que somos. Os dois elementos constituem uma realidade inderivável, cuja

⁹⁶ A teologia de Karl Rahner, como modelo antropológico-transcendental, foi aprofundada e enraizada para a superação da aporia extrínseca. Situando-se na linha intencional da tradicional *demonstratio religiosa*, assume características que a distinguem da apologética clássica, sobretudo pelo seu «método de imanência», herdado de Blondel. Nesse sentido, pretende mostrar “a intrínseca concordância e «afinidade» entre a revelação cristã e a realização plena da vida humana – o ser humano é um ser marcado por um existencial de abertura ao transcendente e, por isso, de abertura à possível revelação ou Palavra de Deus categorial-histórica” [= Cf. JOÃO DUQUE, *Homo credens para uma teologia da fé*, 214-215.]

⁹⁷ P. L. ENTRALGO, *O que é o homem*, Lisboa, Notícia, 2002, 84-89.

complexidade não pode conceber-se como combinação de partes elementares. Daí resulta que, sobre a realidade do homem, sem detrimento da sua unidade, haja uma pluralidade de proporções;

- c) Como princípio constitutivo de todo o seu ser, o homem possui uma alma espiritual, simples e substancial, essencialmente distinta da matéria, intrinsecamente independente dela e que só existe em virtude de um acto divino de criação;
- d) O homem, ser corpóreo-matéria, está em conexão causal com o universo. O homem foi feito da terra, ensina a revelação. A alma humana não é um ente independente em si, que pode existir ou ser concebido como desvinculado da matéria, é um nome que designa um momento na diferenciação interna de único ente. Do mesmo modo, uma verdadeira antropologia não pode ser pura «somatologia».

Karl Rahner também procurou reflectir sobre a tese da *hominização* a partir de algumas questões teológicas e filosóficas: na diferença e na unidade do espírito, na matéria e na realidade do homem, no conceito do devir, na criação da alma espiritual, na proto-história bíblica e no evolucionismo.

No âmbito deste trabalho, pretendemos reflectir sobre a dimensão estética patente na *imago Dei*. O homem ser de unidade, mas composto de corpo e alma. Sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o criador. O ser humano é um ser multidimensional. Não pode, portanto, desprezar a vida corporal. Deve pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há-de ressuscitar no último dia.

No seu corpo, ontologicamente, o ser humano é entendido como ser no mundo, ser no tempo, ser mortal, ser sexual e ser de relação/social (comunicante) e na sua alma se encontra a sua infinita abertura. Como um ser transcendente no mundo, um ser transcendente no tempo e transcendente perante a morte. A sua personalidade e individualidade são fenómenos que confirmam a sua dimensão e posição de *Imago Dei*. Um ser que se relaciona com Deus e com a criação, na sua liberdade e na sua “criaturiedade” no mundo.

A sua personalidade pode realizar o encontro com a existência. Pode em absoluto encontrar-se com o ente. Personalidade que pode realizar o encontro consigo mesma⁹⁸ (auto-consciência). É preciso ver o ser humano na sua dimensão total. Um ser livre e

⁹⁸ ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona*, Madrid, Los libros del monograma, 1963, 178.

autêntico. Porém, a sua liberdade move a sua autenticidade e assim direccionado a uma opção fundamental.

É necessário que a antropologia teológica seja entendida como compreensão da condição humana, à luz do mistério de Deus revelado na humanidade de Jesus Cristo. E a compreensão da sua humanidade só se entende na consideração do ser humano como multidimensional. Portanto, nas Sagradas Escrituras destaca-se a sua dimensão fundamental de ser criado à imagem e semelhança de Deus: um ser de comunhão, ser único, complementar, sagrado e capaz de realização, de evolução e de geração, num sistema aberto e ecológico movido pelo Espírito que o criou (e o recria) a partir da sua disposição inata e adquirida.

O «ser humano é um mistério que pretende auto-conhecer-se». Mas, só poderia perceber-se, primeiramente, ao relacionar-se com o projecto divino (criação-salvação) e na sua realização em Deus porque só em Deus descansa a sua alma. O ser humano só é realizado, com liberdade, aceitando contemplar a glória/beleza do seu Criador. Desde a sua evolução na história o homem procurou a sua plena realização mesmo perante a ruptura. Esta realização só é possível quando é encontrado e libertado.

Aliás, já existe um privilégio. O ser humano reencontra a sua humanidade, isto é, a sua verdadeira imagem e realização em Cristo, verdadeiro rosto de Deus e do Homem novo. Ele, o modelo do homem novo que transforma o homem terrestre. Em Cristo é resgatada a imagem inicial perdida no desamor inicial. Jesus Homem diante de Deus ofereceu a humanidade do homem ao restabelecer a nova aliança.

Do ponto de vista da doutrina bíblica da imagem, esta só é compreensível a partir do mistério da Trindade divina: “o corpo do homem participa na dignidade da “imagem de Deus”: é corpo humano precisamente por ser animado pela alma espiritual, e a pessoa humana na sua totalidade é que é destinada a tornar-se, no corpo (místico) de Cristo, templo do Espírito” (CIC 364). O homem é entendido, aqui, como última obra de Deus: Deus “atreve-se a fazer imagem” e aí repousa a sua plenitude e amor. Esta perfeita obra de Deus deve distinguir-se de todas outras, porque feita à imagem de Deus.

Sendo o homem imagem de Deus, deve seguir, expandir e alumiar a grandeza das criaturas porque a sua glória, como imagem do seu criador, consiste na sua participação no glorioso reinado de Deus. O homem como participante na majestade divina «forma e marca de todas as suas aptidões e qualidades espirituais reflecte na sua personalidade humana um arquétipo divino»⁹⁹.

⁹⁹ *Mysterium Salutis* [6. Dogmatique de L'histoire du salut], Paris, Cerf, 1971, 182.

1.3.2 Em que consiste esta imagem?

O tema da *imagem* foi abordado ao longo deste estudo e agora importa compreender o seu significado. Em que consiste esta imagem. De acordo com Hans Urs Von Balthasar: «[Deus] eleva o homem por cima de todas as criaturas do mundo – o homem posto no mundo como representante de Deus e do seu poder soberano»¹⁰⁰.

O livro de Génesis prova que a imagem de Deus no homem indica a relação existente e especial que Deus tem para com o homem e chama o homem para um fim último: *filiação Divina, Gn 1, 26-27*. Deus concedeu ao homem a graça de fazer parte do seu amor e do seu projecto. Convida-o a entrar na aliança através da dimensão de alteridade. O ser humano entra na aliança juntamente com as demais criaturas, com a natureza e com Deus, se O quiser. Tal humanidade se realize como imagem de Deus¹⁰¹ e é *capax Dei*; capaz de contemplar o esplendor da beleza do Criador, das criaturas e a sua própria beleza enquanto humana:

«...de todas as criaturas visíveis, só o homem é “capaz de conhecer e amar o seu Criador”; é a “única criatura sobre a terra que Deus quis por si mesmo”; só ele é chamado a partilhar, pelo conhecimento e pelo amor, a vida de Deus. Com este fim foi criado, e tal é a razão fundamental da sua dignidade» (CIC, 356).

A problemática da imagem remete para a teologia da imagem. A imagem pode ser considerada em duas acções: imagem como «princípio de manifestação divina» e imagem como «fundamento de uma relação particular do homem com Deus»¹⁰². Então, como imagem de Deus, o homem participa no poder de Deus; sendo participante é um sinal da sua grandeza e beleza. Mas, chamado a manter e a dar a conhecer a soberania de Deus, porque imagem e semelhança do seu criador, é.

Neste contexto, importa também realçar a etimologia. O uso grego do vocábulo *εικων* (ligado etimologicamente a *εικω*, *εικασ*, «ser análogo», «semelhante», «parecer») é traduzido por «imagem»¹⁰³ em todos os seus vários significados. Em sentido próprio,

¹⁰⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria: una estética teológica* [6. Antiguo Testamento], Madrid, Encuentro Ediciones, 1988, 82.

¹⁰¹ A. WÉNIN, *L'homme biblique : anthropologie et éthique dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 1995, 39.

¹⁰² I. M. ALÇADA CARDOSO, *Encarnação e imagem*, Portugal, Paulus, 2015, 38.

¹⁰³ Filosoficamente entendida a IMAGEM: É usual chamar imagens às representações que temos das coisas. Em certo sentido, os termos _ imagem e _ representação têm o mesmo significado. Podem empregar-se deste modo os termos _ elemento e _ imagens para designar as representações enviadas pelas coisas aos nossos sentidos. Assim, Epicuro indica na sua CARTA A HERÓDOTO que as imagens ultrapassem em finura e subtileza os corpos sólidos e possuem também mais mobilidade e velocidade que eles, de tal modo que nada ou muito poucas coisas detêm a sua emissão. Não afectam apenas o sentido da vista, mas também os ouvidos e o olfacto; as sensações experimentadas por estes são causadas deste modo por irradiações das imagens. O conceito de elemento tem sido usado com muita frequência em

«representação figurativa», tal como pintura, estátua ou ícone numismático, Mt 22,20; «imagem dos deuses», Ap 13,14 s.; ou então, imagem natural: «reflexo no espelho», «ilusão óptica». Em sentido metafórico, «imagem ideal» e «semelhança». E, finalmente, com o significado de «reprodução», «imagem viva», no sentido de cópia, «encarnação», «manifestação».

Entende-se que a doutrina da *imago Dei*, ou seja, da semelhança do homem com Deus, é o tema fundamental da antropologia cristã e abrange todos os aspectos, de modo que se poderia, a partir da mesma, desenvolver uma doutrina completa do homem. A doutrina do homem considerado como imagem de Deus é um núcleo central da antropologia veterotestamentária. O trecho mencionado nos primeiros capítulos do Génesis pretende afirmar duas coisas: primeira, seria a «posição privilegiada que cabe ao homem como ponto alto da criação»¹⁰⁴, isto é, o homem é perfeito a ponto a assemelhar-se a seu criador (o homem não toma lugar de Deus, mas é convidado a tomar parte da herança divina, como filho); e, na segunda, trata-se da «função de representar Deus no universo»¹⁰⁵, isto é, ser vigário do Criador face às criaturas.

A beleza de Deus perene penetra a história do homem. Este último como participante da vida e da glória de Deus pode relacionar-se analogamente com Deus como astro luminoso (sol) que contagia a lua (homem) para que esta última ilumine durante a noite da vida e da história. Se o amor de Deus se ama em nós, *ipso facto*, também a sua beleza enriqueceria a beleza do homem. O Senhor torna mais bela a sua criação, mas em Cristo o Criador fê-la ainda mais bela e, para lá da história, terá a sua realização definitiva e plena quando o homem verá a Deus face a face.

Sendo imagem de Deus, o homem está revestido da beleza divina. Mas, ao longo da sua maturação, como humano e contingente, foi desnudado daquela beleza inicial. Experimentou o caminho do desamor, pois, aí efectuou-se uma ruptura. Logo, Deus na sua providência divina entrelaçou com Cristo a aliança inicial e revestiu, de novo, de glória a sua criação mais bela. Processo realizado na nova aliança em Cristo Jesus, e da

psicologia. Na maior parte das ocasiões, tem-se entendido a cópia que um sujeito possui do objecto externo. Embora as opiniões sobre o modo como se produz tal cópia, e ainda a natureza da mesma, tenham variado muito através das épocas, tem havido uma suposição constante em quase todas as teorias sobre o elemento psicológica: a de que se trata de uma forma da realidade interna que pode ser contrastada com outra forma da realidade externa. A mencionada doutrina dos epicuristas acerca dos simulacros, as teses escolásticas sobre a natureza das espécies inteligíveis, e muitas teorias psicológicas modernas têm tentado explicar psicofisiologicamente a aparição das imagens não diferem entre si consideravelmente.

¹⁰⁴ BATTISTA MONDIN, *Antropologia teológica*, São Paulo (Brasil), Paulinas, 1984, 91.

¹⁰⁵ ROBERT GUELLEY, *La création, Tournai (Belgium)*, 1963, 67-74.

sua beleza enamora os de Deus. Com Cristo caminho verdade e vida poderia o homem trilhar de novo um caminho certo, caminho da esperança, caminho da beleza do Criador.

Neste trabalho importa lembrar que o discurso sobre o belo não consiste somente no pensamento filosófico, mas também interessa na teologia. Neste sentido a estética teológica não pode escapar ao dilema da aparição de Deus. Sobre a relação aparência/aparição em termos do discurso da beleza/glória enquadrada na herança bíblica, o 'belo' sobretudo nos LXX, aparece traduzido por *καλος* os termos hebraicos «jafael» (aparência exterior) e «tob». O tema do homem imagem de Deus também nos diz indirectamente sobre a aparição de Deus. Deus se revela no humano e é glorificado. Portanto, o ser humano lugar da manifestação da glória de Deus, isto é, o «kabod» que designa uma relação de comunicação intersubjectiva. Deus rasgou a cortina do seu mistério e aparece na humanidade.

Em suma, o ser humano sustém consigo uma beleza humana e, simultaneamente, *divina*. O homem, assim considerado como lugar da glória de JHWH. Em Cristo a «doxa» se torna verdadeira e Ele, como lugar verdadeiro da glória, resgatou a imagem de Deus ofuscada. A glória que resplandece de Jesus Cristo tem como efeito suscitar a resposta da estética antropológica sobre *imago Dei*. A estética teológica, nesse caso, foca a reabilitação da sensibilidade humana e procura dar, ao tratar da estética antropológica, um impulso escatológico. Quanto ao ideal escatológico do belo, não é o abstracto de um motor imóvel, mas, sim, a participação na plenitude trinitária da vida.

Santo Agostinho, graças aos postulados da metafísica da participação e da exemplaridade, pode afirmar pacificamente que todas as coisas se assemelham a Deus; todos são realmente suas criaturas e carregam marcas das suas perfeições¹⁰⁶. Mas só se pode aplicar a denominação de *imago Dei* às coisas que apresentam uma semelhança acentuada com ele (expressão de similitude). Já São Tomás de Aquino afirma que o homem é intrinsecamente *imago Dei* porque espelha no seu ser o ser divino¹⁰⁷. Espelhando no seu ser o ser divino, certamente, essa dimensão demonstraria como o ser humano é considerado participante do grande mistério do amor e da glória de Deus ou também da beleza de Deus porque carrega consigo semelhança com a natureza divina. Ele, também, possui a faculdade de se manifestar (aparecer), de se comunicar. Porém, a sua glória provém da glória de Deus e a sua beleza brota da beleza de Deus. Na verdade, «A glória do Homem é Deus» e «A de Deus é o homem vivente» (S. Ireneu).

¹⁰⁶ BATTISTA MONDIN, *Antropologia teológica*, São Paulo (Brasil), Paulinas, 1984, 117.

¹⁰⁷ *Idem*, 133.

1.3.3 A majestade do Senhor e a dignidade do homem.

A glória de Deus é pensada por Deus e realiza-se, no amor intra-trinitário, num ‘dançar-se à volta’. Obviamente, Deus, ao manifestar-se, revela-se como Deus único e verdadeiro, mas não se fecha. Portanto, realiza o desígnio do seu grande amor e faz entender o esplendor da sua beleza, criando livremente, e revela-se numa forma amorosa. Revela-se e ao revelar-se também revela a importância e o valor da sua criação. De modo divergente revela-se e revela a sua beleza ao criar o ser humano à sua imagem. Assim, Deus coloca no centro da criação o homem. Este, como reflexo da beleza do Criador, como intermediário (entre as criaturas e o Criador) ou embaixador de Deus no mundo (o livro do Génesis testemunha isso).

Quanto à «majestade do senhor e a dignidade do homem», o Salmo 8, 2-10 é um hino magnífico que celebra simultaneamente a grandeza de Deus e do universo e, em especial, a elevada dignidade do ser humano:

Como é admirável o vosso nome em toda a terra,
Senhor, nosso Deus!
Quando contemplo os céus, obra das vossas mãos,
a lua e as estrelas que lá colocastes,
que é o homem para que Vos lembreis dele,
o filho do homem para dele Vos ocupardes?
Fizestes dele quase um ser divino,
de honra e glória o coroastes;
destes-lhe poder sobre a obra das vossas mãos,
tudo submetestes a seus pés:
Ovelhas e bois, todos os rebanhos,
e até os animais selvagens,
as aves do céu e os peixes do mar,
tudo o que se move nos oceanos (Sl 8).

O Salmo 8, na verdade, é um hino de louvor à grandeza de Deus e à dignidade do homem. O seu autor contempla a obra da criação dos céus e de todos os astros, e compara-a com a do homem: «Senhor; como é admirável o vosso nome... Que é o homem para dele Vos ocupardes?» (Sl 8, 2-5).

Este Salmo descreve a glória com que Deus dotou o homem, e o poder que lhe deu sobre o mundo e todas as coisas (6-9). No seu sentido espiritual e litúrgico, este Salmo celebra a grandeza e a glória do homem, centro do universo criado por Deus.

Essa glória (a glória do Homem é Deus e a de Deus é o homem vivente) que Ireneu descreve situa toda a dimensão da estética antropológica do ser humano na história da salvação. Uma glória alicerçada na dimensão soteriológica e escatológica. Ireneu, para ele a salvação não é um regresso à criação primitiva, mas um acesso desta criação à plenitude, à perfeição que somente o salvador encarna. Cristo é homem perfeito. Porém, o homem só se pode realizar como imagem de Deus em Cristo Jesus.

Deus é a origem e o poder que suscita o real, o Criador que faz surgir as criaturas. O homem imagem do seu ser, participa da sua bondade e glória. Essa participação que é glória de Deus: glória de Deus é o homem vivo. Essa glória realizou-se no evento Cristo e de Cristo o ser humano recupera a sua imagem perdida. Recupera a sua dignidade e se alegrará na consumação dos tempos como homem vivente. A glória do homem se encontra no conhecimento de Deus e na sua fidelidade para com Deus. Portanto, a glória do homem é Deus.

Reflexão patrística: «A glória de Deus é o homem vivo; e a vida do homem é a visão de Deus»¹⁰⁸:

«O esplendor de Deus dá a vida. Consequentemente, os que vêm a Deus recebem a vida. Por isso, Aquele que é inacessível, incompreensível e invisível, torna-Se compreensível e acessível para os homens, a fim de dar a vida aos que O alcançam e vêm. Assim como viver sem a vida é impossível, sem a participação de Deus não há vida. Participar de Deus consiste em vê-lo e gozar da sua bondade. Por conseguinte, os homens hão-de ver a Deus para poderem viver. Por esta visão, tornam-se imortais e se elevam até Ele. Como já disse, estas coisas foram anunciadas pelos Profetas de modo figurado: que Deus seria visto pelos homens que possuem seu Espírito e aguardam sem cessar Sua vinda. Assim também diz Moisés no Deuteronomio: *‘Nesse dia, veremos que Deus pode falar ao homem, sem que este deixe de viver’* [Deuteronomio 5,24]. Deus, que realiza tudo em todos, é inacessível e inefável, quanto ao Seu poder e à Sua grandeza, para os seres por Ele criados. Mas não é de modo algum desconhecido, pois todos sabemos, por meio do seu Verbo, que há um só Deus Pai que contém todas as coisas e dá existência a todas elas, como está escrito no Evangelho: “A Deus, ninguém jamais viu. Mas o Unigénito de Deus, que está na intimidade do Pai, Ele no-Lo deu a conhecer”, Jo 1,18.

Portanto, quem desde o princípio nos dá a conhecer o Pai é o Filho, que desde o princípio está com o Pai. As visões proféticas, a diversidade dos carismas, os ministérios, a glorificação do Pai, tudo isto, como uma sinfonia bem composta e harmoniosa. Ele manifestou aos homens, no tempo próprio, para Seu proveito; porque onde há

¹⁰⁸ SANTO IRENEU de Lyon, +202.

composição, há harmonia; onde há harmonia, tudo acontece no tempo próprio; e quando tudo acontece no tempo próprio, há proveito.

Por esta razão, o Verbo se tornou o administrador da graça do Pai para proveito dos homens. Em favor deles, pôs em prática o seu plano: mostrar Deus ao homem e apresentar o homem a Deus. No entanto, conservou a invisibilidade do Pai: desta forma o homem não desprezaria a Deus e seria sempre estimulado a progredir. Ao mesmo tempo, mostrou também, por diversos modos, que Deus é visível aos homens, para não acontecer que, privado totalmente de Deus, o homem chegasse a perder a própria existência, pois a glória de Deus é o homem vivo, e a vida do homem é a visão de Deus.

Com efeito, se a manifestação de Deus, através da Criação, dá a vida a todos os seres da terra, muito mais a manifestação do Pai, por meio do Verbo, dá a vida a todos os que vêem a Deus» (Contra as Heresias 4,20,5-7; Sch. 100, 640-642.644-648).

1.4. Cristo, mediador da criação

A cristologia é o centro de toda a teologia. Jesus Cristo é o centro da teologia cristã. Ele é a chave da interpretação da história da salvação. Ele é o «Mediador entre Deus e os homens» conforme afirma a primeira Carta a Timóteo (1Tm 2, 5): «Pois, há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens, um só homem: Cristo Jesus...». Em (Col 1, 15-16) «Cristo, mediador da criação», porque na verdade é «Ele a imagem do Deus invisível...».

Na estética teológica o tema da ‘via média’ é muito referenciado. O conceito de mediação foi usado, explícita ou implicitamente, por vários filósofos antigos quando tiveram necessidade de encontrar um modo de relacionar dois elementos distintos. Neste sentido, a mediação foi entendida como a actividade própria de um agente mediador que era, ao mesmo tempo, uma realidade intermédia. A noção de mediação desempenha um papel importante na lógica clássica e especialmente na aristotélica. O chamado “termo médio” no silogismo exerce uma função mediadora no raciocínio, porquanto torna possível a conclusão a partir da premissa. Em geral, a mediação num raciocínio é o que torna possível esse raciocínio; com efeito, num processo discursivo, quer dedutivo, quer indutivo, são necessários termos ou juízos que mediem entre o ponto de partida e a conclusão. A ideia de mediação tem importância no pensamento de Hegel, que estabeleceu uma clara diferença entre o conhecimento imediato e o conhecimento mediato. Hegel concebe este último tipo de conhecimento em relação com a sua ideia da reflexão. Tal como a luz é reflectida por um espelho e volta à sua fonte, o pensamento também é reflectido ao ricochete sobre a realidade ou as coisas imediatas. Converte-se então em saber mediato ou reflexivo. Neste sentido, o saber mediato é superior ao

imediatos. Mas, noutro sentido, o saber mediato é superior ao imediato, embora então a imediatez de que se trata não seja já a das coisas na sua conexão racional com o todo. Por isso, em Hegel, aquilo a que se pode chamar imediatez superior não é possível sem a mediatez, isto é, sem mediação. A mediação, entendida metafisicamente, resulta de uma ideia da realidade como processo dialéctico racionalmente articulável e explicável. E nós, aquilo que tratamos, enraizamos a nossa articulação numa visão teológica: vendo Jesus e ver em Jesus como o lugar mediático. Ele traduz a beleza de Deus e apresenta a Deus a beleza da criação. Com ajuda da estreita ligação entre a fundamentação da fé e a evidência da fé, reflectimos sobre a mediação entre o ser humano actual e a figura histórico de Cristo. Aqui, o modelo estético-fenomenológico pede a mediação, os símbolos mediadores ou evidência simbólica¹⁰⁹.

Outro espaço teológico onde se pode utilizar o conceito da via média ou da mediação é em Cristo. Cristo considerado como mediador de todas as coisas. Mediador entre Deus e os homens. Mediador de todas as coisas visíveis e invisíveis. Homem-Deus.

Entende-se que é essencial a beleza de Deus para a salvação do mundo. Essa beleza de Deus já existia na essência divina desde a criação e permanece na história, também infundida na criação do homem e de toda criação. Mas ela já foi e é revelada, especialmente, na humanidade de Cristo e no seu amor crucificado¹¹⁰ e vai se perpetuar em todo processo da salvação definitiva. Um projecto que abarca toda a criação. Jesus traduz a beleza de Deus na criação e apresenta ao Pai a beleza da criação.

Os grandes movimentos ou missões *ad intra* e *ad extra* de Deus proporcionaram a dialéctica da criação e salvação sustentadas no seu amor e na sua providência. Cristo Jesus foi enviado ao mundo como verdadeiro mediador entre Deus e os homens. Como é Deus, n' Ele habita corporalmente toda a plenitude da divindade (Col 2, 9) e sendo o novo Adão pela sua natureza humana, é constituído cabeça da humanidade renovada, cheio de graça e da verdade (Jo 1, 14).

Pelo caminho da Encarnação, veio para fazer dos homens participantes da sua natureza divina. Ora, Ele assumiu por inteiro a natureza tal qual ela existe em nós, pobres e miseráveis, rejeitando dela apenas o pecado (AG 3). O primeiro capítulo da Carta aos Colossenses apresenta a imagem de Cristo com a sua mediação criadora e redentora¹¹¹. Com Cristo, Deus faz-se conhecer. Sendo Cristo imagem de Deus

¹⁰⁹ JOÃO DUQUE, *Homo credens*, 21-22.

¹¹⁰ DOMENICA GHIDOTTI, *Icone per pregare*, Milano, Ancora, 2003, 5.

¹¹¹ JEAN-NOËL ALETTI, *Lettera ai Colossesi*, Bologna, EDB, 2011, 90.

invisível, irradia a beleza do seu Pai. Uma beleza que atrai todas as coisas, uma beleza que comove e seduz. A sua influência alegra a monotonia da vida quotidiana. Obviamente, se não houvesse a beleza, se tudo fosse esteticamente indiferente à nossa volta, o mundo resultaria mais depressivo e perigoso. Aliás, a beleza transcende a *imediatez* para alcançar outra realidade impossível de ‘coisificar’¹¹².

A mediação só é possível em Cristo *imagem* de Deus e imagem do homem. Uma beleza traduzida através do jogo ou encontro de dois amores «*Amore Amoris Tui facio istud*: “É por amor do vosso amor que faço aquilo»¹¹³: Divino e humano. O pano do fundo do hino aos Colossenses 1, 15-16 tem um cunho da tradição sapiencial e, nele, identificamos Jesus Cristo como sabedoria divina¹¹⁴. Uma sabedoria que se manifesta através da sua obra mediadora e esta última se concretiza na única pessoa de Jesus. E, a pessoa de Jesus e as obras de Jesus são inseparáveis¹¹⁵.

O pensamento cristológico de mediador entre Deus e o homem revela a grande expressão do amor de Deus. Jesus, como o Cristo cuja cruz ou crucificação é interpretada como a expressão do extremo amor e da extrema beleza, também de rebaixamento, que sob a eficiência opera os seus sofrimentos de mediador da salvação, resgatando todas as coisas. O cristianismo aparece, certamente, como a maneira pela qual Deus nos trata, ao longo da nossa história: Jesus, mediador e também o reconciliador universal¹¹⁶.

A humanidade frágil de cada homem e mulher, fragilizados pelo pecado, mas esperançosos e esperando a salvação. Concomitantemente, com a humanidade do homem, também «a criação se encontra em expectativa ansiosa, aguardando a revelação dos filhos de Deus», (Rm 8, 19). A esperança da criação, sobretudo do ser humano, enquanto ser contingente só se torna possível em Cristo.

É verdade que Deus vem ao encontro do homem, mas é preciso que haja resposta, isto é, a aceitação. Aceitar ser contagiado pela luz de Cristo, aceitar a transformação. É a beleza de Cristo que transforma. O ser humano contagiado pelo Belo Pastor encontra a sua realização. Outrora, o homem marchava à busca de sentido e significado. Procurava possuir todos os bens, riqueza, honra, fama e o poder. Faltava-lhe o exercício perfeito das suas faculdades propriamente humanas, um ser aberto à transcendência, isto é, um ser de vontade e inteligência.

¹¹² J.C. OTERO, *Belleza y vida de fe*, Madrid, San Pablo, 2009, 15.

¹¹³ SANTO AGOSTINHO, *Confissão* XI, I.

¹¹⁴ R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios*, Madrid, Ed. Trotta, 2007, 186.

¹¹⁵ WALTER KASPER, *Jesus, ele Cristo*, Salamanca, Verdad e imagen, 1992, 313.

¹¹⁶ KARL-HEINZ OHLIG, *Christologie II., du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Paris, Cerf, 1996, 126.

O Homem-Deus é o perfeito artista. Como Deus, é ele a arte do Pai, pela sua geração eterna, visto que é o esplendor, a forma de substância, pela criação, visto que é o Verbo, a Palavra criadora de tudo, pela Encarnação, visto que ao revestir a nossa humanidade, realizou os desígnios do Senhor. Como Homem, é o Verbo-tipo do belo natural e do belo sobrenatural. Não somente é o mais formoso de todos filhos dos homens, mas é o mais santo, o santo único. A santidade, que é a beleza moral dos seres, só poderia ser emanação, irradiação da sua santidade. E essa beleza, essa santidade humana e divina de Cristo é luz e glória da eternidade.

Finalmente, no “cristocentrismo” da fé cristã, propugnado por S. Paulo, está patente na função central de que Cristo exerce como mediador da Revelação de Deus. Com efeito, o Filho é a Palavra “Logos” (Jo 1,1) eterna do Pai, no seio da Trindade, torna-se única palavra adequada na expressão reveladora de Deus. Esse Filho está ontologicamente qualificado para ser, no mundo, a Revelação perfeita do Pai e do seu desígnio salvífico. Ele é, assim, o único que conhece o Pai para o poder revelar (Lc 10, 22). Sendo a própria vida de Deus comunicada à humanidade, Ele torna-se o Revelador e o Revelado, o sujeito e o objecto fundamental, o centro e a perfeição absoluta da Revelação divina. Pela sua Encarnação, Cristo assumiu a nossa humanidade, ficando, assim, em condições ideais para estabelecer uma comunicação perfeita com o homem. Cristo, torna-se o lugar privilegiado do encontro do Deus uno e Trino com a humanidade¹¹⁷. Cristo manifesta-se como centro da revelação divina: verdadeiro Deus, verdadeiro homem.

1.5 Enquadramento histórico-teológico da estética e arte cristã

Apresentamos a estética e a arte cristã¹¹⁸ nas páginas que se seguem com uma abordagem breve desde a sua história, estilos e as épocas mais importantes. Uma arte

¹¹⁷ YVE CONGAR, *Jésus-Christ*, France, Cerf, 1969.

¹¹⁸ Este esquema segue de perto e é articulado sobretudo por ÉMILE MÂLE, *L'art trelligieux de la fin du Moyen Age em France*, Paris, LAC, 1931; EMILE BERTHOUD, *2000 Ans D'art Chrétien*, France, 1997; PIERRE DU COLOMBIER, *História da arte: da pré-história aos nossos dias*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1958; JUAN PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte Cristiano*, Madrid, BAC, 1996; ___ *Historia del arte Cristiano*, Madrid, BAC, 1999; ___ *Razón y sentido del arte Cristiano* [cuadernos de teologia Deusto, nº 18], Universidad de Deusto; JESÚS ÁLVAREZ, *Arquelogía Cristiana*, Madrid, BAC, 1998; RAYMOND BAYER, *História da estética*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995; TITUS BURCKHARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Paris, Dervy, 1995; UMBERTO ECO, *História da beleza*, Lisboa, Difel, 2004; ___ *Arte e beleza na estética medieval*, Lisboa, Editorial Presença, 1989; A.G. MONTES, *Arte y fe*, Salamanca, PUPS, 1995; H.W. JANSON, *História da arte*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992; EDGAR DE BRUYNE, *A estética da Idade Média*, Porto, Caminhos Romanos, 2016; PAUL LEBEAU, *Aux origines de l'art chrétien*, France, Saint- Paul, 1988; MARIO PERNIOLA, *A estética do século XX*, Lisboa, Editorial Estampa, 1998; PETER ET LINDA MURRAY, *L'art de la renaissance*, Paris, Larousse, 1964; GERMAIN BAZIN, *Classique, Baroque et Rococo*, Paris, Larousse, 1965.

que se desenvolveu ao longo dos séculos. O objetivo é realizar um enquadramento histórico e teológico da estética cristã e da arte cristã.

A arte cristã primitiva desenvolveu-se entre as comunidades cristãs que se formaram após a morte de Jesus. Comunidades que se espalharam pelos territórios em torno do Mar Mediterrâneo. Logo no primeiro século da nossa era. A arte cristã faz-se na articulação da história do próprio cristianismo, no seu desenvolvimento e expansão; uma história em vários espaços geográficos e em diversos contextos culturais.

Se a arte é uma parte essencial do nosso ambiente quotidiano a todos os níveis, a sua origem também tem relação com o fenómeno religioso. Infelizmente, hoje em dia é frequente esquecer que as obras de arte tiveram uma origem religiosa e metafísica que a teoria artística desde antiguidade ao renascimento manteve presente. A arte não era considerada um fim em si, mas um *meio* pelo qual se participava de uma realidade mais alta (algo que transcende). Esta concepção foi esquecida pela estética que se desenvolveu no século das luzes e que se manteve nas épocas seguintes. Para a estética do século das luzes a arte era algo de auto-suficiente, em que as forças sensíveis, anímicas e imaginíficas do homem encontravam satisfação¹¹⁹. Neste trabalho, mais do que identificar alguns dos estilos mais importantes de cada época, pretende-se destacar a sua dimensão teológico-estética com base na perspectiva de que «[...]entre a arte e o cristianismo não existe contradição»¹²⁰.

1.5.1 Da primeira arte cristã ao ‘não figurativo’ (abstracto) da era contemporânea - Os quadros de arquitectura cristã, escultura e da pintura: épocas e estilos

Avistaremos a origem da arquitectura religiosa à luz da dimensão teológico-estética. Foi, antes de mais nada, para honrar a divindade que a arquitectura procurou o belo nas linhas e nas proporções. Só passou a aplicar-se às habitações humanas depois de ter erguido monumentos de culto. Esses monumentos tiraram o seu carácter e as suas dimensões das crenças que eram chamados a expressar. O Cristianismo, então, exerce grande influência na arquitectura e inspira obras dignas da sublimidade dos seus dogmas.

1.5.2 A arte paleocristã e o primeiro lugar do culto (até 313).

A Igreja cristã é um povo convocado que se congrega. Já o próprio Cristo convocava os seus discípulos (no templo) e os seus amigos ou simpatizantes ofereciam-lhe um espaço do encontro, do banquete. Os primeiros lugares do culto cristão eram as

¹¹⁹ ERNESTO GRASSI, *A arte e mito*, Lisboa, LBL, (?), 129.

¹²⁰ JUAN PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte Cristiano*, 3.

casas familiares (Domus ecclesiae), as casas dos amigos. Desde o regresso de Jesus para junto do Pai, os apóstolos e os discípulos continuaram as ditas reuniões nos lugares diversos. Os Actos dos Apóstolos narram, que depois da Ascensão do Senhor, os apóstolos estavam todos reunidos no mesmo lugar: «[...] no lugar onde se encontravam habitualmente – unidos pelos mesmos sentimentos – encontravam-se reunidas cerca de cento e vinte pessoas» (Act 1, 12-15).

Os primeiros cristãos nas Sinagogas cristãs. Continuaram a observar a lei de Moisés, mas compaginaram o culto de Jesus com bom número. Aqueles que ouviram e entenderam reconheceram-no como o Messias prometido desde Abraão. E proclamaram a sua fé em Cristo como «o Filho de Deus vivo», conforme proclamou Pedro na sua profissão de fé (Mt 16, 16). Antes de Constantino, Roma não era ainda o centro da fé; existiam comunidades cristãs maiores e antigas nas grandes cidades do Norte de África e do Próximo Oriente, com Alexandria e Antioquia, que tinham, provavelmente, elaborado as suas próprias tradições artísticas. As extraordinárias pinturas murais de Dura-Europos deixam supor que outras pinturas de mesmo carácter orientalizador poderiam ter decorado as paredes dos locais de culto na Síria e na Palestina, visto que as primeiras congregações cristãs foram constituídas por dissidentes da comunidade hebraica¹²¹. A comunidade (Igreja) de Alexandria pode bem ter produzido, no século I ou II, representações picturais do Antigo Testamento num estilo aparentado ao das pinturas de Pompeia¹²². As *Catacumbas*, na verdade, podem ser vistas como «arquivos da cristandade», permitindo aos cristãos de reencontrar as suas raízes e origens. A doutrina cristã, tão completa e sempre actual, foi traduzida e comunicada, com admirável simplicidade, nas catacumbas e pelas catacumbas. A arquitectura foi aplicada nas Catacumbas. Aí escavou profundas galerias, alinhou as campas dos mártires, dispôs os cubículos para a celebração dos mistérios, traçou e adereçou as abóbadas e aí arrastou ao longo de trezentos anos aquela vida que foi o seu triunfo. Houve muito pouca representação pictórica nas catacumbas. Outras vezes, na decoração das catacumbas, recorria-se a desenhos puramente alegóricos, como o peixe místico simbolizando Cristo, e o do Cordeiro entre dois lobos recordando Susana entre os anciãos.

Dois séculos de crescimento: a arte cristã da era de Constantino. A arquitectura Cristã do século IV (313-526). Quando, depois da vitória de Constantino lhe foi outorgada a liberdade e a luz do sol, quis a Igreja ter então edifícios dignos dos seus

¹²¹ H.W. JANSON, *História da arte*, 198.

¹²² Foi uma cidade do Império Romano situada a 22 Km da cidade de Nápoles, na Itália.

dogmas e do seu culto. Não lhe convinham os templos antigos; purificou alguns e consagrou-os como despojos opimos dos deuses vencidos, escolheram, porém, para si a *Basílica* romana que é uma das grandes engenharias daquela época. Teve então a arquitectura de aperfeiçoá-la ao seu novo destino. Em 313 d.C. (Édito de Milão), a decisão de Constantino de conceder liberdade de culto aos cristãos proporcionaria profundas consequências na arte cristã. A cristianização da sociedade, em si, facultava também a evolução artística¹²³. Constantino procurou aperfeiçoar a *Basílica* romana. Sobre a dimensão teológico-estética de arquitectura desta época: é curioso estudar a transformação da *Basílica* e a sua *adaptação* ao culto. Essa adaptação diz algo sobre a sua dimensão teológica e estética. Ora, a arte nasceu de uma imensa necessidade: a Igreja centrada sobre o culto e o rito. Logo, era preciso um lugar, um espaço para a reunião dos seus fiéis, para celebrar a paixão, morte e ressurreição do Senhor, daí se vê a importância de arquitectura e escultura¹²⁴. Estes aspectos, isto é, espaço celebrativo, liturgia e a própria *Basílica*, são de carácter teológico e estético porque remetem ao culto. Portanto, na arquitectura cristã desta época, desde as catacumbas aos mosteiros e às *basílicas*, são considerados como espaços em que a invenção artística foi modelada para “glória de Deus”¹²⁵.

A idade da arte bizantina (527-726; 867-1050). Não há fronteira nítida entre a arte paleocristã e a bizantina. Justiniano (526-565 d.C.) foi um protector das artes nesta época, as obras que patrocinou ou promoveu possuem uma grandeza imperial que justifica plenamente o aplauso dos que chamaram à sua época uma Idade de Ouro. Isso nota-se na arquitectura e nas artes decorativas. Imitou Justino as termas de Roma e os espaços imperiais; ergueu moles colossais, desbancou as dimensões dos edifícios conhecidos; além disso, e apesar disso reputamos Santa Sofia, mais um prodígio de construção do que uma obra-prima de arte.

A arquitectura, toda ela sagrada e decorativa, revela-se na imponente planta cruciforme com diversas variantes. A mais frequente foi a da cruz grega. Uma arquitectura marcada pelo processamento das várias influências estéticas recebidas pelo Império Bizantino. Também se destacou no desenvolvimento da engenharia e de técnicas construtivas arrojadas, tendo sido responsável pela difusão de novas formas e tipologias de cúpulas. Destaca especialmente na arquitectura religiosa de cunho místico com uma mistura das grandes construções romanas. A cor é fundamental na arte

¹²³ X. BARRAL I ALTET, *História da arte*, Lisboa, Arte e comunicação, 2011, 50-51.

¹²⁴ MARIE-CÉLINE LAURENT, *Valeur chrétienne de l'art*, Paris, LAF, 1958, 64.

¹²⁵ GEORGES DUBY, *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993.

bizantina. A sua escultura é decorativa. A arte bizantina é herdeira da arte romana e da arte paleocristã. Os mosaicos e os frescos estão presentes na decoração da arte bizantina. A pintura tem uma grande importância, pois as suas criações estão sempre numa dependência estreita do pensamento teológico e em função do ritual litúrgico. A decoração mural das Igrejas ajusta-se normalmente a um esquema teológico que situa as figuras num ou noutro lugar segundo a sua maior ou menor excelência.

1.5.3 A Idade Média no quadro da estética e arte cristã, quanto ao seu esquema

Observamos agora os fenómenos estéticos da Idade Média. O pensamento estético medieval não era monolítico e foi variando ao longo do tempo. De uma estética pitagórica do número que reagia à desordem das idades bárbaras, passa-se para uma estética humanista, atenta aos valores da arte e à reserva de belezas transmitidas pela antiguidade, que exprime o renascimento do mundo carolíngio. Uma estética que elaborou um sistema de uma ordem teológica do universo. A estética medieval distingue-se essencialmente pela sua influência mais profunda, que lhe chega à alma e ao espírito, é o cristianismo. Com efeito, é o cristianismo que explica o carácter especial do simbolismo medieval.

Há uma saudade das belezas eternas. O ideal estético dos medievais foi haurido nos Padres gregos e latinos que serviram de intermediários entre a Antiguidade e a Idade Média¹²⁶. Os autores da Idade Média foram buscar as suas definições estéticas fundamentais a quatro tipos de escritos: a Bíblia, as obras dos filósofos, os manuais técnicos, e a literatura dos Padres gregos e Latinos. Nos manuais técnicos os autores medievais encontravam a noção de *decorum*¹²⁷. O conceito de “decorum” é utilizado nas artes literárias. O *decorum* é, pois, o belo.

A origem filosófica do simbolismo medieval é o neo-platonismo. A estética platónica compreende uma estética do número, da luz e uma estética do símbolo e a Idade Média assimilará estas três dimensões estéticas, mas sobretudo nas páginas da Bíblia, os filósofos e teólogos cristãos conferem relevo aos textos estéticos da Sagrada Escritura. Na perspectiva medieval global, a interpretação da beleza musical ou da beleza luminosa assume um aspecto claramente diferente daquele que se encontra nos outros clássicos.

A arquitectura românica e gótica. A arquitectura românica alcança a máxima expressão artística na arquitectura religiosa. As suas marcas particulares são os arcos de

¹²⁶ EDGAR DE BRUYNE, *A estética da Idade Média*, 59.

¹²⁷ *Idem*, 39: Cícero observa que o conceito de *decorum* é utilizado nas artes literárias.

volta perfeitos, as jambas e as cavidades semicirculares sobre as portas, em que relevos de figuras dispostas em semicírculos concêntricos formam os tímpanos. As figuras fundamentais da arte românica são o quadrado e o semicírculo. Na maior parte dos casos, duas abóbadas de arestas quadradas da nave central. O quadrado repete-se, em seguida, nos ábacos, que são finalizações superiores dos capitéis que encimam as colunas de secção redonda.

Uma escultura batizada [o termo utilizado na arqueologia e arte cristã, porque a escultura gótica nasceu intimamente ligada a arquitectura]: na sua união com a arquitectura, com os seus poemas nos portais das Igrejas, nos retábulos, mausoléus, marfins, selos e moedas. Ministrou a arquitectura cristã à escultura muitas superfícies que ornamenta. Inventou motivos para lhe emoldurar e realçar as composições. São talvez as catedrais as criações mais originais da arte cristã; a arquitectura e a escultura apareceram de mãos dadas, como irmãs. A arquitectura empenha-se em fazer brilhar a escultura. Esta última prima pela ornamentação.

O Cristianismo exercia o seu apostolado nas pinturas (ainda que pouco relevantes) das catacumbas, nos mosaicos, vidraças, manuscritos e gravuras. No âmbito da arte cristã foi a pintura que primeiro se converteu ao Evangelho. Baixou às catacumbas para confessar a fé e honrar a campa dos mártires. Serviu, na verdade, de um verdadeiro apostolado.

De uma maneira geral, a pintura e a arquitectura românicas são contemporâneas. Sendo grande número de pinturas em manuscritos durante aos séculos XI, XII e XIII, bem assim como de frescos. E é notável, no que se refere aos manuscritos ilustrados. Uma nova iconografia é criada, destinada a seduzir os leitores mais cultos.

Na espiritualidade cristã, a Igreja e o manuscrito são os locais privilegiados da actividade artística e a missão das imagens é altamente espiritual, sendo ao mesmo tempo suporte de contemplação, instrumento de ensino e edificação e utilizado para difundir textos sagrados, explanando o seu sentido moral, dogmático, sem descurar naturalmente a importante função decorativa. O maior número de pinturas ilustra a vida dos santos.

A partir de 1150, o estilo românico foi substituído pelo gótico¹²⁸. Alguns autores não concordam em termos conceituais e terminológicos. Consideram que a arquitectura

¹²⁸ A arquitectura gótica nasce, portanto, com a utilização da ogiva, mas vai-se constituir como sistema apenas de uma forma extremamente gradual ao longo da segunda metade do século XIII, quando a utilização exterior dos contrafortes e uma definição mais clara do espaço interior fazem surgir aquilo que se designou «esqueleto de pedra». A arquitectura, como a arte em geral, orienta-se para uma exibição de riqueza que nunca anteriormente tinha sido visto no Ocidente cristão. As monumentais catedrais, empresa

ogival, aquela em que o arco misto é o característico, é muito industrial não sendo denominado gótico. Essa palavra é considerada um insulto, uma falsidade arqueológica e histórica. Nunca os godos possuíram arquitectura sua peculiar; empregaram as que já encontraram nas regiões avassaladas e os architectos adoptaram nos seus monumentos o sistema da ogiva. A arquitectura ogival é o desenvolvimento progressivo e regular da arquitectura românica. É na verdade um conjunto de linhas rectas ou curvas, perpendiculares ou horizontais, combinadas com intuito de produzirem no homem uma dada impressão. Para uma Igreja, sobretudo, é um efeito óptico criado pelo artista. A ogiva e o arco de volta inteira, produzem efeitos diversos; o efeito da ogiva foi inspirado pelo estilo românico ou de volta perfeita.

O arco ogival chegou, pois, a instruir-se como sistema architectónico, e produziu aquele estilo novo, aquele conjunto de linhas ascendentes que sobem para o céu como oração, aumentam espaço e engendram perspectivas de maravilhoso efeito. Por toda a parte foi reproduzida a ogiva: nos cordões das portas, no vão das janelas e até nos mínimos pormenores da ornamentação, variando sempre os seus feitios e adaptando-se ao gosto dos povos com grande flexibilidade. Uma arquitectura que manifesta preocupações como o tratamento da luz e com a leveza da estrutura aparente.

Já a estatuária tem tendência para retroceder à arte clássica, mas permaneceu estreitamente ligada à arquitectura. Procurou a tendência mais naturalista e realista, tanto na iconografia como no relevo e na estatuária (corpos mais volumosos, posições ligeiramente curvilíneas acentuadas pelo requebro da anca; as pregas concêntricas, em U e V, acentuam a forma do corpo e das ancas).

A pintura passou a mostrar mais realismo. A representação de imagens numa superfície era praticada em quatro principais officios: fresco, painéis, iluminura e vitrais.

As características da arte medieval, são:

1. Ilustra a religião em nome da Igreja, ou por outras palavras, não é autónoma,
2. Os artistas encaram-se como artesãos e organizam-se em grêmios e, por isso,

simultaneamente cultural e económica, são a aspiração dessas cidades e o sinal do seu prestígio; assim, para a sua construção todos contribuem. Desse modo, a catedral será também o cenário de actividades laicas como o mercado, o teatro, a política. Mas, antes de mais, ela é o templo por excelência do rei, cujo poder se sobrepõe definitivamente ao conturbado e anárquico mundo feudal que tivera o seu auge no Românico. A catedral é a imagem da Jerusalém Celeste, encarada como sendo um segundo paraíso ou mesmo o próprio Céu.

3. Permanecem anónimos, porque não querem criar algo de original¹²⁹, mas copiar segundo padrões previamente estabelecidos.

As catedrais exprimem o mundo das *Summae* onde tudo está no seu lugar, Deus e as multidões de anjos, a Anunciação e o Juízo, a morte, os ofícios, a natureza, o próprio diabo, inserido numa ordem que o julga e o reduz no círculo da positividade do criador, exprimível em forma. Porém, a teoria sistemática leva ao declínio da imagem estética da *ordo* política e da *ordo* teológica.

A maior glória da arquitectura cristã na Idade Média consiste em ter mantido a unidade da arte e em lhe assegurar por essa forma o progresso e o poder. A arquitectura, estreitamente, consociou a escultura e a pintura, e todas três renderam preito à verdade e glorificaram a Cristo na Igreja. A arte era então inteiramente religiosa, mas deixou de o ser no século XVI, tendo-se tornado então racionalista e provocou ou sofreu uma decadência. Na verdade, durante a Idade Média, a arte na sua exclusivamente religiosa, no orbe do cristianismo, fora acima de tudo um meio para honrar a Deus e para facilitar aos homens o caminho para Ele, no fundo uma arte mediática ou via média.

Importa, agora, no quadro de arquitectura, pintura e escultura compreender um pouco da época do Renascimento (séculos XV/XVI). O renascimento é a observação directa da natureza. O conceito renascentista da arte está intimamente relacionado com a ideologia do humanismo. A civilização renascentista é tida como mãe da civilização actual.

A arte românica é de uma humildade profunda, considerando-se que o verdadeiro espírito do cristianismo se encontra nela; diferente é a arte do Renascimento. Nesta última, pode considerar-se que o seu princípio escondido é o orgulho. O homem lamentavelmente pensa bastar-se a si mesmo e aspira ser um deus. Resulta por isso que a mais alta expressão da arte desta época é o corpo humano sem véu. A ideia de uma queda, de uma ruptura antropológica que faz e torna progressivamente os artistas, artistas ‘de nu’. Artistas com o objectivo de apresentar o homem nas suas obras como herói iluminado de força e de beleza, escapando às fatalidades da raça para se elevar até ao tipo, ignorando a dor, a compaixão, a resignação e todos os sentimentos que tudo reduzem ao seu belo prazer.

Esta arte “atrapalhou” a arte religiosa¹³⁰. A beleza sensual glorifica na sua própria raiz as manifestações mais altas da arte. A arte tornou-se autónoma. Produz-se um

¹²⁹ Os medievais não procuram descobrir nem defender, pelo contrário, contentam-se com aquilo que encontram nos textos da Antiguidade porque, em sua opinião, estes transmitem, não apenas o pensamento dos Antigos, mas as evidências do senso-comum, que é simultaneamente o bom senso.

¹³⁰ ÉMILE MÂLE, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France*, 481-482.

excesso de representações da natureza, obcecadas com o pormenor. O artista cria a natureza pela segunda vez, isto é, a imitação da natureza.

A arquitectura do Renascimento é florentina inspirada na arquitectura grega, com a proporção matemática (pirâmides de proporção) e recupera antigos elementos grego e romano. A arquitectura do Renascimento foi marcada por arquitectos como Alberti, Bramante, Ghiberti, Miguel Ângelo e Palladio, eram artistas polivalentes inspirados na tradição clássica da arquitectura com as proporções regulares, as simetrias e as colunas dóricas.

Em geral, o Renascimento, no seu quadro apresenta o gosto pela vida, a disponibilidade económica, a ânsia do prazer que despertam a encomenda, os gastos e programas artísticos e assumem o papel de ostentação do *status* político, ideológico e social, que contagia a própria Igreja através dos seus representantes, transformados em burgueses ao serviço de Deus.

O Barroco é uma corrente artística dos séculos XVII-XVIII que se distingue sobretudo pela sua audácia e exuberância porque traduz profundamente o gozo de viver, a certeza de que a verdade triunfa do erro. No campo religioso, o Barroco estendeu-se por vários países.

No quadro da reforma (a partir de 1517) houve um corte no desenvolvimento da arte europeia, na medida em que conduziu as ondas de destruição de obras de arte sacra, porque eram tidas como sinais de idolatria pagã. Como reacção, desenvolveu-se nos países católicos a par da Contra-Reforma (aproximadamente a partir de 1550) o estilo barroco. O nome deriva da ourivesaria (pérola de forma irregular e passa ser usado no sentido de “bombástico”, “pomposo” ou “sobrecarregado”). A arte barroca começa por ser uma arte propagandística da cúria católica, que encomendou a construção de uma série de Igrejas que deveriam emanar uma atmosfera solene e festiva. Tem adornos riquíssimos e os espaços interiores são decorados com pinturas murais, criando uma atmosfera esplendorosa e festiva. A era do barroco abrange os séculos XVII e XVIII. A arte Barroca está, pois, ligada com catolicismo e é uma resposta artística para contra-reforma protestante e opõe-se ao maneirismo. A arquitectura Barroca centraliza e organiza tudo. O movimento tem muita influência. Uma arte de facilidade e fantasia que esconde uma alma profunda. Tem uma grande liberdade de espírito na escolha dos meios, materiais técnicos e na transposição das coisas da natureza, prova de uma atitude interior que assegura a fé, a certeza na verdade. Vela pela hierarquia das criaturas que têm por vocação suprema reencontrar a glória de Deus. Pode afirmar-se que existe uma simbiose entre esta arte e o humanismo católico. Uma arte militante, que quer instruir e

edificar face ao protestantismo¹³¹. Tem como objectivo orientar a massa do povo cristão, exprimir a vitória da verdade e os seus triunfos, o calor da Jerusalém celeste do Apocalipse cujos muros (paredes) são, na verdade, pedras preciosas. É uma arte religiosa eminentemente incarnada. Tecnicamente caracteriza-se principalmente por três formas ou sinais distintos: a vontade de movimento, a paixão da cor e o convite à ilusão. É na arquitectura que a vontade do movimento da arte barroca é notável. As plantas das Igrejas abandonam a tradição basilical, torna leve e suave e os arcos arredondados. Os arquitectos abandonam a linha recta, mas adoptam largamente as curvas e contracurvas que desenham dos interiores ondulantes. No Barroco nota-se uma certa regressão ao passado e não inventa nada, mas retoma a tradição romana.

A escultura desta época tornou-se ‘vivente’. As estátuas ‘animam-se’ os trajas são agitados pelo sopro permanente. Nas estátuas os personagens inclinam-se, endireitam-se e entortam-se (= movimentos). É uma escultura religiosa sob a tutela do Concílio de Trento.

A pintura vai ‘coxeando’ e apresenta os personagens que têm a mesma vida não ordenada, sobre a tela. Os quadros estão cheios de gestos violentos. No aspecto eclesial, efectivamente, no século XVII, produz-se uma explosão iconográfica que levará o património artístico da Igreja ao repertório mais esplêndido e inovador de toda sua história¹³². Esteticamente falando, o Barroco é considerado como um “além da forma”, animado pela pesquisa do excepcional e do insólito – constitui a tentativa de avançar para além da forma: ele assinala a dissolução da forma, realizada com plena consciência¹³³. O Barroco procura reproduzir, por meios artísticos, o efeito do sublime; ele tende para o infinito. A experiência estética barroca é uma excitação que subverte a identidade singular e lança quem experimenta, num abismo, onde toda vida particular é suprimida¹³⁴.

1.5.4 A era da arte moderna

A era da arte moderna (1914-1994)¹³⁵ é traduzida pela própria arte modernista, a corrente simbolista, o impressionismo cristão e a arquitectura moderna ao serviço da Igreja. No campo de iconografia, é notável uma iconografia problemática.

A arte cristã da época moderna se desenvolveu em paralelo com classicismo, neoclassicismo, romantismo, realismo e naturalismo (1789-1914). Mais do que o

¹³¹ *Idem*, 395-397.

¹³² JUAN PLAZAOLA, *Historia del arte Cristiano*, 226.

¹³³ ARIO PERNIOLA, *A estética do século XX*, 52.

¹³⁴ *Idem*

¹³⁵ A presente estrutura e datação, é do testemunho do Juan Plazaola.

referencial histórico importa focar no entendimento e existência da arte cristã entrelaçada com os referidos estilos. Na verdade, a presença de alguns estilos como o *neoclassicismo*. O neoclassicismo é um ressurgimento da arte da antiguidade clássica mais coerente do que os primeiros classicismos. Por seu lado, o *romantismo*, não se refere propriamente a um estilo específico, mas antes a uma atitude de espírito que se revela sob muitos aspectos; trata-se de um conceito mais abstracto e, portanto, difícil de definir. A pintura romântica encena temas novos, monumentais, dramáticos, históricos e imaginários.

Durante a segunda metade do século XIX, a arquitectura encontra-se por fim, liberta de academismo e de restrições estilísticas e insere-se num eclectismo que funde os estilos mais antigos com as novas funções das construções. Entre eclectismo e realismo, a escultura e a pintura marcam a viragem da segunda metade do século. Essa segunda metade do século é marcada pelo nascimento do impressionismo, especialmente na pintura, que pretende transmitir as transparências e as luminosidades e poder ser relacionada com o realismo. No século XX, surge o movimento do *expressionismo* na escultura e pintura assim como o movimento da arte abstracta que nasce entre 1910-1920.

Será que o surgimento de arte moderna e contemporânea provocou a morte da cultura? Verifica-se turbulência cultural e o impacto que as ditas correntes e ideologias ‘libertadoras do ser humano’ formularam, acabaram por desnortear todo o sistema existencial, pretendendo inclusivamente ir para além do “nulo” (nihilismo). Procurou-se libertar o ser humano da sua essencialidade, do cordão umbilical que o ligava ao seu criador. Para esta nova forma de pensar, não é Deus o centro, mas é o homem, deus da sua própria humanidade.

Trata-se da vitória da razão e assim tudo deve passar pelo crivo empírico. Do ponto de vista religioso, Deus está morto e, porém, é proclamada a vitória do super-homem junto com a sua ânsia pelo poder. Deus nesse quadro foi exorcizado na porta da física. Ao desligar-se da essência, o ser humano, por assim dizer, desligou-se do belo, da beleza em si. Tendo o homem rejeitado ‘os quadros’ referenciais da autoridade tradicional que lhe impunham limites, mas paralelamente lhe serviam de apoio, num mundo onde todos os valores são postos em causa, é pertinente questionar como se poderá libertar da ‘ignorância’. Entende-se que as correntes, os ‘ismos’ ofuscam, conduzem a uma espécie de adoração de uma inexistente ‘deusa razão’. Daí a necessidade de um Pai, um Pai misericordioso. Para Ele estar presente é preciso que haja consciencialização do próprio homem e que retorne à ‘casa’ do Pai! Porém, é nossa

convicção de que o seu amor nos salvará! É a sua beleza que salvará o mundo e os homens.

Aqui importa compreender, perante as correntes de arte contemporânea do vazio e “des-ordens”, como enquadrar a sacralidade da arte cristã e como entender a estética cristã dos nossos dias. *Avia pulchritudinis* é uma das possíveis respostas aos desafios do nosso tempo, é um caminho que conduz à plena verdade e bondade¹³⁶ conforme afirma Bruno Forte. Este autor salienta ainda a importância da beleza como aproximação ao mistério de Deus: «*la via della Bellezza, un approccio al mistero de Dio*» (esta visão será retomada mais adiante neste trabalho). A arte cristã deve manter o seu foco essencial, isto é, evangelizar o mundo.

Verificou-se uma tensão entre a perda e o ressurgimento do sagrado. Depois do “eclipse” desencadeado, desde a Renascença aos nossos dias, o sagrado é reintroduzido na arte porque a arte em si tem um cunho espiritual, a sua linguagem escapa aos homens¹³⁷. Verifica-se hoje uma necessidade do espiritual, um ressurgimento do sagrado e a arte para ser sagrada é necessário partir da sua fonte, em si. Os seus temas derivam duma verdade espiritual e a sua linguagem formal testemunha a mesma fonte¹³⁸. Uma arte cujas formas em si mesmas reflectem uma espiritual, aliás a arte diz o indizível. O *boom* religioso de busca do sagrado acompanha também a arte.

É necessário questionar hoje se será possível imaginar uma arte onde todo o elemento sagrado esteja rigorosamente ausente? Nesse caso a Igreja entraria numa fase muda e agonizante e a arte cessaria de expressar os seus dogmas e oração. Quando uma arte esquece a sua função sagrada e as suas fontes inconscientes, os mais profundos dos mistérios do homem e do mundo, deixaria depressa de ser considerada arte e passaria a ser vista como um artesanato superficial.

¹³⁶ Cf. Pontificio Consejo de la Cultura, in «Via pulchritudinis: Camino de evangelización y de diálogo», Madrid, BAC, 2008.

¹³⁷ WASSILY KANDINSKY, *Do espiritual na arte*, Portugal, D.Quixote, 10.^a ed. 20015, 32: «Logo que transpareça a experiência íntima do artista e o poder emotivo que a torna comunicável com os outros, a arte inicia o caminho do que permite reencontrar o que havia perdido, e que se irá tornar no fermento espiritual da renascença».

¹³⁸ TITUS BURCKHARDT, *Principes et méthodes de l'art sacré*, 5.

CAPÍTULO II: A estética teológica numa abordagem dos magistérios de Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco.

2. A estética teológica

No presente capítulo trataremos de como a Igreja, especialmente do Vaticano II, entende a presença da arte e o papel que esta exerce no seio da própria Igreja, também, relativamente, nas sociedades e culturas. Efectivamente, uma palavra da Igreja sobre a arte ou as artes. Apresentaremos uma breve síntese sobre as artes a partir dos documentos conciliares (Vaticano II) e trataremos numa forma particular de abordagem dos Papas Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco (nalgumas notas). Os seus ensinamentos em geral, os seus discursos e cartas servem como testemunhos, se quisermos aprofundar a importância de *Via pulchritudinis*, esta última como caminho de evangelização e de diálogo.

O Concílio Vaticano II manifestou expressamente que a Igreja era e é amiga das belas artes, relacionadas com a beleza divina, e reconheceu que os meios artísticos e de comunicação social prestam uma valiosa ajuda à humanidade. O Concílio evoca uma aliança entre a Igreja e o mundo, também o mundo da arte e as artes plásticas, para além do seu uso eficaz e sublime ao serviço da Igreja e da sagrada liturgia, podem e devem ser ferramentas para a evangelização, como forma de inculturação, de se apresentar a um mundo cada vez mais secularizado.

2.1 Sinopse dos documentos conciliares sobre a arte

- “A literatura e as artes são também, segundo a maneira que lhes é próprio, de grande importância para a vida da Igreja. Procuram elas dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência das suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo [...]” (GS62)
- “Como nos monumentos artísticos da antiguidade, também agora, nos novos inventos, deve ser glorificado o nome do Senhor, segundo o que diz o Apóstolo: «Jesus Cristo, ontem e hoje, Ele mesmo por todos os séculos dos séculos» (Hebr)” (IM 24)
- “É esta razão por que a santa mãe Igreja amou sempre as belas artes, formou artistas e nunca deixou de procurar o contributo delas, procurando que os objectos atinentes ao culto fossem dignos, decorosos e belos, verdadeiros sinais e símbolos do sobrenatural. A Igreja julgou-se sempre no direito de ser como o seu árbitro, escolhendo entre as obras dos artistas as que estavam de acordo com a fé, a piedade e as orientações veneráveis da tradição e que melhor pudessem servir ao culto” (SC 122).
- “Seja também cultivada livremente na Igreja a arte do nosso tempo, a arte de todos os povos e regiões, desde que sirva com a devida reverência e a devida

honra às exigências dos ritos e edifícios sagrados. Assim poderá ela unir a sua voz ao admirável cântico de glória que grandes homens elevaram à fé católica em séculos passados” (SC 123).

- “Entre as mais nobres actividades do espírito humano estão, de pleno direito, as belas artes, e muito especialmente a arte religiosa e o seu mais alto cimo, que é a arte sacra. Elas tendem, por natureza, a exprimir de algum modo, nas obras saídas das mãos do homem, a infinita beleza de Deus, e estarão mais orientadas para o louvor e glória de Deus se não tiverem outro fim senão o de conduzir piamente e o mais eficazmente possível, através das suas obras, o espírito do homem até Deus” (SC 122).
- “A Igreja aprova e aceita no culto divino todas as formas autênticas de arte, desde que dotadas das qualidades requeridas” (SC 112).

Os concílios ecuménicos, na sua história, são como momento mais significativo e mais denso da vida da Igreja, foram sempre surpreendentes nos seus temas e nos seus trabalhos. O Concílio Vaticano II, com a sua natureza ecuménica, tem enfim uma grande importância na resolução de algumas notas e preocupações eclesiais antecedentes. A Igreja que foi marcada e sujeitada perante as correntes modernistas (Era Moderna 1890-1968). Perante a descristianização das massas proletárias, anticlericalismo e o laicismo do Estado. A Igreja se esforçou por manter sua pureza doutrinal frente aos progressos da dita cultura contemporânea.

Do Vaticano I ao Vaticano II vai quase um século, mas as doutrinas que, sobretudo na Europa central, começaram a desenvolver-se desde os fins do século XVIII, que sintetizaríamos na emancipação da razão do controle da Teologia e das chamadas autoridades, já vinham mais de trás, talvez do Renascimento e da reforma protestante, com os seus ideais, propriamente de humanismo e de livre arbítrio. Ressalvaremos que o Vaticano II realiza, nos seus textos maiores, um encontro com os ideais da Modernidade.

As manifestações de tais correntes trouxeram também para a arte algumas mudanças, entre as quais, a *dessacralização* da arte. Trata-se do abandono da reconhecida transcendência da arte. Obviamente, a Igreja não ficou calada, procurou dizer algo sobre a existente relação entre a teologia e a estética quando se preocupou em tratar duma renovação teológica. É preciso evidenciar um despertar da teologia sustentada a partir das fontes bíblicas e patrísticas. Nesta nova circunstância cultural, para se tornarem eficazes intérpretes da Palavra de Deus aos homens da segunda metade do século XX, os teólogos seguiram diversos caminhos¹³⁹.

¹³⁹ BATTISTA MONDIN, “*As teologias do nosso tempo*”, 7.

Certo que as vicissitudes da fase pós-conciliar também engendrariam, naturalmente, uma ajuda expectante e uma verdadeira carga de esperança. Além da síntese conciliar acima mencionada e os testemunhos dos teólogos pós-conciliares que tentaremos frisar, a grande eloquência, para a questão das artes e estética, do próprio Papa Paulo VI, no seu «*Discurso aos artistas*», serviria de grande interesse na articulação da estética teológica. No diálogo entre a arte e a fé, os padres conciliares e pós-conciliares dirigem também uma palavra aos artistas.

2.2 Paulo VI - Discurso aos artistas

Paulo VI, no seu discurso¹⁴⁰, afirma que a Igreja quer e deve reconciliar-se com os artistas. Nós temos a certeza de que desde sempre elaboraram poetas, artistas e filósofos meditações sobre a arte, de tal modo que não faltam volumosas histórias de estética desde a Antiguidade à Época Contemporânea¹⁴¹. O entendimento da arte ou da estética se encontra em face da nova situação e dos novos problemas. Os problemas da arte ou da estética contemporânea podem concentrar-se na questão da razão pela qual o homem cria obras de arte e na diferenciação entre as artes com os outros produtos. Do ponto de vista religioso, a questão central está relacionada com a forma de como entender a linguagem artística (em diversas expressões artísticas e técnicas e estilos) no seio de uma Igreja que quer cada vez mais dialogar com o mundo. Paulo VI apresentou aos artistas cristãos a seguinte visão:

«Para todos vós, agora, artistas, que sois prisioneiros da beleza e que trabalhais para ela: poetas e letrados, pintores, escultores, arquitectos, músicos, homens do teatro, cineastas... A todos vós, a Igreja do Concílio afirma pela nossa voz: se sois os amigos da autêntica arte, sois nossos amigos».

O Pontífice chama atenção aos artistas do tempo contemporâneo, interpela que existe uma ligação muito forte entre a Igreja e as atividades artísticas. Sabemos que a arte é a criação do homem e, por isso, acessível ao entendimento humano. A arte, como atividade, é uma emanção da atividade fundamental da vida humana. A arte brota de um excedente de vida interna e prolonga, fora do corpo, não importa em que material sensível dado. Ela participa em algo que é prévio à divisão entre o pensar e o falar. Paulo VI quis que os artistas reconhecessem o valor religioso e sagrado daquela atividade sublime e que deveria estar ao serviço da Igreja e da sociedade.

¹⁴⁰ Mensagem do Papa Paulo VI, na conclusão do Concílio Vaticano II, aos artistas 8 de dezembro de 1965.

¹⁴¹ FRITZ HEINEMANN, *A filosofia no século XX*, Lisboa, FCG, 2010, 449.

Paulo VI, aos artistas, afirma «se sois os amigos da autêntica arte, sois nossos amigos», isto quer dizer que as correntes que os artistas modernistas implementavam, em certo sentido, deveriam ser implementadas na Igreja, mas respeitando o que é ensinado pela Igreja, mãe e mestra. A autêntica arte deveria colocar-se ao serviço da verdade, de Deus e dos homens porque se trata da crise actual da arte sacra. Muitos dos artistas separaram-se da Igreja e dos seus cânones, abraçaram outros rumos.

Portanto, da crise da arte que procede desde o Renascimento em que os pintores, arquitectos e escultores pouco a pouco tentarão apresentar o sagrado sob as formas profanas. Essas formas e técnicas artísticas pretendiam fornecer as propícias consolações e tratava-se como profanação em face dos objectos de piedade popular. Os abstractos contemporâneos evocando as linhas geométricas e o vazio profundo. Como esta arte abstracta se poderia colocar ao serviço do cristianismo ou da Igreja?

O discurso de Paulo VI apresentaria o importante papel dos artistas na edificação da Igreja, porém a arte ou as artes, e aqueles que a dão à luz têm um papel evangelizador:

«Desde há muito que a Igreja se aliou convosco. Vós tendes edificado e decorado os seus templos, celebrado os seus dogmas, enriquecido a sua Liturgia. Tendes ajudado a Igreja a traduzir a sua divina mensagem na linguagem das formas e das figuras, a tornar perceptível o mundo invisível. Hoje como ontem, a Igreja tem necessidade de vós e volta-se para vós. E diz-vos pela nossa voz: não permitais que se rompa uma aliança entre todas fecundas. Não vos recuseis a colocar o vosso talento ao serviço da verdade divina. Não fecheis o vosso espírito ao sopro do Espírito Santo».

É preciso conservar a ordem do sagrado relacionando-a com a mensagem do evangelho e é necessário que a linguagem dos artistas se torne dócil para o nosso mundo:

«O mundo em que vivemos tem necessidade de beleza para não cair no desespero. A beleza, como a verdade, é a que traz alegria ao coração dos homens, é este fruto precioso que resiste ao passar do tempo, que une as gerações e as faz comungar na admiração. E isto por vossas mãos.

Que estas mãos sejam puras e desinteressadas. Lembrai-vos de que sois os guardiões da beleza no mundo: que isso baste para vos afastar dos gostos efêmeros e sem valor autêntico, para vos libertar da procura de expressões estranhas ou indecorosas.

Sede sempre e em toda a parte dignos do vosso ideal, e sereis dignos da Igreja, que, pela nossa voz, vos dirige neste dia a sua mensagem de amizade, de salvação, de graça e de bênção».

A mensagem aos artistas fala da aliança histórica da Igreja com a arte e dos interesses comuns ao serviço da humanidade. A história da arte e da religião havia recorrido em mútua companhia, um caminho de séculos, ambas magnitudes se expressam frequentemente em linguagem simbólica. As duas encerram uma «presença» que está mais além da pura percepção sensorial e na que participa o espírito humano: o artista pode permanecer sem ultrapassar a fronteira do mistério e sem aceitar dependências de outro chamamento. O artista, como também todo homem religioso, acolhe o mistério que o chama e aceita a dependência afável e livre de uma vocação pessoal na busca duma realidade transcendente¹⁴².

É certo que as artes são inevitavelmente filhas da cultura que as engendra. A cultura actual, secularizada e da rejeição do religioso, isso manifesta-se nas suas expressões artísticas. Em todo o caso, a Igreja apela ao interesse pela arte com que se expressasse aquela ‘presença real’, aquela verdade ou beleza que salva com uma arte verdadeiramente autêntica. Apela à centralidade do evangelho, porém, convém que a arte siga um caminho que permita tocar o coração do homem e das culturas, tal como recomendou Paulo VI na sua mensagem aos artistas. Efectivamente, a beleza contemplada com ânimo fala directamente ao coração e translada interiormente do espanto à maravilha, da admiração ao agradecimento, da fidelidade à contemplação, por isso, cria um terreno fértil para a escuta e o diálogo com o homem, homem capacitado de imaginação e criatividade. Nesse sentido a Igreja confia na capacidade dos artistas:

«Vós tendes edificado e decorado os seus templos, celebrado os seus dogmas, enriquecido a sua Liturgia. Tendes ajudado a Igreja a traduzir a sua divina mensagem em linguagem das formas e das figuras, a tornar perceptível o mundo invisível».

2.3. João Paulo II - Carta aos artistas

A «Carta aos artistas»¹⁴³ do Papa João Paulo II é considerada como um dos textos mais genéricos do seu pontificado. É um documento notável escrito na Páscoa de 1999. Esta Carta em “grosso modo” relata que a beleza é uma abertura ao mistério e um chamamento ao transcendente, pois desperta no homem a misteriosa nostalgia de Deus. Nesta carta, o autor procurou enquadrar a história da arte cristã, esta se fundamenta e é

¹⁴² A. GONZÁLEZ MONTES, *Arte e fé*, in Congreso internacional, 43.

¹⁴³ “Carta do Papa João Paulo II aos Artistas”. Secretariado Geral do Episcopado. Ed. Paulinas, 1999.

lida à luz da Encarnação do Verbo de Deus. Na lógica da Encarnação do Verbo (o Filho de Deus entra neste mundo visível para nos conduzir ao amor do invisível; assim é possível representar os mistérios da fé, como uma evocação sensível que conduza ao mistério representado) o pontífice faz referência aos ícones como expressão artística da fé por excelência.

O sentido ecumênico da mesma Carta abrange os círculos mais diversos do mundo artístico nas suas diferentes formas de expressão, salientando a importância e a necessidade de uma colaboração estreita, na esteira do Concílio Vaticano II, entre arte e religião, o mesmo é dizer, entre beleza e santidade. Com o tema da beleza, esta última torna-se apelo ao transcendente e serve de contraponto ao desespero, apresenta a urgência de abertura e o problema de diálogo. Um diálogo entre a fé e a religião, entre a estética e teologia.

João Paulo II nesta carta fala da estética e da teologia e dá seguimento da tradição do pensamento ocidental de raiz grega, busca-se a beleza, a verdade e a bondade, como ideais basilares da humanidade. E apresenta a indissociabilidade entre uma obra de arte e a história da civilização. Entre a arte e a religião, cada uma dessas deve entrelaçar-se e realizar-se na mútua aprendizagem, na prossecução da busca de um caminho e objectivos educacionais e espirituais comuns. Por isso se precisaria de um diálogo para alcançar um grau de maior importância e potencialidade construtiva. Uma carta que procura resolver os problemas humanos através da via dialógica. Efectivamente, através do diálogo entre Estética e Teologia, ou Beleza e Santidade, se pode engendrar uma consciência que busca a harmonia e o equilíbrio existencial.

O artista é imagem de Deus Criador. O Pontífice reconhece o valor dos artistas e das suas obras e afirma: «ninguém melhor do que vós, artistas, construtores geniais de beleza, pode intuir algo daquele pathos com que Deus, na aurora da criação, contemplou a obra das suas mãos».

Do nosso ponto de vista, os artistas têm a vocação de proclamar o nome de Deus através das suas artes e não podem procurar ‘fazer Deus às suas imagens e semelhanças’; eles são fruto do amor do Criador e deveriam imitar a benevolência do seu criador. São aqueles que apaixonadamente procuram novas «epifanias» da beleza para oferecê-las ao mundo como criação artística. O artista é um homem com elevada capacidade estética de crença. A crença estética é um tomar por verdadeiro, imediato,

intuitivo, não primeiramente racional, ou melhor, tomar por belo esteticamente valioso¹⁴⁴.

O estético representa uma forma especial da experiência humana e divina. Uma arte, porém, sem experiência existencial própria fica vazia. Os artistas são imagens do criador, ao reproduzir a beleza já criada, mas é preciso uma consciência pura na vocação a que são destinados:

«[...] quanto mais consciente está o artista do « dom » que possui, tanto mais se sente impelido a olhar para si mesmo e para a criação inteira com olhos capazes de contemplar e agradecer, elevando a Deus o seu hino de louvor. Só assim é que ele pode compreender-se profundamente a si mesmo e à sua vocação e Missão».

Sobre a vocação especial do artista: aos artistas em geral, esta Carta concede-lhes a tarefa de manifestar, com as suas obras, que o mundo, o homem, o corpo humano e a criação inteira foi redimida por Cristo. Porém, Cristo proporciona o encontro com o Pai e reflecte a infinita beleza de Deus em sua arte. A vocação, conforme é relatado no Génesis, de que todo homem recebeu a tarefa de ser artífice da própria vida: de certa forma, deve fazer dela uma obra de arte, uma obra-prima.

Na verdade, através das obras realizadas, o artista fala e comunica com os outros, dando forma estética às ideias concebidas pela mente. Pode dizer o indizível. A sua vocação artística deveria estar ao serviço da Beleza. Uma beleza como expressão visível do bem, do mesmo modo que o bem é condição metafísica da beleza. A beleza é a vocação a que o Criador chamou o artista com o dom do «talento artístico». Este talento deveria ser desenvolvido para colocá-lo ao serviço do próximo e de toda a humanidade. O mistério do Verbo encarnado é a chave para o entendimento da arte. A arte é evangélica em face ao mistério do Verbo encarnado que se tornou visível em carne e osso. Pois o Filho de Deus introduziu na história da humanidade toda a riqueza evangélica da verdade e do bem e, através dela, pôs a descoberto também uma nova dimensão da beleza: a mensagem evangélica está completamente cheia dela. Portanto, entre evangelho e arte existe uma aliança profunda:

«toda a forma autêntica de arte é, a seu modo, um caminho de acesso à realidade mais profunda do homem e do mundo. E, como tal, constitui um meio muito válido de aproximação ao horizonte da fé, onde a existência humana encontra a sua plena interpretação. Por isso é que a plenitude evangélica da verdade não podia deixar de

¹⁴⁴ FRITZ HEINEMANN, *A filosofia no século XX*, 456.

suscitar, logo desde os primórdios, o interesse dos artistas, sensíveis por natureza a todas as manifestações da beleza íntima da realidade».

A Igreja necessita da arte, e vice-versa, mas esta relação focaliza o homem, a imagem do homem e a sua verdade. A confiança que os artistas devem ter para empreender uma nova cooperação e diálogo cheios de confiança com a Igreja, um convite a que se descubra de novo a profunda dimensão espiritual-religiosa que a arte assinalou para todos os tempos nas formas de expressão mais nobres e elevadas¹⁴⁵

2.4 Bento XVI - Discurso aos artistas e outras notas sobre a estética teológica

O Discurso do Papa Bento XVI por ocasião do encontro com os artistas na Capela Sistina, Sábado, 21 de novembro de 2009. Ao recordar o décimo aniversário da Carta aos artistas do seu venerado predecessor João Paulo II que escreveu aos artistas chamando-os a procurar novas “epifanias” da beleza. No mesmo discurso, Bento XVI, também recorda Paulo VI, que para reafirmar a amizade entre a Igreja e as artes, pedia aos artistas que analisassem com seriedade e objectividade os motivos que tinham perturbado a relação entre a Igreja e as artes. O pontífice invocou a importância do caminho de diálogo. O tema do diálogo tem grande importância no Vaticano II.

Bento XVI no seguimento dos seus predecessores reforça também o caminho da relação e do diálogo entre a Igreja e os artistas:

«Com este encontro desejo expressar e renovar a amizade da Igreja com o mundo da arte, uma amizade consolidada no tempo, porque o Cristianismo, desde as suas origens, compreendeu bem o valor das artes e utilizou sabiamente as suas multiformes linguagens para comunicar a sua imutável mensagem de salvação. Esta amizade deve ser continuamente promovida e apoiada, para que seja autêntica e fecunda, adequada aos tempos e tenha em consideração as situações e as mudanças sociais e culturais».

Com a sua intuição, Bento XVI, aproveita o espaço da Capela Sistina e a beleza daquele lugar, reforçando o seu discurso, interpela a consciência dos artistas a partir da dramática da beleza do juízo final de Michelangelo, lá exposta. Uma bela cena que remete em face da tensão do vínculo profundo entre beleza e esperança. Bento XVI analisando os problemas actuais, lamenta face aos acontecimentos contemporâneos:

«[...] o momento actual está marcado não só por fenómenos negativos a nível social e económico, mas também por um esmorecimento da esperança, por uma certa

¹⁴⁵ JUAN PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte Cristiano*, 1028.

desconfiança nas relações humanas, e por isso crescem os sinais de resignação, agressividade e desespero».

Mas, o que pode voltar a dar entusiasmo e confiança, o que poderia encorajar o ânimo humano a reencontrar o caminho, a elevar os olhos para o horizonte, a sonhar uma vida digna da sua vocação, a não ser a beleza?

«Vós bem sabeis, queridos artistas, que a experiência do belo, do belo autêntico, não efêmero nem superficial, não é algo acessório ou secundário na busca do sentido e da felicidade, porque esta experiência não afasta da realidade, mas, ao contrário, leva a um confronto cerrado com a vida quotidiana, para o libertar da obscuridade e o transfigurar, para o tornar luminoso, belo».

Aqui urge a necessidade de recorrer a beleza autêntica. De facto, evocar uma função essencial da verdadeira beleza que consiste em comunicar ao homem um “sobressalto” saudável, que o faz sair de si mesmo, o arranca à resignação ao conformar-se com o quotidiano – desperta abrindo-lhe de novo os olhos do coração e da mente.

Bento XVI parafraseia, conforme o fez também João Paulo II, Dostoievsky, este último dizia: «A humanidade pode viver sem a ciência, pode viver sem pão, mas unicamente sem a beleza já não poderia viver».

A beleza interpela e provoca a admiração e também nos obriga a meditar sobre o nosso fim último. Ela nos enche de esperança, nos aproxima do mistério de Deus:

«a beleza chama a atenção, mas precisamente assim recorda ao homem o seu destino último, volta a pô-lo em marcha, enche-o de nova esperança, dá-lhe a coragem de viver até ao fim o dom único da existência. A busca da beleza da qual falo, evidentemente, não consiste em fuga alguma no irracional ou no mero esteticismo».

Uma beleza, chave do mistério que apela ao transcendente, que difere duma beleza propaganda ilusória e falsa que aprisiona os homens numa egolatria e os escraviza, privando-os de esperança e de alegria. A autêntica beleza abre o coração humano à nostalgia, ao desejo profundo de conhecer, de amar, de ir para o Alto, para o além de si. Uma beleza que se manifesta na criação e na natureza e que se expressa através das criações artísticas, precisamente pela sua característica de abrir e alargar os horizontes da consciência humana, de remetê-la para além de si mesma, de aproximá-la ao abismo do Infinito, pode tornar-se um caminho para o Transcendente, para o

Mistério último, para Deus. A beleza, então, entendida na sua objectividade e na sua dimensão místico-espiritual:

«a arte, em todas as suas expressões, no momento em que se confronta com as grandes interrogações da existência, com os temas fundamentais dos quais deriva o sentido do viver, pode assumir um valor religioso e transformar-se num percurso de profunda reflexão interior e de espiritualidade».

Segundo Bento XVI, a sintonia entre o percurso da fé e o itinerário artístico careciam e beneficiam da inspiração bíblica (Sagrada Escritura). Esta última, a partir das suas grandes narrações, temas, imagens e parábolas, inspirou obras-primas de variáveis artistas, nos seus sectores das artes, assim como falaram ao coração de cada geração de crentes mediante as obras do artesanato e da arte local, não menos eloquentes e envolvedoras.

Bento XVI referiu com frequência a *via pulchritudinis* como um canal privilegiado do acesso a Deus que remete para Deus. Na verdade, no caminho da beleza cruzam-se o itinerário artístico e estético com o itinerário da fé, de busca teológica. É uma busca e é o encontrar com Deus que já nos conhecia e nos salvou. Este encontro torna-se possível graças à íntima conexão que unifica e compagina a beleza com a verdade e a bondade.

Uma estética teológica que vê na beleza a última palavra que o intelecto pensante pode ousar pronunciar, conforme atestou Hans Urs Von Balthasar na sua obra intitulada *Glória*. Bento XVI cita a reflexão teológica de Balthasar. Realmente, o caminho da beleza conduz-nos a colher o Tudo no fragmento, o Infinito no finito, Deus na história da humanidade. Com uma atitude de contemplação: «quando o raio da beleza nos toca, os olhos da mente e do coração se abrem ao infinito, para o Outro»¹⁴⁶.

A admiração do que é belo, tudo bem-criado por Deus nos remete em face do próprio exercício do amor. Portanto, o atributo da beleza não mero esteticismo senão o modo em que nos chega, nos fascina e nos seduz a verdade do amor de Deus em Cristo: «o amor de Deus por nós é questão fundamental para a vida e coloca questões decisivas sobre quem é Deus e quem somos nós»¹⁴⁷. É Jesus Cristo, o amor encarnado de Deus e com Ele o amor de Deus e o amor ao próximo fundem-se num todo. Cristo, porém, a sua beleza redentora salvará o mundo, porque Deus é amor, pois Cristo é a expressão maior do amor. É preciso irradiar sobre o mundo a beleza que salva, a beleza do crucificado e ressuscitado.

¹⁴⁶ “Encuentros Nacionales de Iconografía”, Teología y catequesis CXLI (2018) 167.

¹⁴⁷ BENTO XVI, *Deus Caritas Est*.

Bento XVI, fazendo eco às palavras do Papa Paulo VI, do João Paulo II, que reafirmou o desejo da Igreja de renovar o diálogo e a colaboração com os artistas, isto é, «para transmitir a mensagem que lhes foi confiada por Cristo, a Igreja precisa da arte» e a arte também precisa da Igreja. Solicitando os artistas a reencontrar na experiência religiosa, na revelação cristã e no grande códice que é a Bíblia uma fonte de inspiração renovada e motivada.

O Discurso do Papa Bento XVI aos artistas na Capela Sistina, na sua linha teológica não colocou de lado a articulação sobre a estética e a teologia, estética e ética e beleza e rito. As grandes linhas do seu pensamento estão repletas de dimensão estético-teológica fundamentada no amor de Deus em Cristo.

Bento XVI rompeu novas dimensões de diálogos estético e ético na sua mensagem ao presidente do Pontifício Conselho para a Cultura por ocasião da 13ª sessão pública dedicada ao tema: «Universalidade da beleza: confronto entre estética e ética». Portanto, acentuou nesta mensagem a importância da arte na relação com Deus. Os caminhos trilhados por Bento XVI ao tratar deste tema desbravaram novas dimensões de diálogo estético e ético e deram a entender de quão relevante pode ser hoje em dia a arte na relação com Deus. O Papa defende na verdade a experiência estética e o seu desdobramento enquanto busca do belo e da verdade. A busca do belo e da verdade que se traduz na vivência humana, na harmonia de viver e na abertura à alteridade:

«A necessidade e a urgência de um renovado diálogo entre estética e ética, entre beleza, verdade e bondade, são-nos repropostas não apenas pelo actual debate cultural e artístico, mas também pela realidade quotidiana. Com efeito, a vários níveis sobressaem dramaticamente a separação, e às vezes o contraste entre as duas dimensões, a da busca da beleza, mas compreendida de modo redutivo como forma exterior, como aparência que se procura a todo o custo, e a da verdade e da bondade das acções que se realizam para alcançar uma certa finalidade».

A busca da beleza, se fosse alheia ou separada da busca humana da verdade e da beleza, transformar-se-ia em mero esteticismo e num itinerário que terminaria no efémero, na aparência banal e superficial, ou até numa fuga para paraísos artificiais, mas ocultando e escondendo o vazio e a inconsistência interior. A beleza das nossas obras bem-feitas ou fazer bem (questão da bondade) vai mais além e nos projecta para lá da outra beleza, verdade e bondade que somente em Deus têm a sua perfeição e a sua nascente última. Na verdade, toda a acção humana para melhor transparecer deveria fundar-se no amor de Deus, na justiça que nos impele a dar o que é devido. Até o nosso

testemunho de vida deveria nutrir-se desta beleza divina que tem objectivo de traduzir-se em cada espaço humano vivido, cada cultura. É necessário que essa mesma beleza seja comunicada com a nossa própria linguagem das imagens e dos símbolos. A nossa missão quotidiana deve tornar-se eloquente transparência da beleza do amor de Deus, para alcançarmos os nossos contemporâneos.

Bento XVI, ao concluir esta mensagem apresenta a importância de actividade artística, para promover nas culturas contemporâneas um novo humanismo cristão, que saiba percorrer com clarividência e decisão o caminho da beleza genuína. A beleza é uma categoria moral: ela é a marca da verdade, o diadema do amor.

Também na questão da beleza do rito litúrgico afirma que «A relação entre o mistério acreditado e mistério celebrado manifesta-se, de modo peculiar, no valor teológico e litúrgico da beleza». A liturgia, como revelação cristã, tem uma ligação intrínseca com a beleza. Quem não sabe apreciar o valor gratuito/gratidão da beleza, em especial da beleza da liturgia, dificilmente conseguirá realizar um ato adequado de culto divino. Para ele a beleza da liturgia manifesta a força da nossa fé. Pois, a fé tira a sua força na liturgia, esta como fonte da beleza que oferece a sua consolação àquele que a contempla.

Por fim, importa referir que no pensamento teológico do Bento XVI, a noção da beleza marca o ponto de encontro entre a imanência e a transcendência. No domínio da imagem, esta mostra o caminho da felicidade real e definitiva do outro mundo. A beleza de coisas visíveis revestidas de felicidade prediz o que está para lá dos olhos físicos. Para a questão da beleza, para Bento XVI, a beleza encontra a sua sublime expressão em Cristo imagem de Deus invisível, o Verbo Encarnado. Ele infunde a sua beleza divina na alma humana para engrandecer e divinizar a vida humana: a beleza da identidade cristã, a alegria de partilhar com os outros. A beleza deve ser vivida e experimentada na liturgia. A liturgia é uma fonte de consolação porque aí a beleza de Deus nos irradia e é capaz de nos abrir o céu.

2.5 A estética no Magistério do Papa Francisco

A contextualização deste segundo capítulo, parafraseando o que dizia Paulo VI no seu «Discurso aos artistas»: «A Igreja espera dessa colaboração uma renovada ‘epifania’ de beleza para o nosso tempo e respostas adequadas às exigências próprias da comunidade cristã». João Paulo II, na «Carta aos artistas» dizia que «[...] a Igreja está especialmente interessada no diálogo com a arte e quer que se realize na nossa época uma nova aliança com os artistas». Bento XVI, sobre a noção da beleza, referia que esta marca o ponto de encontro entre a imanência e a transcendência e encontra a sua

sublime expressão em Cristo imagem de Deus invisível. E o Papa Francisco por sua vez, no seu jeito duma teologia ecológica ou aliás, a partir duma articulação da ecologia, ver nela o palco onde dançam a beleza e a natureza.

Com esta visão genérica tentaremos apresentar algumas notas estéticas do magistério do Papa Francisco. O que de concreto diríamos sobre a concepção estética vigente de alguns discursos e mensagens do Papa atual? Como nos ensina e como valoriza a arte ou a estética, sobretudo como diz Deus a partir da experiência da beleza.

2.5.1 Da estética da Misericórdia, do *Evangelii Gaudium* e saída, para *Laudato Si*

Desde a sua eleição até no dia de hoje, está evidente nos seus discursos e notas pastorais uma forte dimensão teológica pastoral: aplicação prática dos ensinamentos teológicos à acção da Igreja, isto é, a fé ganha corpo concreto. Na pastoral há possibilidade de articular uma estética teológica: tratar da beleza e da fé ou da arte e da fé. Na verdade, na perspectiva estética pode-se contemplar os aspectos da arte e da fé. A estética teológica também reconhece que a fé é fonte de inspiração para expressar em formas artísticas a beleza do acontecimento que a Igreja incessantemente celebra, nos actos litúrgicos¹⁴⁸.

Na dialéctica das principais temáticas teológicas do Papa Francisco está presente, se quisemos decifrar a linguagem estética lá recôndita, a evolução da Palavra à imagem: um dinamismo que começa com a escuta da Palavra que se traduz num ato de fé, uma fé que procura ser traduzida, uma fé que exige saída, uma fé vivida com a misericórdia, é, portanto, uma experiência interior, espiritual concretizada que interpela a consciência para que tudo se traduza em hino de louvar a Deus: *Laudato Si*.

Que tudo, isto é, a relação do homem com Deus, do homem com a natureza (casa comum) possa ser traduzido numa relação ecológica, mas que seja para a glória de Deus. Na verdade, estamos perante o discurso do verdadeiro, da bondade e do belo, tudo em harmonia, a beleza de ser e de viver como a força encantadora da beleza do Criador.

A linguagem estética poderia ser entendida a partir do ouvir ao ver, porque Deus revela-se ao homem comunicando através da sua própria linguagem humana, com o recurso literário a símbolos, imagens e palavras. Esta configuração da revelação de Deus ganhou a sua forma plenária em Cristo porque Jesus Cristo é o Verbo encarnado: Palavra que se fez imagem. Palavra e imagem constituem uma única realidade em Jesus Cristo, a Palavra de Deus feita carne. O Deus invisível torna-se visível, audível e tangível em seu próprio Filho feito homem para salvar a sua criação mais bela: é a

¹⁴⁸ J. CASÁS OTERO, *Belleza y vida de fé*, 161.

epifania da beleza divina. Estamos perante uma cristologia de imagem: Cristo tudo resgatou e harmoniza porque é o Belo Pastor e a imagem visível de Deus invisível.

A estética da misericórdia: a misericórdia como linha pastoral do pontificado de Francisco. Esta poderia oferecer-nos uma dimensão estética ou poderíamos constatar a existência duma estética da misericórdia? O Papa fala do tema da misericórdia, tão central no seu ensinamento e no seu testemunho, através da sua experiência pessoal de sacerdote e pastor.

Francisco considera e vê na arte fonte de harmonia e paz – afirma assim na celebração do 35º aniversário de fundação dos Promotores das Artes nos Museus Vaticanos:

«Contemplar a grande arte, expressão da fé, nos ajuda a reencontrar o que conta na vida. De fato, a arte cristã conduz dentro de si e se eleva acima de si mesma: nos leva ao Amor que nos criou, à Misericórdia que nos salva e à Esperança que nos espera».

Estamos em face duma estética que considera a arte cristã como trampolim ou um navio que permite ao homem ascender para o amor criador e à misericórdia que tem poder. A misericórdia que salva, a misericórdia que harmoniza a convivência entre os humanos, a natureza e o divino. Deus é misericordioso. Essa verdade é fundamental para entender quem é Deus e como ser seu discípulo. A maior prova do poder de Deus é a sua misericórdia, isto é, a beleza da misericórdia de Deus.

Diríamos, ao aprofundarmos a temática da misericórdia de Francisco, que é fundamental a misericórdia, como disposição afetiva de aliviar o desconforto: atitude espiritual que é posta em ações concretas e criativas. Porém, a misericórdia como lugar onde se possa manifestar a tensão entre a intencionalidade cristã de fazer o bem e a sua concretização. A misericórdia seria como ponto centrípeto da verdade, da bondade e da beleza. Mas a sua realização, o seu concretizar-se é uma força espiritual centrífuga espalhadora de ordem e harmonia e da estética que vem desde dentro e transcende.

O modelo da misericórdia é Cristo, o seu evento no-lo diz. É na misericórdia de Cristo que convergem a harmonia e a beleza da intenção e do agir cristão. O mundo e os homens precisam de aprender a misericórdia em Cristo Jesus: caminho, verdade e vida. A misericórdia tem nome: Jesus Cristo, o Belo Pastor, beleza da misericórdia do Pai. Essa mesma misericórdia que Francisco nos ensina provoca-nos e suscita em cada baptizado o empenho missionário e faz com que saíamos de sofás e nos sujeitemos ao serviço dos irmãos (sujando as mãos), mais necessitados e fragilizados.

Aos artistas, pede para criarem «oásis de beleza» e construïrem pontes em vez de muros¹⁴⁹No exercïcio de saïda pede o Papa a ‘conversão ecológica’ e diz que a busca da beleza em cada criação artística deve ser animada pelo desejo de servir a beleza da qualidade da vida das pessoas, da sua harmonia com o ambiente, do encontro e da ajuda recíproca.

A beleza inefável do amor de Deus deve servir-se, para cada pessoa, como meio de sentir-se amada por Deus, de ser recheada do amor de Deus, para viver Dele e dar-lhe testemunho na atenção aos outros, em particular àqueles que estão excluídos, feridos, refutados nas nossas sociedades.

É preciso que tudo seja harmonizado. A harmonia na convergência do bem, do verdadeiro e do belo faz-nos entender que Deus é centro de tudo, valoriza o homem e responsabiliza o homem para que este tome conta, governe e proteja o mundo, como vigário. O Papa afirma:

«Se nos aproximarmos da natureza e do meio ambiente sem esta abertura para a admiração e o encanto, se deixarmos de falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo, então as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de pôr um limite aos seus interesses imediatos».¹⁵⁰

Francisco procura ver e valorizar, quando articula sobre a ecologia, a relação que existe entre o ser humano (vigário do planeta) e a casa comum. Relação entre a arte e a natureza. Na relação entre arte e natureza Francisco diz que «As artes expressam a beleza da fé e proclamam a mensagem da grandeza da criação de Deus». E prossegue dizendo: «[...] quando admiramos uma obra de arte ou uma maravilha da natureza descobrimos que tudo nos fala d’Ele e do seu amor»¹⁵¹.

Sobre a evangelização do mundo atual, na Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*¹⁵², o Papa Francisco, convida à transformação missionária da Igreja e refere o “caminho da beleza” como elemento essencial do anúncio do Evangelho: «É bom que toda a catequese preste uma especial atenção à «via da beleza (*via pulchritudinis*)»; e acrescenta:

«anunciar Cristo significa mostrar que crer n’Ele e segui-Lo não é algo apenas verdadeiro e justo, mas também belo, capaz de cumular a vida dum novo esplendor e duma alegria profunda, mesmo no meio das provações. Nesta perspectiva, todas as expressões de

¹⁴⁹ Cf. Discurso proferido aos membros da “Diaconia da Beleza”.

¹⁵⁰ PAPA FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si*, 11.

¹⁵¹ Cf. L’Osservatore romano, mensagem vídeo para o apostolado da oração, 2017

¹⁵² PAPA FRANCISCO, Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (24 de novembro de 2013).

verdadeira beleza podem ser reconhecidas como uma senda que ajuda a encontrar-se com o Senhor Jesus. Não se trata de fomentar um relativismo estético, que pode obscurecer o vínculo indivisível entre verdade, bondade e beleza, mas de recuperar a estima da beleza para poder chegar ao coração do homem e fazer resplandecer nele a verdade e a bondade do Ressuscitado». (EG167)

Em Francisco a grande missão da arte consiste na «coragem de encontrar nova carne para a transmissão da Palavra». Portanto, as periferias, os pobres e a misericórdia são temas gravados por Francisco com implicações na arte, que constitui «um instrumento eficaz» para abordar aquelas questões. O Papa quer «beleza» na evangelização; na *Evangelii Gaudium* reforça que é «preciso ter a coragem de encontrar os novos sinais, os novos símbolos, uma nova carne para a transmissão da Palavra, as diversas formas de beleza que se manifestam em diferentes âmbitos culturais».

2.6 Uma breve abordagem do magistério

Finaliza-se este capítulo com uma breve contextualização do magistério e a sua relação com a arte.

Um Concílio convocado em 1959 por João XXIII teve início a 11 de outubro de 1962, continuado e concluído por Paulo VI, a 8 de dezembro de 1965¹⁵³. O Concílio Vaticano II, como marco de referência fundamental para a renovação contínua da Igreja, também inaugurou uma nova etapa, um novo dinamismo, um mundo de promessas e continua a ser uma Palavra que assume trilhar o caminho para a ação. A mensagem do Vaticano II, como a dos Concílios que assinalaram a história da Igreja, não poderá produzir os seus frutos senão mediante um empenho perseverante e constante no tempo. Esta mensagem deve ser ouvida ulteriormente com o coração aberto e disponível. O Concílio Vaticano II abriu caminho da renovação eclesial, pois a Igreja entendida como «sacramento universal da salvação», uma Igreja dialogante, dialoga com os seus contemporâneos, aberta a uma nova relação e no caminho da unidade interna (catolicidade), deu um impulso fundamental ao movimento ecuménico, abriu-se aos cristãos leigos, enriqueceu o novo carisma do serviço, preocupou-se em renovar a vida religiosa, reformou a Sagrada Liturgia, aprofundou a sua dimensão missionária. Também diz algo sobre a arte.

Perante certos desvios e deturpações dos verdadeiros caminhos apontados pelo Concílio, surge esta questão: Será que hoje estamos em direção a um novo caminho? É nosso entendimento que se devem evitar os extremos tradicionalistas e progressistas. É

¹⁵³ Cf. MANUEL MORUJÃO, *Ser cristão à luz do Vaticano II*, Braga, A.O., 1998, 217.

importante cultivar o discernimento, impedindo exageros que podem “abafar a voz do Espírito”, e permitindo que o Espírito continue renovando a face e o coração da Igreja.

Toda a articulação do Concílio Vaticano II nos apresenta ainda muitas linhas de força cheias de atualidade a pôr em prática. É preciso que colaboremos com o Espírito de Deus, fonte inesgotável de fermento novo, para que atualize o discurso do *Verbum Domini* proferido no Concílio. Que faça o seu calendário surpreendente que vale sempre mais do que a programação humana. O Vaticano II é um concílio em desdobramento e sempre atual. O Concílio Vaticano II lançou as bases para uma nova e renovada relação entre a Igreja e a cultura, com reflexos imediatos no mundo da arte. Tal relação é proposta na base da amizade, da abertura e do diálogo. Diálogo de ambas realidades: a Igreja e a Arte.

Urge a necessidade de diálogo entre a Igreja e a arte. Relativamente, o certificou João Paulo II na sua Carta aos artistas: «Igreja precisa da arte» (nº12):

«Para transmitir a mensagem que Cristo lhe confiou, a Igreja tem necessidade da arte. De facto, deve tornar perceptível e até o mais fascinante possível o mundo do espírito, do invisível, de Deus. Por isso, tem de transpor para fórmulas significativas aquilo que, em si mesmo, é inefável. Ora, a arte possui uma capacidade muito própria de captar os diversos aspectos da mensagem, traduzindo-os em cores, formas, sons que estimulam a intuição de quem os vê e ouve. E isto, sem privar a própria mensagem do seu valor transcendente e do seu halo de mistério».

«A Igreja precisa particularmente de quem saiba realizar tudo isto no plano literário e figurativo, trabalhando com as infinitas possibilidades das imagens e suas valências simbólicas. O próprio Cristo utilizou amplamente as imagens na sua pregação, em plena coerência, aliás, com a opção que, pela Encarnação, fizera d'Ele mesmo o ícone do Deus invisível».

«A Igreja tem igualmente necessidade dos músicos. Quantas composições sacras foram elaboradas, ao longo dos séculos, por pessoas profundamente imbuídas pelo sentido do mistério! Crentes sem número alimentaram a sua fé com as melodias nascidas do coração de outros crentes, que se tornaram parte da Liturgia ou pelo menos uma ajuda muito válida para a sua decorosa realização. No cântico, a fé é sentida como uma exuberância de alegria, de amor, de segura esperança da intervenção salvífica de Deus».

«A Igreja precisa de arquitectos, porque tem necessidade de espaços onde congregar o povo cristão e celebrar os mistérios da salvação. Depois das terríveis destruições da última guerra mundial e com o crescimento das cidades, uma nova geração de arquitectos se amalgamou com as exigências do culto cristão, confirmando a capacidade de inspiração que possui o tema religioso relativamente também aos critérios arquitectónicos

do nosso tempo. De facto, não raro se construíram templos, que são simultaneamente lugares de oração e autênticas obras de arte».

A Igreja necessita da beleza e procura redescobrir o caminho da beleza como um dos itinerários, talvez o mais atraente e fascinante, para conseguir encontrar e amar a Deus. Mas a arte, esta também precisaria da Igreja? Claro que sim. A arte foi determinada como expressão inteligível e mais alta do exercício humano, é o lugar do 'jogo dançante' entre o dizer e o pensar. Determinada como intérprete do reino de Deus no mundo. Devia a arte humana ser justa e boa como a de Deus; devia exprimir a verdade e o bem por meio do belo e prestar homenagem legítima ao Criador.

Se tudo deve ser para a glória de Deus e do todo ser do ser humano, então, deveria expressar a sua glória. Mas, porque não a arte humana servir para amar a Deus e O glorificar? A Arte precisaria da Igreja, como foi dito por João Paulo II:

«Portanto, a Igreja tem necessidade da arte. Pode-se dizer também que a arte precisa da Igreja? A pergunta pode parecer provocatória. Mas, se for compreendida no seu recto sentido, obedece a uma motivação legítima e profunda. Na realidade, o artista vive sempre à procura do sentido mais íntimo das coisas; toda a sua preocupação é conseguir exprimir o mundo do inefável. Como não ver então a grande fonte de inspiração que pode ser, para ele, esta espécie de pátria da alma que é a religião? Não é porventura no âmbito religioso que se colocam as questões pessoais mais importantes e se procuram as respostas existenciais definitivas?».

«De facto, o tema religioso é dos mais tratados pelos artistas de cada época. A Igreja tem feito sempre apelo às suas capacidades criativas, para interpretar a mensagem evangélica e a sua aplicação à vida concreta da comunidade cristã. Esta colaboração tem sido fonte de mútuo enriquecimento espiritual. Em última instância, dela tirou vantagem a compreensão do homem, da sua imagem autêntica, da sua verdade. Sobressaiu também o laço peculiar que existe entre a arte e a revelação cristã. Isto não quer dizer que o génio humano não tenha encontrado estímulos também noutros contextos religiosos; basta recordar a arte antiga, sobretudo grega e romana, e a arte ainda florescente das vetustas civilizações do Oriente. A verdade é que o cristianismo, em virtude do dogma central da encarnação do Verbo de Deus, oferece ao artista um horizonte particularmente rico de motivos de inspiração. Que grande empobrecimento seria para a arte o abandono desse manancial inexaurível que é o Evangelho!» (nº13).

A arte e os seus criadores devem dar sempre testemunho do encontro entre a estética e a fé: «Quando a fé, particularmente celebrada na liturgia, encontra a arte, cria-se uma profunda sintonia, porque ambas podem e querem falar de Deus, tornando

visível o Invisível»¹⁵⁴, portanto, recorrer à via da beleza, da beleza que aproxima o ser humano do Mistério de Deus.

A nossa visão é a de que a grande inspiração da arte é o amor de Deus e a arte será como uma poetisa de Deus que canta, edifica e procura glorificar a Deus e inspirar a harmonia. Jesus é o Modelo, imagem do ‘intra-amor’ harmonioso da Trindade. É preciso recuperar o sentido teológico da arte e nesse caso dar-lhe um sentido trinitário: Deus criador, como fonte do poder criador do homem; Jesus Cristo, como imagem de Deus e imagem do homem; o Espírito Santo como fonte de inspiração para o artista. E desta maneira emanariam as demais coisas: o homem, como artista, só se compreende à luz de Jesus Cristo, da mesma maneira que Cristo é o que ilumina o mistério do homem. Portanto, os artistas fazendo parte de povo de Deus, do resto de Israel, devem viver a sua fé e mostrar as suas obras de arte para a Igreja. Que estas artes estejam ao serviço da evangelização e do amor.

«A beleza é chave do mistério e apelo ao transcendente. É convite a saborear a vida e a sonhar o futuro. Por isso, a beleza das coisas criadas não pode saciar, e suscita aquela arcana saudade de Deus que um enamorado do belo, como S. Agostinho, soube interpretar com expressões incomparáveis: “Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei!”»¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Cf. BENTO XVI, *As catedrais, da arquitectura românica à gótica, o “background” teológico*, Audiência geral, Quarta-feira, 18 de Novembro de 2009.

¹⁵⁵ Cf. JOÃO PAULO II, *Carta aos artistas*.

CAPÍTULO III: Em busca da beleza silenciada através dos âmbitos propícios da mediação da salvação

3. Em busca da beleza silenciada

Aconteceram várias rupturas ao longo da história do ser humano. Além das tais rupturas, também nos acompanha o *Mysterium Salutis* porque Deus está sempre presente na história da nossa fragilidade. Bem sabemos que desde a cisão inicial no jardim genesíaco a natureza propensa do ser humano caiu e aí então ofuscaram-se a imagem e semelhança de Deus em nós comunicadas.

Uma outra ruptura marcante consistiu na viragem teocêntrica para o antropocentrismo com evidência na impactante ruptura contemporânea, sobretudo no que diz respeito à exaltação da razão humana e na confiança plena no empirismo.

Contudo, pode inferir-se que o ser humano expulsa Deus e celebra, energicamente, o deicídio. Nesta visão, assume-se que o ser humano se afastou do essencial e da fonte de onde emana a sua própria existência, logo, excluindo Deus e confiando mais em si mesmo. Nessa perspectiva, proclamar a ‘morte’ de Deus significaria a morte do próprio ser humano.

Por isso, cada vez é mais importante um grito de socorro no mundo contemporâneo: «Deus, vinde em nosso auxílio!», concomitantemente com a humanidade do homem também a criação se encontra em expectativa ansiosa, aguardando a revelação dos filhos de Deus. Um grito de socorro porque Deus foi exorcizado na “porta da física”. Pode, então, afirmar-se que no contexto atual, a humanidade O matou orgulhosamente e proclamou a epifania do super-homem. Apresentado de uma forma metafórica, quando seca a raiz principal e fecunda, obviamente, não adiantaria sonhar os ramos ou uma árvore verdejante.

Ontologicamente, tudo parece ter sido reduzido ao nada, tudo declina no vazio e no “nada-ser”, sobressaindo a exaltação do “ter”, somente o “ter”. O caminhante “peripatando” no caminho do nulo, promovendo a desfigura daquela beleza inicial. Desmoronou-se o sentido de admiração, mas felizmente não se esgotou a beleza/amor que não cansa nem se cansa, logo, abre um novo caminho.

Exorcizar a Deus na história da humanidade pode considerar-se como a “morte do belo” e a da “morte da beleza” em si.

Entende-se, então, que é preciso um movimento de resgate. O que poderá libertar-nos da nossa egolatria? Somente a credibilidade do amor: «só amor é digno de fé»,

basta apenas a sua beleza salvadora. Uma beleza capaz de tudo bem-dizer e bem-fazer: *mediação* entre o ser humano actual e a figura histórica de Jesus¹⁵⁶.

Conforme atrás referido, Deus foi exorcizado na ‘porta da física’, mas admiravelmente, reapareceu na janela da mística e da metafísica. A *Via Pulchritudinis*, obviamente, como salvadora!

A via da beleza, na perspectiva da estética teológica poderia abrir o caminho do mistério (é preciso reconhecer na mediação da evidência simbólica – que é a evidência da fé – institui-se a estrutura originária da verdade como evidência. A evidência simbólica possibilita manter a mediação, isto é, «símbolos mediadores») que poderia ajudar a dizer o nome de Deus e a contemplar a beleza do seu amor inicial que explode em Cristo, *big bang* do amor.

3.1. Jesus, ‘*bigbang*’ do Amor

“Onde é que te escondeste,
Amado, e me deixaste com gemido?
Como o cervo fugiste,
Havendo-me ferido;
Saí, por ti chamado, e eras já ido.” (João da Cruz)

«Na sua morte de cruz, cumpre-se aquele virar-se de Deus contra Si próprio, com o qual Ele Se entrega para levantar o homem e salvá-lo – o amor na sua forma radical» (Bento XVI, *Deus Caritas est*, 12).

No movimento ou na missão *ad extra* (descendente) de Cristo, como “meio”: caminho, verdade e vida. Com ele o Pai quis realizar o encontro solene com a humanidade do homem. Este último é santificado, dignificado e salvo, na medida em que é encontrado e se deixa ser encontrado por Deus. A presença de Cristo e a sua missão salvadora revela o amor misericordioso do Pai, no Espírito fonte de amor: sendo Jesus o amor encarnado de Deus. Na sua Ascensão, elevado ao céu, carregou consigo o homem para afiliação divina, isto é, para ser santificado, portanto, humanizado-divinizado. Uma salvação plenária.

Essa missão salvífica da Trindade imanente que é também económica e, vice versa, tem o seu ponto culminante no encontro dos dois amores, na pessoa de Cristo. A auto-comunicação de Deus oscula a auto-participação do homem. Este como ouvinte da palavra. Esse encontro só se determina na credibilidade do amor, porque: só o amor é

¹⁵⁶ JOÃO DUQUE, *Homo credens: para uma teologia da fé*, 221.

digno de fé. São João Evangelista diz-nos que Deus é amor, luz e vida. Somente comunicando com Ele e deixando-nos amar por ele, sentimos uma profunda transformação interior. Obviamente, o seu amor não cansa e não se cansa de nos sustentar e de nos alimentar.

Cristo como expressão maior do amor do Pai (Fl 2, 6-11), na sua encarnação, morte e ressurreição, isto é, no seu evento, realizou o verdadeiro *big bang* do amor e no amor. Cristo certificou a nova criação porque atraiu todas as coisas a Ele, apresentando-as ao Pai. No sacrifício da cruz, N'Ele, com Ele e para Ele, tudo se concentrou e na sua ressurreição tudo se renovou e explodiu a nova vida e a nova humanidade. Esta vida será vivida plenamente na eternidade onde veremos a Deus face a face.

De facto, o amor na cruz tudo crucificou e tudo, depois, deu a vida: «Nele é que estava a vida de tudo o que veio a existir. E a vida era a luz dos homens» (Jo 1, 4); e, a todos aqueles que acreditaram Nele, deu o poder de se tornarem filhos de Deus, porque Ele é Filho de Deus, conforme professou o centurião: «verdadeiramente este homem era filho de Deus!» (Mc 15, 39). Na explosão do amor de Cristo, toda estética da criação foi renovada, restaurada e revelada, por isso, contemplemos profundamente o grande poder do amor. E outra passagem da Escritura diz ainda: «Olharão para aquele que trespassaram» (Jo 19, 37). Esta é a nova criação, em Cristo.

Na verdade, a teoria do *big bang* difere do poder criador do Verbo, porque o Verbo não só já existia no princípio, como foi por meio dele, Palavra divina, que Deus tudo criou. Está sempre presente na história da humanidade, na criação e na sua evolução e tudo acompanha na sua omnipresença, providencialmente, porque a criação significa dependência no ser e não uma explosão inicial, sem amor inicial (diferentemente da visão do deísmo que criou um sistema de fé num Deus transcendente que abandonou a sua criação ao governo das leis naturais descobertas pela razão. Pensando que Deus deixou a sua criação reger-se por leis naturais; assim, não havia lugar para milagres, nem para a Bíblia como revelação de Deus, nem para providência ou para Cristo como um Deus-homem. E tudo que não pudesse ser provado pela razão deveria ser recusado).

O ponto de equilíbrio final do movimento cósmico deveria ser «um ponto ómega», uma pessoa, que aja, intervenha, e esteja presente, transcendente, como exigência de irreversibilidade do movimento de convergência e esteja imanente no mundo:

«... a existência actual dum realidade última (última causa, digamos nós...) que torna possível a evolução normal do mundo e do homem [...]»¹⁵⁷.

É evidente que não poderia existir uma condensação da matéria, *per si*, sem *a priori*, portanto, uma realidade suprema. É difícil entender a existência sem existente supremo. É difícil a existência sem uma fonte primária. Embora que haja evolução na criação: em última análise é preciso que subsista um princípio, uma razão criadora, um espírito criador, que tudo opera e deixa desenvolver-se e tudo acompanhando no amor. Nós acreditamos no amor, este amor que o Pai nos deu, é Jesus a expressão maior do amor do Pai e acreditamos que os efeitos do amor do Verbo se encontram patentes na criação e numa forma especial, no homem *imago Dei*. Jesus é «*le coeur du monde*» (o coração do mundo).

Cristo como expressão maior do amor do Pai, o verdadeiro *big bang* do amor e no amor, não deixa de ser o coração do mundo, porque em Cristo o mundo se vê como criação amorosa do Pai e o prolongamento do mesmo amor, no Espírito Santo. Este Espírito, amor do Pai e do Filho, que no princípio se movia sobre a superfície das águas, isto é, das vidas (Gn 1, 2), sendo a Água fonte de tudo e poder de vida. Este mesmo Espírito inicial, do ponto *alfa* se manifestou e no ponto *ômega*, na cruz, ao correr sangue e água no lado de Cristo; assim permaneceu na vida do homem e de toda a criação para que possamos juntos com Ele clamar: «Abbá, Pai»: É isso que toda a criação esperava, a filiação divina que brota de dois amores tecidos, nos corações entretecidos.

Importa, por isso, salientar de novo que «se criação se encontra em expectativa ansiosa, aguardando a revelação dos filhos de Deus» (Rm 8, 19). Jesus é o coração do mundo, porque aí se realiza o diálogo entre o coração do homem e de Deus; este coração de Deus tornou-se visível, na revelação, em Cristo verdadeiro coração do mundo.

Cristo é a explosão inicial e definitiva do amor, Cristo é *big bang* do amor, a última nota do amor. Tornou-se para nós o perfeito retrato do amor do Pai, e aos que o viam na carne (no encontro pessoal) podia, Jesus, dizer-lhes: «Quem me vê, vê o Pai». Por isso, é melhor contemplarmos, *a priori*, a beleza de Cristo, fixar os nossos olhos no crucificado porque, na verdade, é Cristo o essencial do homem vivo, o homem amado que também ama adorando.

3.2 O homem vivo que adora

¹⁵⁷ TAILHARD DE CHARDIN, *De la science à la foi*, France, Mame, 1964, 156.

O canto ou a poesia do homem glorificado por Deus é uma questão de justiça: dar constantemente a Deus a glória que lhe é estritamente devida. Isso só é possível em virtude da mesma glória que se recebe de Deus, como homem vivo. Não é uma retribuição, o homem cantar a glória do seu Senhor, mas sim um acto justo e amoroso. É preciso termos em conta que a justiça, sobretudo, cristã, é uma participação da justiça de Deus.

O nosso dever como criaturas é cantar a glória de Deus, louvar o seu santo nome com a arte e com a dança. Quem, então, possui dentro de si um tesouro tão precioso como a *doxa* de Deus ou a irradiação da luz divina. Este, *ipso facto*, é chamado a dizer glória, deve pensar em Deus muitas vezes: «*ambulare cum Deo intus*». Ora, é este pensamento que faz nascer o sentimento da adoração. Adoração que brota espontaneamente do coração ferido por amor, cuja ferida não pode sarar: «Fostes comprados por um alto preço! Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo» (1Co 6, 20). E na verdade, como não glorificar, bendizer, dar graças a este hóspede divino que nos transforma a alma em um verdadeiro santuário?

Veja-se, por exemplo, quando a Virgem Maria Santíssima recebeu em seu casto seio o Verbo Encarnado, a sua vida, desde então, não foi mais que um acto perpétuo de adoração e reconhecimento: «A minha alma engrandece o Senhor e o meu espírito exultou em Deus, meu salvador – porque o Poderoso fez em mim grandes coisas. Santo é o seu Nome» (Lc 1, 47, 49).

O homem glorificado por Deus, como homem vivente, deve celebrar a glória de Deus: porque Deus deve ser louvado no seu templo e no céu, pela grandeza das suas obras e pela sua majestade. Neste louvor, reúnem-se em sinfonia todos os instrumentos musicais e com toda a habilidade das artes. Mas, particularmente o homem, ser que Deus tornou vivo pelo seu Espírito, para O louvar enquanto viver. E este por sua vez, como ouvinte da Palavra - lugar propício da revelação e vigário das restantes criaturas - deve carregar consigo e juntamente com a criação a responsabilidade de louvar. Louvar e adorar a Deus porque «tudo que vive e respira [deve] louvar ao Senhor». É o convite mais belo:

^{1*}*Aleluia!*

Louvai a Deus no seu santuário;

louvai-o no seu majestoso firmamento!

^{2*}Louvai-o pelos seus feitos valorosos;

louvai-o por todas as suas grandes proezas!

^{3*}Louvai-o ao som da trombeta;

louvai-o com a harpa e a cítara!
4Louvai-o com tambores e danças;
louvai-o com instrumentos de corda e flautas!
5Louvai-o com címbalos sonoros;
louvai-o com címbalos vibrantes!
6*⁶Tudo o que respira louve o Senhor!
Aleluia! (Sl, 150).

O Salmo 150 é um hino que se concentra no tema do convite universal do louvor: é justo o homem vivente louvar a Deus e convidar ao palco do mundo toda a criação para que juntamente cantem o louvor de Deus: tudo o que respira é convite à voz de todos os seres vivos. Louvar é amar e deve amar quem é amado.

O homem, amado-amante-amando: como intermediário da beleza, porque nele se manifesta a glória de Deus, esta glória entendida (por São Bernardo) e equivale à beleza de Deus. Na época moderna, segundo o filósofo Kant, o gosto será um juízo do sentimento, que exige universalidade e necessidade e o belo é «o que agrada universalmente»¹⁵⁸. A beleza é o que nutre o espírito humano, por isso a dimensão mais importante dela é o espírito humano. Na beleza, na sua relação com o homem, há uma dimensão espiritual, somente acessível ao homem, da mesma forma como é acessível ao ser humano a verdade e o bem. A grandeza da glória de Deus e do seu amor está presente no homem amado, por isso, este último é o lugar da manifestação do amor de Deus, lugar propício da mediação da salvação. Uma salvação fundamentada no amor a Deus e ao próximo. O ser humano recebe gratuitamente do seu Criador o amor incomensurável, logo, é amado por Ele. Se é amado, pela justiça e livremente, também é vocacionado a amar sem medida como Deus lhe tem amor. Só o amor conhece o amor, só o amor sabe ver, o amor faz ver e ver faz amar. Deus é amor e é só o amor que compreende a realidade divina e humana.

Para entender a beleza de Deus e da Criação, o homem deve primeiro mergulhar no amor de Deus. Louvar a Deus, entrando na solidão do amor destruído dos irmãos porque Deus partilha connosco o fardo da vida. A luz que emana do facto de Ele sofrer e amar connosco está para sempre em nós, logo, o homem deve contemplar e admirar a beleza do amor de Deus para melhor amar a criação.

“Iluminado-Iluminante”¹⁵⁸: O ser humano iluminado também ilumina o mundo no qual habita; de Deus recebe a luz e harmonia (iluminação divina) e na sua manifestação ontológica e antropocêntrica abre-se ao mundo e abraça-o como benefício divino.

¹⁵⁸ ANTÓNIO MARTO, *O Evangelho da Beleza, entre a Bíblia e Teologia*, 101.

Transcende, realiza-se, e a sua humanidade é cada vez mais humanizada graças àquela iluminação inicial. Portanto, ontologicamente é realizado no tempo e no espaço, condicionalmente quando permanecer na luz.

O ser humano, um ser governador (não manipulador) da natureza, possui a capacidade receptora de todas as energias e potencialidades e entendimento. Dotado de razão, transcende a realidade e a governa. Na verdade, um ser capaz de ser iluminado e iluminante, isto é, iluminado com a primeira luz divina é também irradiado pela beleza divina - como a lua é iluminada com a luz do sol. Assim, o homem é capaz de irradiar o mundo habitado por ele.

No entanto, somente pela sua espiritualidade, racionalidade e a sua capacidade humana, consegue transmitir tudo que sente, realizando a sua vocação de cuidador, porque é “imago” do seu criador. Recebeu a tarefa de governar e de desdobrar o papel do seu criador face à criação, isto é, o homem vigário de Deus no mundo.

“Deus prolonga nos homens o poder do seu braço,
Entrega em nossas mãos a obra começada;
E assim vemos crescer, fíéis e vigilantes,
O esforço de quem sonha criar um mundo novo.”¹⁵⁹

Na verdade, tudo o que nasce do seu ser profundo (eu-profundo) pode bem iluminar e pode, contrariamente, ofuscar os demais seres. O homem iluminado-iluminante ensaia a sua perfeição e a do mundo, porém, sujeitado e deve cuidar da criação de Deus. Porque o projecto salvífico de Deus, desde o princípio, também passa pela humanidade do homem vivente (que adora) cultivar e cuidar do mundo (Gn 2, 15).

3.3 O mundo

Como lugar propedêutico do amor de Deus, também é o espelho do reflexo da beleza de Deus. O mundo também é o espaço propício da mediação da salvação. O mundo foi criado para a glória de Deus:

«É uma verdade fundamental, que a Escritura e a Tradição não cessam de ensinar e de celebrar – Deus criou todas as coisas, não para aumentar a Sua glória, mas para a manifestar e para a comunicar» e «A glória de Deus está em que se realize esta manifestação e esta comunicação da sua bondade, em ordem às quais o mundo foi criado» (C.I 293 - 294).

¹⁵⁹ Cf. Hino das Laudes, sábado IV, Liturgia das horas.

O mundo deve ser entendido como lugar da criação. É assim que preferimos chamar toda a realidade desabrochada da verdade de Deus, a que nós somos e a que nos rodeia. É importante crer no mundo como obra de Deus criador. É no mundo que Deus acompanha a sua criação mais bela, por isso ao criar o ser humano, proporcionou-lhe um espaço propício e o tempo real para que desfrute do reflexo do amor e da beleza de Deus impressa na criação: «O Senhor Deus levou o homem e colocou-o no jardim do Éden, para o cultivar e, também, para o guardar», (Gn 2,15).

O mundo é também entendido como *meio* da salvação. Depois da experiência da ruptura inicial, o amor de Deus não se esgotou. Aquele amor inicial acompanhou a peregrinação do ser humano no mundo. O seu amor ultrapassa a desordem da transgressão: «reconhecendo que estavam nus» (Gn 3,7), mas reconhecida, pelo Senhor, a sua liberdade criatural. Por isso, o Senhor dialoga com eles, julga. Esse julgamento não é para condenar. Há um castigo e maldição para a serpente. São igualmente castigados a mulher e o homem; mas não são amaldiçoados, portanto, além do castigo há uma esperança.

Toda a cena da criação e da transgressão se passa no ‘palco’ do mundo e o mundo também sofre os mesmos efeitos do castigo amoroso (não de uma maldição), mas é também no mundo onde se realiza a salvação; porque a criação é salvação, porque é fruto do amor. Se Deus tudo cria de maneira admirável, ainda de modo mais admirável criou o ser humano e o renova admiravelmente em Jesus Cristo, e dará ao mundo igualmente a sua plena medida «de glória e de esplendor» (Sl 8, 6) quando aparecerem os novos céus e a nova terra. Diz a segunda Carta de São Pedro: «Nós, porém, esperamos, segundo a promessa do Senhor, os novos céus e a nova terra, onde habitará a justiça» (2 Pe 3, 13).

Se o mundo é também obra do Verbo, «por Ele é que tudo começou a existir» (cf. Jo. 1, 3), porém, acreditamos que o Verbo se fez carne para salvar a sua criação. Resgatou tudo que nele veio à existência: «Ele estava no mundo e por ele o mundo veio à existência» (Jo. 1, 10).

A encarnação do Verbo foi realizada no mundo para a salvação de todos. O mundo igualmente foi salvo porque é obra de Deus e através dele está desdobrado o projecto salvífico que parte da própria criação e se prolonga para a salvação universal e definitiva. O Verbo fez-se carne e habitou no mundo, habitou no meio de nós.

Apesar do choque do mal, apesar dos escândalos do sofrimento e da morte, devemos recusar-nos a desviar-nos de Deus. Através de todas as provas, mantemo-nos na fé de que Deus tem razão para nos dar a vida, o mundo e para nos enviar o seu Filho

para salvar o mundo, para difundir o seu Espírito de santidade e de comunhão. Colocados neste mundo, encontramos nele uma vocação exaltante: viver juntos como filhos unidos ao Filho, chamados a fazer da criação inteira o lugar duma vida fraterna¹⁶⁰ e nova.

3.4 O belo na janela da mística

Deus foi exorcizado na porta da física, mas a vida em si, a sede da busca da felicidade e do sentido e os acontecimentos existenciais fazem-nos entender e revelam que Ele há-de reaparecer (sobretudo quando o esconjurador, aflito, busca a última resposta existencial) na janela da mística, poderia ser também na metafísica.

«Tudo o que encantou os meus olhos neste mundo, mais não é que um reflexo da tua infinita beleza!... Senhor, concede-me a graça de só te ver a ti, mesmo quando estou diante das criaturas».¹⁶¹

Deus é a condição primordial do homem, é indispensável, é a fonte, é a última resposta do homem, mas é preciso que naqueloutro haja tamanha humildade para que se desfrute o entendimento. Diríamos que é preciso uma abertura, transcender, vivenciar o essencial que deve ser vivido. É preciso, no âmbito de tal compreensão do mistério, que o homem holístico, na sua imanência e transcendência, consiga entender o seu fim último. É preciso uma abertura ao Espírito que estimule o entendimento porque n'Ele os verdadeiros adoradores (passando a redundância) adorarão o Senhor em espírito e verdade. Aqui está a verdadeira ciência: «conhecereis a verdade e a verdade vos tornará livres»¹⁶².

Na auto-comunicação de Deus urge que haja tal-qualmente, a consciência de auto-participação do homem. A estética como caminho de acesso ao mistério apregoa-nos que, em certo sentido, para que se busque o sentido profundo, é necessário buscá-lo como no «*silêncio da noite*», tal como descreve o poema:

No silêncio da noite,
Sinto mesmo sem entender, sinto-me!

Aí vem desde dentro e vai para fora a força,
Essa força que conforta confortando o eu caído,
Caído no nada ser, do nada ser!

Me anima, faz-se beleza amando,

¹⁶⁰ Cf. EPISCOPADO FRANCÊS, *O mistério da fé*, Braga, A.O., 1979, 25.

¹⁶¹ CHARLES DE FOUCAULD, *Textos espirituais*, Aster, Lisboa, 1965, 68.

¹⁶² Cf. Jo. 8, 32

Como no amanhecer de faça-se a luz, a luz inicial.

A voz do fundo que nem o barulho barulhento do mundo dos mundanos,
Gritaria mais fundo, no silêncio do meu mundo.

No silêncio da noite!

É-me preciso fechar os olhos,

Fechar as aberturas que me aprisionam, para O encontrar!

Para me encontrar, encontrando-me!

Mas eu mesmo me encontrei, porquê?

Porque Ele me encontrou.

No silêncio, silenciada a voz do silêncio,

Mas ela grita no fundo de quem mergulha no fundo da escuridão da luz!

Que luz?! Que noite silenciada?!

Que noite silenciosa, silenciada?!

Fecho somente os olhos,

E Ele tudo me ensinará e eu entenderei.

No silêncio pernoitado,

No silêncio da noite.

O *silêncio da noite*, pode ser visto como uma grande viatura que nos faz viajar ao nosso interior porque a verdade lá habita. Na busca da verdade, a mística é a via extraordinária, é a experiência que o homem faz de Deus. Esta é, do nosso ponto de vista, a via que leva a contemplar o que designamos como o todo-englobante.

Se a própria criação é testemunha da beleza da criação e do criador, a atitude do experimentador traduzir-se-á numa poesia que canta e encanta um poema no qual «os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos»¹⁶³. Ao contemplar a beleza da natureza, a beleza da vida, a beleza da própria arte posso encontrar ou chegar à Suprema Beleza. Tudo o que vem do esplendor de Deus nos leva e nos eleva a experimentar o amor de Deus.

Assim, a arte, é um caminho para o ser humano se acostumar a percorrer, da beleza visível à beleza invisível de Deus. Na verdade, toda a expressão estética deveria orientar para uma experiência de Deus.

¹⁶³ Sl 19, 2

O ser humano deveria ter a necessidade de nos deixar fascinar pela beleza, de a saber contemplar e amar, para que através dela possa intuir a presença salvadora de outra Beleza, a de Deus, que se revela em Jesus Cristo, do qual recebemos graça sobre graça e de quem foi dito ser o mais belo dos filhos dos homens. Da mesma forma a mística é também um âmbito propício da mediação da salvação. O ser humano «capaz de Deus», purificado, iluminado e unido a ele, experimenta: percorre e penetra o abismo transcendental.

Na mística, existe uma experiência da vida contemplativa, desde a primeira noite dos sentidos e da quietude até ao matrimónio espiritual. A contemplação é uma intuição afectuosa de Deus e das coisas divinas: adquirida, quando é fruto da nossa actividade auxiliada pela graça; infusa, quando, ultrapassando essa actividade, é operada por Deus com o nosso sentimento. A experiência mística é uma realidade soteriológica porque nos remete para lá do amor inicial, nos faz mergulhar no rio das águas vivas e faz correr em nós água pura, porque esta água vem do santuário: «[...] um rio de água viva, resplendente como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro.» (Ap 22,1). Esta experiência pode ser comparada a uma fonte que nunca seca. O ser humano tem sede de Deus, este último como fonte primordial e essencial, a sua ação salvífica percorre como rio à história do homem. O homem que «é como a árvore plantada à beira da água corrente» (Sl 1, 3), ele precisa de nunca mais ter sede: «a água que Eu lhe der há-de tornar-se nele em fonte de água que dá a vida eterna» (Jo 4, 14). Esta dialéctica é, de facto, entendida na experiência do encontro de dois amores. É o processo da divinização do ser humano, mas uma divinização que passa pelo crivo da humanização crística¹⁶⁴, na credibilidade do ‘jogo’ às consequências do amor divino e humano.

Importa, então, ver “o belo na janela da mística”, tal como refere o evangelho de João: «E o Verbo fez-se carne e habitou no meio de nós» (Jo 1, 14). É nesta perspectiva que o amor permanece e é revelado.

O belo que foi expulso reaparece. Não bastaria só que a verdade seja dita ou argumentada logicamente para que o belo se torne manifesto. Também não é somente no “bem”, comandado o imperativo ético, mas é bom termos em conta que só o amor que move e convence tudo, o amor suscita e nutre a beleza.

Então, de novo se verifica que a *via da beleza* nos aproxima do mistério de Deus, beleza suprema de Deus. O belo reaparece na janela da mística: isto quer dizer que a beleza é salvadora. Então qual é essa beleza que há-de salvar o mundo e os homens?

¹⁶⁴ A. FREIRE DUARTE, *Léxico de espiritualidade*, Portugal, Edição Carmelo, 2015, 36.

«Senhor, concede-me a graça de só te ver a ti, mesmo quando estou diante das criaturas», diz CHARLES DE FOUCAULD. Na divergência das criaturas e especialmente a evidente riqueza da humanidade constituída pela diversidade dos povos com as suas personalidades colectivas. Em cada um há um reflexo exclusivo da intenção criadora e há um reflexo da beleza do criador. Portanto, quando o belo em si aparece na janela da mística, isto significa «Deus está no meio de nós». Ele está no meio de nós: é a «kénosis». Na encarnação e paixão, Cristo despede-se e recusa por amor a sua aparência divina e da sua glória, é esta glória que VON BALTHASAR menciona na sua obra. Se a glória, na verdade, é a beleza do amor de Deus, então, ela brilha plenamente sobre a face desfigurada do crucificado. A glória acompanha a cruz, e o amor revela-se como «kénosis». Porém, a beleza que salvará deve surgir da resposta do crucificado: «Sou o Belo/Bom Pastor» (Jo 10, 11). VON BALTHASAR considera a beleza como a via excelente para fazer brilhar no coração do mundo a luz do conhecimento de Deus que explode e irradia sobre a face de Cristo¹⁶⁵; Cristo anuncia que Deus quer que todos os homens sejam salvos (1 Tm 2, 4); tal é o Evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus (2 Co 4,4). Esta glória revela-se, porém, como a beleza do amor de um Deus que é sempre grande, inefável, faz eclodir sem cessar os quadros provisórios de nossas pretensões analógicas.

O belo na janela da mística é, no nosso entender, a salvação que está no meio de nós. A encarnação, visto que, ao revestir a nossa humanidade, realizou os desígnios do Senhor. A beleza de Cristo é luz e glória da eternidade, aniquilou-se a si próprio, no seu êxtase vê-se a imensidade do amor de Deus que se expõe à vista dos homens, tal como o mesmo amor que sustentara o mundo desde o princípio e acompanha a história do homem.

3.5 A Igreja na sua liturgia

O Papa Francisco afirma: «a Igreja evangeliza e evangeliza-se com a beleza da liturgia, que é também celebração da actividade evangelizadora e fonte de um renovado impulso para se dar» (Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, n.º 24) e Joseph Ratzinger dizia: «o convívio litúrgico é, sem dúvida, uma função essencial da Igreja»¹⁶⁶. Também, na obra «*O Espírito da liturgia*»¹⁶⁷ de Romano Guardini, especialmente nos capítulos IV (o simbolismo litúrgico) e V (a liturgia considerada como jogo), podemos entender o valor da liturgia eclesial, como “meio”. Já pensamos num rito? No rito, com a ausência

¹⁶⁵ NATHANAËL PUJOS, *La « Kénose » du Père chez H.U. Von Balthasar, genèse et limites*, Paris, Cerf, 2013.

¹⁶⁶ Cf. JOSEPH RATZINGER, *Introdução ao espírito da Liturgia*, Prior Velho, Paulinas, 2012, 47.

¹⁶⁷ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, Fátima, SNL, 2017.

do significado sagrado e simbólico (que remete à realidade) cai-se no sacramentalismo, na superstição e na magia. O que nos diz, então, Guardini, sobre a liturgia?

A liturgia propõe-se, antes de tudo, criar espírito cristão, fundamentalmente cristão. Ambiciona conduzir o homem à sua verdadeira relação, à relação essencial com Deus, de maneira que pelos meios da adoração, da homenagem prestada a Deus, da fé, do amor, da penitência e do sacrifício, conquiste a relação interior.

A questão do simbolismo litúrgico situa-se no capítulo IV. Qual seria a sua função ou porque é que a liturgia é um símbolo?

Para melhor entender a questão é importante perceber o discurso da dualidade, da relação entre o corpo e o espírito. O corpo como meio receptivo e meio expressivo. A relação entre o espírito e o corpo como duas ordens justapostas? Ou é preciso uma virtude de comunicação? Esta, em face da tensão entre as manifestações exteriores procurando dizer a que emana no interior?

O símbolo nasce todas as vezes que o interior, o espiritual, encontra a expressão no exterior, no corpóreo. A linguagem litúrgica só se torna perceptível quando se traduz simbolicamente porque se trata duma realidade interior? Esta precisa de ser atestada.

A liturgia é um símbolo, porque em si, no seu cosmos é capaz de traduzir expressando o que se encontra na alma. Como um gesto religioso, na liturgia vê-se uma ideia de incarnar através do gesto ou gestos. Portanto, a função do símbolo na liturgia é traduzir o que vem da alma, do interior. O simbolismo possui o poder de impressão e expressão. Em suma, o símbolo é uma comunicação e a liturgia como meio e como «via média» para dizer o indizível.

Afinal, que será a eternidade senão a realização perfeita deste jogo, da liturgia como jogo?

Efectivamente, deveria ser entendida numa forma escatológica, isto é, viver um eterno cântico de louvor, no momento presente, na Igreja terrena e esperançosos cantaremos eternamente diante de Deus na liturgia celeste ainda-não concretizada.

A liturgia considerada como jogo. O pano do fundo desta afirmação remete para uma outra realidade, isto é, o autor Romano Guardini quer dizer que a liturgia oferece um idêntico espectáculo com a sua dimensão puramente artística, estético-teológica «por um complexo de leis severas e determinadas, ela regulou o jogo sagrado que a alma executa diante de Deus»¹⁶⁸. Mas é o Espírito Santo quem ordena o jogo e nos faz viver liturgicamente, e nós, num só corpo eclesial, somos de certo uma obra de arte diante de Deus: contemplados por Deus, também, contemplamos a Deus, isto é, um belo

¹⁶⁸ *Idem*

jogo que se vive na liberdade expressiva, traduzido pelos gestos, mas tudo ordenado por Deus. Uma liturgia que exige estar diante de Deus, diante do Pai-nosso, em harmonia e ordem. Um jogo vivido na Igreja e para a Igreja como membros de Cristo-cabeça do seu corpo. A Igreja, nesse sentido, entendida como sacramento da salvação, o lugar onde se exercita o jogo dos dois amores: amor de Deus-Pai e dos homens seus filhos. Esta, a sua fusão de serviço a uma vida escatológica na presença de Deus, sustentada pela fé, a esperança e o amor¹⁶⁹. A liturgia da Igreja deve ajudar-nos a vivenciar o jogo do amor.

3.6 Beleza e Unidade: a estética como meio de comunicação ecuménica

Perante o discurso do ecumenismo, que é um apelo e um projecto fraterno da irmandade, a preocupação sempre foi, é e será como restabelecer a unidade das Igrejas cristãs, formando um só corpo em Cristo. É evidente a existência de alguns meios auxiliares para a sua realização. Por exemplo, o esforço das notas do Concílio Vaticano II, nos seus documentos e nas suas articulações. Como também nos pronunciamentos teológicos pós-conciliares, estes, implicados ao nível do diálogo ecuménico, ajustaram uma teologia ecuménica crítica. E vemos, por outro lado, os esforços das outras Igrejas cristãs, na busca da unidade.

Também no âmbito do ecumenismo é importante ver o papel da estética, relacionada com a beleza da unidade. A expressão do belo¹⁷⁰, na sua total e múltipla dimensão, aponta-nos para o esplendor da beleza do amor de Deus Tri-uno¹⁷¹. Certamente, a estética teológica e as diversas expressões artísticas, poderiam servir-nos como grande ajuda na sistematização de uma teologia ecuménica.

3.7 A arte no movimento ecuménico

Segundo Nicholas Lossky, a arte, «através da sua expressividade, comunica combinando mensagem e imagem, meios auditivos e visuais»¹⁷². A combinação harmoniosa da música, imagens visuais, dança e teatro¹⁷³ nas celebrações de cultos, ritos e liturgia, na vida e missão da Igreja, leva a perceber a importância da arte, «a arte e a

¹⁶⁹ Cf. SEMMELROTH OTTO, “La Iglesia como sacramento de la salvación”, in *MS IV/1*, 321.

¹⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, Vol 1, Madrid, Encuentro, 1985, 22. «Nuestra palabra inicial se llama belleza.» – A beleza no seu sentido teológico é a doação gratuita e totalmente imprevisível de Deus que é o tudo no fragmento, o infinito que faz irrupção no limite, especialmente, e de forma plena, na humanidade de Jesus de Nazaré. A beleza do verbo eterno assume um rosto humano concreto. A revelação se oferece como forma (gestalt) na figura histórica de Cristo, como verbo de Deus feito homem. A estética é a percepção desta forma. – Afirma L. Wittgenstein: *a linguagem desvela o ser*.

¹⁷¹ Trata-se de um ‘jogo de amor’ (l’amour *intratrinitaire*, uno e trino) de uma trindade unificada e unida no mesmo amor ou *l’agir divin à l’intime de la divinité*.

¹⁷² Cf. NICHOLAS LOSSKY, Arte no movimento ecuménico, in *Dicionário do Movimento Ecuménico*, tradução de Jaime Clasen [Petrópolis] RJ, Vozes, 2005, 85-86.

¹⁷³ *Idem*

religião são duas pranchas duma mesma raiz eterna»¹⁷⁴. Na verdade, ela serve como meio de comunicação e estimula a comunhão na acção.

«Sendo a Trindade a comunhão de amor, criando o homem à sua imagem e semelhança, criou-o ser comunicante. O desejo de Cristo é que os seus permaneçam unidos nessa comunicação (comunhão + acção)»¹⁷⁵.

A arte no movimento ecuménico tem também o papel de revitalizar as expressões artísticas tradicionais, reforçar e promover, na vida cultural das comunidades, o discurso da inculturação do Evangelho. Um evangelho que aponta à beleza do *Verbum Domini*, Boa Nova da salvação universal e fonte da unidade. Assim, pode afirmar-se que a arte, via *pulchritudinis*, a via da beleza é um caminho de evangelização e de diálogo.

Na prática da fé e no *modus vivendi* do homem cristão existe a experiência de uma ‘estética trinitária’, uma comunicação da beleza divina, de Deus Trino. Esta manifestação da beleza é, sem dúvida, o amor. A experiência da beleza de Deus rasga e arrasa as fronteiras para promover o encontro e a união. Este encontro humaniza cada vez mais as nossas relações humanas e, em certo modo, as diviniza. O amor de Deus, em todos os cristãos, é sem dúvida *agapé*, mas, também é *eros* porque o amor ensina a amar o amor. O amor pede sacrifício para amar. Um cristão humanizado, mergulhando na contemplação da beleza de Deus, fazendo a experiência do amor infinito, é divinizado, santificado - mergulha em Deus, faz a experiência profunda da beleza divina, através da sua fé e através da fé da Igreja. Uma fé que pode ser atestada através de expressões artísticas. A arte que encontra em Deus criador o modelo e o fim último de todas as coisas, o seu espelho e o seu polo de atração, e em Jesus Cristo, Deus fez-se homem para redimir o homem e a Igreja. Jesus, então, é sacramento e a Igreja é sacramento de Cristo. A fé deve iluminar o humano e revelar-lhe o mistério que o habita, conforme afirma Henri de Lubac¹⁷⁶.

Fazendo a experiência de Deus, somos chamados, como igreja, a olharmos para Cristo revelação mais perturbadora do amor de Deus: um amor em que *eros* e *agapé* se iluminam reciprocamente, mas é preciso aceitar o Seu amor, corresponder a este amor e comprometer-se, comunicando o mesmo aos outros. Deste modo, deveria fundamentar-

¹⁷⁴ Cf. *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1937, 926.

¹⁷⁵ A. FERREIRA OTÁVIO, *A beleza como a experiência de Deus*, São Paulo, Paulus, 2010, 119.

¹⁷⁶ Cf. V. FRANCO GOMES, *Le paradoxe du désir de Dieu: Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac*, – Segundo o testemunho do Franco, para Henri de Lubac «La foi doit illuminer l'humain et lui révéler le mystère qui lui habite».

se o ecumenismo. A preleção ecuménica deve assentar-se em Cristo. «Ele atrai-me para Si, faz-se amigo para que eu aprenda a amar os irmãos com o Seu mesmo amor»¹⁷⁷.

O amor de Deus em nós é uma via que nos pede dialogar; diálogo exercitado na lógica do ‘amante-amado’ que ama. Portanto, o discurso da estética no campo do diálogo ecuménico fundamenta-se no amor de Deus revelado em Cristo. Ele unifica numa fé em Cristo objecto do nosso existir, como Igreja.

A interação da arte com o movimento ecuménico deve gerar o desejo da unidade cristã. A unidade é o desejo principal e verdadeiro de Cristo: que os seus permaneçam unidos. Cristo, caminho verdade e vida, por Ele tudo se ordena a Deus, *Ordo ad Deum*. A sua ordem contagia as igrejas e gera unidade na diversidade.

Sobre esta temática da arte no movimento ecuménico, salienta-se o testemunho do luterano, JÉRÔME COTTIN¹⁷⁸ sobretudo na sua obra « *Le regard et la parole: Une théologie protestante de l’image* », uma teologia protestante de imagem. Na terceira parte da sua obra, no capítulo XI, «*Luther: L’image sans l’esthétique*», COTTIN narra como Lutero pensava e abordava a questão da arte e de certos dados litúrgicos e sacramentos lógicos. Considerava as imagens como *via media* e retoma os três tipos de imagens utilizadas na Idade Média «imagem didáctica, *kerigmática* e meditação». Estas são esvaziadas de toda a ontologia substancialista para serem reformuladas em função duma teologia centrada sobre a Palavra de Deus (*Sola Scriptura*). O autor, afirma que o Senhor se dirige a nós de duas maneiras: através da palavra e pelos (alguns) sacramentos «*que l’on saisit par nos cinq sens*»¹⁷⁹ (que apreendemos pelos nossos sentidos). Para Lutero, a imagem (sem estética) não pode revelar Deus, mas pode dizer Deus.

Nessa forma, a estética, segundo COTTIN, na perspectiva teológica protestante, *suturou* os laços recíprocos entre a manifestação do visível e a do sentido, entre a revelação de Deus na história e a linguagem humana que diz e interpreta esta revelação. Assim, o indizível poderia ser dito na linguagem humana e o único professado na fé cristã.

Cristo, cabeça da Igreja, sacramento da unidade, com Ele a nossa santificação pessoal e a nossa marcha para Deus não se realiza individualmente. Há uma razão mais

¹⁷⁷ BENTO XVI, *Quaresma e Páscoa*, Lisboa, Paulus, 2013, 31.

¹⁷⁸ Ver JÉRÔME COTTIN sobre « *Le regard et la parole* » : « De nouvelles bases sont ainsi posées en vue d’une réintégration de l’image dans la pratique de L’Église. Mais une réhabilitation de l’image dans la théologie protestante signifie surtout la redécouverte d’une qualité de Dieu souvent négligée : celle de la beauté. ».

¹⁷⁹ LUTHERS WERK, *Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, [1883§], 47, 139, 41, 2 (Prédication Jn 3,22s, 1539) “*apud*” JÉRÔNIME, *Le regard et La Parole : Une théologie protestante de l’image*, Genève, Labor et Fides, 1994, 268 – 269.

profunda de unidade da Igreja, pela Eucaristia: «a comunhão de todo o corpo místico num mesmo Cristo, pois Cristo é o princípio supremo da unidade da Igreja»¹⁸⁰. Uma unidade que pode ser visível em termos de aproximação cultural e celebrativa, fundada na mesma fé em Cristo.

É de crucial importância a mediação tríplice do exercício da fé testemunhal, presente em todas as igrejas cristãs: a palavra, a relação e o sacramento. Esta pode desdobrar-se e prolongar-se, dentro da Igreja, pelo meio do exercício e da expressão das artes e numa linguagem estética da fé cristã. Arte e fé: a alma sensível à beleza que se rende diante do esplendor do acontecimento mais sublime, isto é, a singularidade da beleza de Cristo, que a Igreja unida contempla, como modelo de uma vida verdadeiramente bela.

3.8 A fim de que todos sejam um (Jo 17, 21)

Os Atos dos Apóstolos¹⁸¹ relatam como vivia a Igreja nascente. A Igreja primitiva vivia genuinamente a unidade. É em Cristo ícone¹⁸² do Pai que a Igreja é vocacionada a viver essa unidade¹⁸³. Na verdade, o apelo à unidade é mais gritante para a comunhão das Igrejas cristãs. A unidade é testemunhar a fé em Cristo Ressuscitado. Se a Trindade é unidade no amor, seria inadmissível a divisão na/da Igreja. A unidade indica o reflexo do amor de Deus. Uma unidade eclesial (depois da ruptura histórica) deveria ser vivida, hoje particularmente, na diversidade, deixando sempre o amor de Cristo falar mais alto para que todos sejam um.

Aos seus discípulos, Ele deu o novo mandamento do mútuo amor e prometeu o Espírito Paráclito que, como Senhor e fonte de vida, com eles permanecesse para Sempre¹⁸⁴. O *amor*, como grau excelente da beleza de Deus representado, necessariamente inocente, com os olhos abertos e nos faz abrir os olhos aos outros¹⁸⁵.

A unidade pode assemelhar-se, no quadro existencial, a um fruto composto por três elementos: «profissão de uma fé, celebração comum do culto divino e concórdia

¹⁸⁰ M.M. PHILIPON, *Os Sacramentos na vida cristã*, Rio de Janeiro, Agir, 1959, 111.

¹⁸¹ Cf. At 4,32- «A multidão dos haviam abraçado a fé tinham um só coração e uma só alma - entre eles tudo era comum».

¹⁸² A iconografia contém em si mesma, história, tradição, simbolismo, teologia e arte. Esta última nasce para a Igreja, como modo pedagógico, e desde a Igreja. Assim, ela foi se moldando pelas necessidades e finalidades mais profundas da Igreja, fundamento da fé, da realidade espiritual, na imortalidade da alma e na bem-aventurança que está em Deus. A arte do ícone é simbólica, pois o símbolo é, em si mesmo, a presença do que simboliza.

¹⁸³ Cf. Gl 3,28: «Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus».

¹⁸⁴ BATTISTA MONDIN, *As novas eclesiologias: Uma imagem actual da Igreja*, São Paulo, Paulinas, 1984, 401.

¹⁸⁵ Cf. A Encíclica de Bento XVI, *Deus caritas est*, 26-29.

fraterna da família de Deus»¹⁸⁶, estes elementos também contêm dimensão estética. Nosso Senhor, ao conceder à arte cristã a sua ciência e o seu amor, uniu-a estreitamente à Igreja e fê-la viver da sua própria vida, pela liturgia, «A liturgia transcende essencialmente toda a aspiração comunitária natural. O culto litúrgico – não é um fim em si mesmo, mas tende por natureza a preparar e conduzir os que participam dele a um fim mais elevado, que é a contemplação»¹⁸⁷; contemplação esta, que centra tudo para a ação. Para a arte cristã é a liturgia, como se considera o discurso para o homem. Graças à palavra, o homem possui uma arte viva e pessoal, que manifesta melhor as suas ideias do que todos os meios exteriores, fala e tornam-se visíveis os seus pensamentos, tanto nos lábios dele, como na sua expressão e no gesto. A liturgia é a palavra, a expressão, o gesto, da arte cristã. As artes exteriores, isto é, a arquitectura, a escultura e a pintura, são apenas o seu adorno¹⁸⁸. Todavia, a arte, com toda a sua sacralidade, deve estar ao serviço da liturgia e deve ser um meio *unificador*. A unidade terrena, dos cristãos, torna-se litúrgica predizendo a liturgia celeste.

Se a igreja é o lugar do encontro de Deus com os homens e dos irmãos entre si, os restantes e as outras manifestações (assim também como estética/arte) seriam apenas consequência e meios (intermediários) para melhor respondermos ao apelo do Mestre: «*a fim de que todos sejam um*».

3.9 A arte é um campo fértil de diálogo e de unidade

Neste ponto reflete-se sobre como é articulada e apresentada a arte nas assembleias e conferências ecuménicas, ou seja, no campo de diálogo e unidade. Qual a implicação e importância no contexto da teologia ecuménica.

Dado que a arte é, além do espelho de atitude, ideias e sensibilidades coletivas, um factor estimulante de criação de cultura, os artistas cristãos do século XXI e os responsáveis eclesiais deveriam ter em conta e muito presente esta nova dimensão ecuménica¹⁸⁹. A arte do século XXI deve ser ecuménica, evitando todas as polémicas do passado, procurar encontrar, em Cristo, o caminho que leva à unidade, verdade que promove a comunhão e vida que gera vida da Igreja. Por exemplo, nas assembleias e conferências ecuménicas importantes, a presença de representantes ortodoxos com seus *ícones* dá testemunho da longa tradição cristã, como também desperta a sensibilidade artística de muitos participantes.

¹⁸⁶ BATTISTA MONDIN, *As novas eclesiologias: Uma imagem actual da Igreja*, 402.

¹⁸⁷ JACQUES, R. MARTAIN, *Liturgia e contemplação*, São Paulo, Flamboyant, 1962, 97.

¹⁸⁸ LUÍS VEUILLOT, *A vida de Jesus*, São Paulo, Jornal dos livros, ano (?), 377. [Obra seguida do capítulo: Jesus Cristo na arte, por E. Cartier].

¹⁸⁹ JUAN PLAZAOLA, *Historia del arte Cristiano*, 308.

Verifica-se que existe um caminho já percorrido. Apresentam-se alguns testemunhos e esforços das reuniões de oração e confraternização, em prol de unidade ecuménica através das expressões artísticas.

Na assembleia de Nairobi (1975): o uso de sons de teatro e músicas africanas, com obras de arte africanas relacionadas com o tema “Jesus Cristo liberta e une”.

Na preparação da Assembleia de Vancouver (1983) foi publicado um conjunto de 14 pinturas a fim de animar a discussão de tema “*Jesus Cristo – A Vida do Mundo*”. O mais significativo em Vancouver, em termos de *arte cristã*, foi o facto de tratar a arte não como um espectáculo à parte, mas como elemento central da vida da Assembleia. A vibrante experiência do culto numa grande tenda foi uma ocasião de celebração em que a assembleia procurou reflectir sobre todos os dons de Deus, inclusive nas artes visuais e musicais. O *filme* de Andrey Rublyev sobre a Trindade baseado no famoso ícone do século XV levou a Assembleia a meditar sobre Deus Trino e Uno. Ele é o fundamento último da unidade da Igreja, e ao mesmo tempo da renovação da comunidade humana.

Na sétima Assembleia de Camberra 1991, notou-se a presença de uma grande obra de arte colorida sobre o tema da unidade, obra de autoria de Wenten Rubunja, um destacado artista aborígine australiano contemporâneo, que foi colocada no centro do salão de entrada da Assembleia.

Na oitava Assembleia em Harare 1998, a execução de uma escultura em pedra típica foi mais tarde entalhada por um artista do Zimbabwe e serviu durante toda a Assembleia como um indicador para o tema “Voltar a Deus – regozijar-se na esperança”.

Nos últimos anos, com a tendência universal em comunicação, de combinar mensagem e imagem, meios auditivos e visuais, as Igrejas, tanto a nível regional como mundial, intensificaram e ajustaram esforço para usarem música e imagens visuais, dança e teatro na vida e na missão da igreja¹⁹⁰.

Entre os dias 5 e 6 de agosto de 2017, aconteceu na Cidade das Artes, no Rio de Janeiro, a primeira Conferência Internacional de Louvor e Adoração «*Somos Um*», reunindo católicos e evangélicos que, juntos, oraram e adoraram ao único Deus. Seguindo com os projectos para a causa da unidade entre os cristãos, foi divulgado ainda ao final da conferência o lançamento do primeiro DVD ecuménico do Brasil, previsto para o dia 13 de dezembro desse ano (2017). O DVD tinha sido gravado em 2016 na cidade de Valinhos, em São Paulo, por Isaías Carneiro e conta com as

¹⁹⁰ NICOLAS LOSSKY, *A arte no movimento ecuménico*, 85-86.

participações dos pastores Asaph Borba e Bené Gomes, além dos cantores católicos Olívia Ferreira e Tony Alisson.

Em 2018, em Genebra, o Papa Francisco afirmou que os cristãos precisam de novo ímpeto evangelizador: «estou convencido de que, se aumentar o impulso missionário, crescerá também a unidade entre nós», disse o Papa no Encontro Ecuménico na sede do Conselho Mundial de Igrejas em Genebra. No sábado, dia 30 de dezembro de 2018, alguns membros da liderança da Missão “Somos Um” estiveram reunidos agradecendo a Deus pelo caminho da Unidade trilhado no ano de 2018. A bela expressão que o encontro proporciona nasce do mandato do Senhor, que sejamos um.

No centro de eventos da Cidade das Artes, no Rio de Janeiro (RJ), são recebidos cristãos católicos e evangélicos vindos de diversas regiões do Brasil e também de outros países, com o propósito de adorarem a Deus em unidade. O evento acontece entre os dias 3 e 6 de agosto (sendo os dias 5 e 6 abertos ao público em geral) com as participações de padres e pastores do Brasil e dos Estados Unidos da América. O projeto foi idealizado pelo missionário católico e fundador da Comunidade Coração Novo no Rio de Janeiro (RJ), que também integra a equipa de serviço do Encontro de Cristãos em Busca da Unidade e Santidade (ENCRISTUS) no Brasil. O objetivo é promover a unidade entre os cristãos através do louvor e da adoração.

Na cidade do Porto, 25 de janeiro de 2019, uma celebração ecuménica reuniu representantes das comunidades cristãs de Portugal, na Igreja Ortodoxa Russa no Porto, encerrando a semana anual de oração pela unidade. «Há uma sintonia completa com a vontade da Igreja Católica e outras confissões religiosas cristãs, que é fazer união dos espíritos a partir da mesma oração e do mesmo serviço», disse D. Manuel Linda à Agência ECCLESIA. O padre Alexander Piskunov, da Igreja Ortodoxa, observou que é importante esta relação porque é humano ter interesse pelos outros, pelo seu culto e tradições. E acrescentou: «para mim é também um dos sinais mais importantes de que somos uma família de cristãos; as separações que existem são algo triste, porque Cristo nos deu o seu corpo que é a sua Igreja».

Nos encontros ecuménicos, evidentemente e felizmente, constrói-se um espaço arquitectónico, um espaço ornado esteticamente, um espaço sacro que exige condição acústica para melhor celebrar o amor do ressuscitado. O encontro da unidade cristã é uma realidade sustentada pela fé, um encontro capaz de promover expressões estéticas e da esperança. Logo, a arte, como âmbito da capacidade cognoscitiva do ser humano, é

um lugar privilegiado de transmutação das relações interpessoais. A arte transmuta¹⁹¹ a moral, a ética e a religião em alegria e desdobra o espírito humano e lança-o no caminho da busca do sentido e do significado. A sua fertilidade consiste em dinamizar as relações.

A arte coloca o homem em colóquio e faz com que o homem reconheça a sua dimensão altruísta. Além da sua fertilidade, a sua sacralidade também é um lugar místico e epifânico onde se revela a beleza escondida do Criador. A doutrina de imagens é como realidade pedagógica, também de natureza psicológica, porque a arte e as imagens agindo sobre a memória ajudam a meditação.

Comunicando-se aos homens, não pode a Trindade, fonte de unidade eclesial e profundíssima comunhão dos Três no amor, deixar de suscitar comunhão. A comunidade é o ícone da Trindade santa. Uma comunidade de homens recolhida na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A Igreja é estruturada à imagem da Trindade: «uma diversidade, comunhão de carismas e ministérios diversos suscitados pelo único Espírito, a Igreja vive daquela circulação do amor de que a vida trinitária é, além de fonte, modelo incomparável, a Igreja, ícone da Trindade»¹⁹².

3.10 A experiência Cristã da beleza é uma experiência de Fé

A experiência cristã da beleza torna-se uma experiência de fé através do primado da contemplação do mistério do Verbo encarnado. A contemplação do belo na/da criação, lança-nos para lá, por mediação pedagógica, para que admiremos a ‘Suma Beleza’. Ao contemplar o existente pode-se chegar à contemplação do Seu Autor. O cosmos, as expressões estéticas e também a liturgia, servem como mediação.

Quando um cristão faz experiência da beleza, admira a existência e especialmente quando reconhece a beleza de Cristo, admirando o seu evento e a continuidade da sua presença, acompanhando a história de cada um (“estarei convosco até ao fim do tempo”) através da ação do Espírito Santo. Pode afirmar-se que este cristão é capaz de entender a própria beleza como um dos nomes divinos.

A fé é a porta da beleza. A fé faz-nos perceber a beleza de Deus. Santo Agostinho fez essa experiência quando declama: «tarde Te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde Te amei!»¹⁹³. Em Cristo vemos a luz e a fé que recebemos em seu nome aproxima-nos

¹⁹¹Quando é sustentada numa consciência que nos aponta ao Criador e quando consciencializar o ser humano, na tomada de consciência da sua finitude face ao infinito.

¹⁹² BRUNO FORTE, *A Trindade como história*, São Paulo, Paulinas, 1987, 188-190.

¹⁹³ Conf., X, 27, 38: «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!».

da beleza e do mistério da Trindade. A singular beleza de Cristo, como modelo de uma «vida verdadeiramente bela» que se reflecte no acolhimento alegre na fé¹⁹⁴.

A arte, efectivamente, havia encontrado nas crenças religiosas, junto com a criatividade artística, a sua fonte incessante de inspiração. A sacralidade manifesta-se no culto das diversas confissões cristãs e, a nível popular, o culto iconográfico une os sentimentos dos fiéis em análogas emoções de piedade e devoção, impulsionando a tão desejada verdade dos cristãos.

3.11 Jesus Cristo na arte e na estética

O advento ou evento Cristo na nossa história, como acontecimento transformador pode ser entendido como uma transformação evidenciada na ação amorosa porque em Cristo tudo foi *recapitulado* e dignificado. Trata-se da história da salvação na sua forma plena e contínua. Em Cristo há uma revelação contínua e descontínua. Deus revela-se num dinamismo de contínua presença/ausência que nos consome no amor e nos provoca. Deus também se auto-revela através de outras possíveis ‘vias médias’ desejando perpetuar a salvação dos homens no tempo e no espaço. De várias maneiras Deus quis salvar-nos e a última, a mais poderosa, foi oferecer-nos o seu amor:

*« mais aujourd’hui, le salut de Jésus-Christ est donné à chacun, puisque l’histoire du salut a reçu son expression authentique, traduisible, saisissable historiquement ».*¹⁹⁵

Na verdade, a expressão autêntica da/na história da salvação encontra-se em Cristo. A encarnação de Jesus como manifestação fundamental do «Deus-mistério» (ou do mistério de Deus) apresenta-se como estímulo e desafio para os cristãos, inclusive no plano da criação artística (Carta aos Artistas, 5. §2 de 4 de abril de 1999). A encarnação tende para a Paixão. Hans Urs Von Balthasar refere que «a revelação de Deus não é algo para se observar, mas sim a sua própria acção para o mundo que pode responder e compreender»¹⁹⁶.

No evento pascal, isto é, na paixão, morte e ressurreição¹⁹⁷, tudo foi dramatizado no palco do calvário, no madeiro; esta é a história do Mestre da arte. Este facto expressa como a vida de Cristo se tornou um arrastar-se, levando consigo a humanidade para o drama da cruz, restaurando-a no horizonte da beleza que a envolve.

¹⁹⁴ J. CASÁS OTERO, *Belleza y vida de fe*, 11.

¹⁹⁵ Cf. «L’événement Jésus-Christ et la Constitution de l’histoire particulière du salut par Le Verbe 1,4», in *Mysterium Salutis*, Tm I, Paris, Cerf, 1969, 113.

¹⁹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Mistério Pascal*, in *Mysterium Salutis*, Vol. 6, Petrópolis, Vozes, 1974, 12-13.

¹⁹⁷ A ressurreição de Cristo é o princípio de transformação da realidade concreta e o mesmo material, é o início da transfiguração das coisas.

A beleza/esplendor¹⁹⁸, o esplendor como expressão da manifestação, no mundo, de Deus escondido.

A beleza inicial humanizou-nos porque o amor infinito de Jesus Cristo é o belo em si. Esse amor imprimiu, renovando o que se perdeu na queda inicial e projectou de novo o homem para lá do amor fontal, «*tu és meu filho, eu hoje te gerei*». A semente do próprio Verbo foi lançada em toda a humanidade, em todo o domínio e em todas as ciências e também impulsionou o fazer-se de toda a expressão estética e artística. Então, é impossível não encontrar a semente do Verbo impressa na arte cujo próprio Cristo é o autor. Ele é, em si, a própria beleza do Pai, tipo e origem do belo no mundo e o revelador da beleza humana.

Então, através da arte e da estética pode assumir-se que Jesus é a expressão maior da beleza. Afirmando que é «caminho, verdade e vida», Ele abre-nos o conhecimento da ciência, faz-nos entender o que é real e diz-nos o fim último, isto é, ver a Deus face a face, quer dizer, ver a beleza que tanto buscamos e desejamos contemplar.

*«L'autentica arte cristiana è quelle che, mediante la percezione sensibile, consente di intuire che il Signore è presente nella sua Chiesa, che gli avvenimenti della storia della salvezza danno senso e orientamento alla nostra vita, e che la gloria la quale ci è promessa, transforma già la nostra esistenza».*¹⁹⁹

3.12 Jesus Cristo, Homem-Deus, tipo e origem do belo no mundo

Para a arte divina da criação, contribuíram a um tempo as Três Pessoas da Santíssima Trindade, com igual poder, igual conhecimento e igual vontade. Disse Santo Agostinho «*Filius Dei est ars Patris*» [o Filho de Deus é a arte do Pai]. E, é-o com efeito, pela sua geração eterna. Deus, ao reproduzir a sua imagem perfeita, procede com infinita arte, visto haver equação entre o seu ser e a sua imagem e visto ser a obra igual ao artista. O Pai gera o Filho e é por esse Verbo que Ele consegue ver-se a si próprio e ver todos os entes que Ele soube criar.

O Filho é, pois, a arte do Pai, visto possuir as ideias eternas, princípios e normas da arte divina. Também o é por ser o Verbo que pronunciou as eficazes palavras da criação. Por ele foi feito tudo o que existe. «Por Ele é que tudo começou a existir e sem ele nada veio à existência», afirma São João (cf. 1,3) e «[...] nós fomos feitos por Ele, criados em Cristo Jesus, para vivermos na prática das boas obras que Deus de antemão

¹⁹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, [Tome IV, 3.], Paris, Aubier Montaigne, 1983, 14 : « Le mot *resplendere*, exprime la manifestation cachée de Dieu dans le monde ».

¹⁹⁹ DANIELE MENOZZI, *La Chiesa e Le immagini*, Milano, San Paolo, 1995, 300.

preparou para nelas caminhamos» (Ef. 2,10). Então, se Cristo é o tipo e origem do belo no mundo, quer dizer que é o Mestre da arte!

3.13 Jesus, Mestre da arte Cristã

Há evidência de que Cristo é o Mestre da arte cristã, sobretudo na liturgia, isto é, no canto, no gesto, nos ritos e nos símbolos. Estes últimos, ou este último, «[...] é conduzido directamente à obra de arte, a qual é considerada enquanto tal». Schelling chama mesmo à obra de arte símbolo, defendendo que «ela tende a abrir-se deste modo a infinitas interpretações [...]»²⁰⁰.

Tinha Nosso Senhor manifestado no seu viver o belo supremo e restabelecido no homem a divina semelhança. Ele quis ensinar aos outros que o fizessem e abriu na sua Igreja uma aula de arte cristã. A grande inspiração da arte é o amor de Deus. A arte é amiga de Deus e canta, edifica, procura com o cinzel, o pincel, as tintas, o mármore etc., glorificar o Ente que é a fonte do seu existir. Porque em Deus emana toda a inspiração da beleza, do bem e do bom. O esplendor da arte, na simpatia, procura inspirar o próximo que a contempla. Deste modo, a mestria do Senhor reflecte-se na sua mediação. A Igreja na sua sacramentalidade e os Sacramentos continuam no tempo a transformação da realidade; uma transformação através do impulso e da luz contagiante da beleza de Cristo e transversal nos seus ensinamentos.

Jesus, Mestre da arte cristã por que é «*Mediator Dei*», fez-se homem. O Filho de Deus introduziu na história da humanidade toda a riqueza evangélica da verdade e do bem e, através dela, pôs a descoberto também uma nova dimensão da beleza: a mensagem evangélica está completamente cheia dela. (Cf. Carta aos Artistas 5. §2 de 4 de abril de 1999).

Cristo, é *então*, Mestre da arte cristã, porque é a *mediação*:

«o mediador entre Deus e os homens» - Jesus filho de Deus, assumindo a obra de misericórdia com a qual enriqueceu o género humano de benefícios sobrenaturais, visou sem dúvida a restabelecer entre os homens e o Criador aquela ordem que o pecado tinha perturbado e a reconduzir ao Pai celeste, primeiro princípio e último fim [...] - anunciou o início da redenção e declarou inaugurado o reino de Deus, - cuidou de promover a salvação das almas pelo contínuo exercício da pregação e do sacrifício, até que, na cruz [...]». (cf. Carta Encíclica *Mediator Dei*)

3.14 Beleza e unidade

²⁰⁰ FERNANDO GUIMARÃES, *O homem, o sagrado e a arte*, Porto, Universidade Católica Editora Porto, 20017, 18.

A glória de uma nova aliança em Cristo pode ser traduzida expressamente através da beleza, esta pode ajudar-nos a ‘dizer Deus’ e quanto à unidade, ela é símbolo da Trindade. Por isso, Jesus rezou pela unidade e o seu Evangelho é sinal da unidade, da eclesialidade. Unidos como a milícia dos anjos, em unísono podemos contemplar e cantar com arte e com dança os louvores do Criador, como um coro unido: «E nós todos que, com o rosto descoberto, reflectimos a glória do Senhor, somos transfigurados na sua própria imagem, de glória em glória, pelo Senhor que é Espírito» (2 Cor 3,18), depois «chega a hora – e é já – em que os verdadeiros adoradores hão-de adorar o Pai em espírito e verdade» (Jo 4, 23).

3.14.1 A beleza e unidade do corpo de Deus Tri-Uno

O cristão, hoje, mais do que ninguém, é testemunha da beleza. Pode assumir-se que, ou é místico, ou não é nada.

A Igreja é chamada a olhar e contemplar a Cristo ícone do Pai, expressão da beleza. Não podemos esquecer que a plenitude da vida é a plenitude do amor e do deleite na beleza em si. O Verbo do Pai, sendo beleza resplandecente, não se apegou a tal condição e não hesitou em assumir o menos belo, desprezado, para revelar a verdadeira Beleza ou amor.

A comunhão eclesialística «está no enraizamento dos batizados na obra trinitária de unificação da Igreja: povo de Deus, corpo de Cristo e templo do Espírito Santo. Está acima de todo a adesão à única fé na proclamação da palavra de Deus que representa a raiz da comunhão eclesialística» como afirma a *Dei Verbum*. Neste mesmo sentido, TEILHARD de Chardin afirma:

«[...] la foi en l’humanité ne semble pas pouvoir être satisfaite en dehors d’un Christ pleinement explicité»²⁰¹.

A beleza e a unidade do corpo de Deus Tri-Uno, «fundamentam-se na articulação trinitária em cuja acção de Cristo, no Espírito Santo, está presente como ponto culminante que nos revela o amor do Pai. A Trindade é una, «as pessoas divinas não se dividem entre Si – cada uma delas é Deus por inteiro»²⁰². A beleza da Trindade, corpo de Deus, está na distinção das pessoas divinas. Deus é um só, mas não solitário. Uma vida divina no dinamismo do amor, um amor que gera comunhão vital na acção. A Trindade é beleza na sua *harmonização* e na sua *amorização* no Espírito, identificada

²⁰¹ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, P. *Science et Christ*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, 254.

²⁰² Cf. *Catecismo da Igreja*, 253.

pelo atributo «um só Deus em três», tal é o mistério da Trindade - um Deus família, em comunicação:

«Se Deus criador quer a plena realização da criatura humana, e esta só se pode realizar na sociedade do amor, não pode deixar de haver relação entre a história eterna da comunhão trinitária e o processo histórico de construção da família humana»²⁰³.

Cristo *Mediator Dei*, o lugar privilegiado que incentiva o homem a contemplar melhor o seu Criador; com ele a Trindade torna-se contemplável.

Deus-Criador, como fonte do poder criador, Jesus Cristo como imagem de Deus e imagem do homem, o Espírito Santo como fonte de inspiração para a beleza e a unidade do corpo de Deus Tri-uno. A Trindade é um só Deus que se apresenta com a sua beleza esplendor, um Deus vivo no amor, capaz de dar sentido, força e esperança ao agir e à existência dos homens.

*« Si le désir de Dieu atteste l'unité première de tous les hommes, unité qui demeure comme vocation et comme tâche, seule la plénitude révélée du Mystère de Dieu la porte à sa réalisation »*²⁰⁴.

Na verdade, a alma cristã é um templo vivo da Santíssima Trindade onde por amor se torna dinâmica, isto é, o lugar produtivo onde a inteligência, a vontade e a sensibilidade deveriam cantar a glória do Eterno. A fé é a primeira a entrar neste concerto, revelando à alma a soberana grandeza de Deus presente nela.

3.14.2 A urgência de ‘bem suturar’ a ruptura

Quando nos referimos a ‘bem suturar’ a ruptura (ou o amputamento), estamos a falar da possibilidade de buscar o intermediário que tudo harmoniza; tal como noutros campos do saber também a teologia ‘sofre’. No campo da estética, esta também padeceu de uma certa forma de amputação, preterindo o gosto do belo. Aplicada esta problemática ao campo da fé, a grande ruptura e dissonância seria a negação de Deus por parte do homem. Este decide colocar-se no lugar daqueloutro e negar a própria condição de ser criatura, origem da dissonância, ou seja, o pecado original.

Na arte, por analogia, construiu-se um muro entre a arte sacra e a profana, que coloca face a face a razão e a religião: *«este humanismo preparó la primera gran*

²⁰³ BRUNO FORTE, *A Trindade como História*, São Paulo, Paulinas, 1987, 177.

²⁰⁴ V. FRANCO GOMES, *Le paradoxe du désir de Dieu: Étude sur le rapport de l'homme à Dieu, selon Henri de Lubac*, [ver nota introdutória].

separación, la Ilustración. La llegada da la “diosa razón” y su búsqueda de independencia da la religión, afectaría también al arte»²⁰⁵.

Para ultrapassar a ruptura, é preciso que a humildade humana busque o essencial (*quid*) que a humaniza. O mesmo acontece através da arte:

«[...] não sabemos porque o fazemos. Isso é a arte. A arte é um ganho perante o sagrado e a transcendência. – Preciso de encontrar um intermediário para responder à minha necessidade de Deus, à sua falta, ao seu silêncio. – Gostaria de ter algo que me faz falta. – [...] necessito de Deus e de sagrado. – O cristianismo apaixona-me porque encerra simbolicamente todas as necessidades humanas e recorre à herança cultural. – O fim da relação vertical, com Deus, deixa-nos numa situação insustentável. É por isso que acredito que é preciso devolver às pessoas a relação com o sagrado. – A verdade é que como seres humanos necessitamos de algo que nos supere. Safranski, por exemplo, diz que criámos uma sociedade horizontal, que massacrou toda uma relação vertical que também nos define»²⁰⁶.

No campo da arte a superação é possível, se tivermos a consciencia de que «la belleza no es una emanación del bien, sino la otra forma del bien: todo bien es belleza, que sólo en Dios tienen su nacimiento y su perfección».²⁰⁷

São João Paulo II, na encíclica *Fides et Ratio*, pedia que se aprofundassem as três dimensões: *beleza, verdade e bem*, porque dão acesso à Palavra de Deus. Ao longo da história aconteceram rupturas e tantos outros episódios provocadores, de indiferença entre os cristãos e na própria cristandade. São realidades hoje ultrapassadas e que não podem ser exaltadas. Resta-nos, como Igreja, a tarefa de bem *suturar* e exorcizar os restantes problemas ‘diabólicos’ [= *Diabo*: do latim *diabŏlus*, por sua vez do grego antigo *διάβολος*, “aquele que separa”] para que cheguemos à «*l’unité visible actuelle*» das igrejas para Igreja. As divisões da Igreja visível não chegaram a suprimir todos os elementos de unidade visível:

« Une unité visible de L’Eglise sur laquelle nous pouvons nous fonder, en l’épanouissant, pour chercher et découvrir une unité visible, dans la diversité enrichissante des traditions historiques et local »²⁰⁸.

De facto, ainda se pode falar da unidade do corpo de Jesus porque as Sagradas Escrituras, universalmente acolhidas pelos cristãos, são a forma capital da unidade da

²⁰⁵ M. COVADONGA G. BENEDÍ, «El arte y belleza como reflejo del Dios trinitario», *Estudios trinitarios*, 2-3 (2017), 466-468.

²⁰⁶ Ver Entrevista da ANGÉLICA LIDDELL, REVISTA DO EXPRESSO [Edição n.º 2343 de dezembro de 2017, 22-23].

²⁰⁷ M. COVADONGA G. BENEDÍ, «El arte y belleza como reflejo del Dios trinitario», 468.

²⁰⁸ MAX THURIAN, *L’unité visible des chrétiens et la tradition*, Paris, Editions de L’EPI, 1961, 7.

Igreja e para Igreja. Da mesma forma, também o facto de professar a mesma fé em Deus Trino e Uno. A unicidade de Deus em três pessoas, a unicidade do Corpo eclesial, apesar das amputações, manifesta-se numa única fé e num só baptismo.

A incorporação visível dos cristãos na Igreja, através do sacramento do baptismo, é uma forma fundamental de unidade visível da Igreja. Ainda a dimensão de oração comum do dia do Senhor (domingo), os Salmos, a profissão de fé, são expressões actuais da unidade visível da Igreja.

A urgência de ‘bem suturar a amputação’, deve ser, então, o grau de responsabilidade e do empenho de todos nós como Igreja, sobretudo no campo e nos discursos filosófico e teológico, também no discurso eclesiológico, mantendo presente o grande papel intermediário da estética e da arte.

4. Conclusão

Este estudo permitiu compreender, entre outros aspetos, que a arte e o sagrado se estreitam unanimemente: são realidades dialogáveis, intrinsecamente interligados.

Desde o princípio, a arte cristã foi entendida como realidade ou porta da beleza que conduz a uma estética teológica, entendida no âmbito do simbolismo cristão. No entanto, desde a renascença (perante a nova forma de encarar a ordem da arte e da estética), pintores, arquitectos e escultores tornaram-se, então, pouco a pouco, simpatizantes do sagrado ao exercer as suas actividades artísticas (obviamente, todos os artistas experimentam o sagrado ou o transcendente). Perante o paradoxo, está presente uma dialéctica na qual a arte representa o sagrado segundo formas pagãs. No nosso entender, é necessário que a arte, em particular a arte que sai da ortodoxia para doxologia, isto é, para a glória de Deus, respeite a ordem pré-estabelecida (em harmonia e regras) e criada por Deus. O homem, e em particular o artista, deve ultrapassar-se a si mesmo na busca do infinito.

É fundamental o papel da Igreja nessa busca, contribuindo para a arte, para a difusão da beleza e para a unidade. Daí a importância dos escritos dos vários Papas, nomeadamente dos três segundo cujas visões sobre o assunto foram apresentadas neste trabalho. No âmbito dos magistérios papais, optámos por salientar a visão de Bento XVI, que apela precisamente para a busca do infinito, como atrás mencionado, «é a abertura para o todo e para o infinito que faz com que o ser humano seja humano». O homem é homem porque se ultrapassa infinitamente a si mesmo, e por isso é tanto mais homem quanto menos fica fechado em si, limitado. Por seu lado, São João Paulo II, na

encíclica *Fides et Ratio*, pedia que se aprofundassem as três dimensões: «*beleza, verdade e bem*, porque dão acesso à Palavra de Deus».

O desejo de Deus atesta a unidade primária de todos os homens. Trata-se de uma unidade que permanece como vocação e só pode ser concretizada numa forma plena, na plenitude dos tempos. Somente o mistério de Deus, revelado na sua plenitude, promove e proporciona a sua realização. Isto quer dizer que Deus em Cristo nos chama à unidade e esta unidade só pode ter o seu sentido em Cristo. Ele é a revelação plena do amor do Pai, a sua beleza é saliente, como Verbo de Deus, no discurso de arte e da estética, na sua imanência.

Do ponto de vista do ecumenismo, cremos que importa recuperar o sentido estético propriamente dito, rever a contextualização da teologia ecuménica e reforçá-la, recuperando o significado teológico da arte e conceder-lhe sentido trinitário como expressão maior da beleza e da unidade.

Um discurso teológico e estético, dotado de uma linguagem atual, poderia fornecer o vínculo da unidade. Um discurso orientado para o querer fazer uma experiência cristã da beleza como uma experiência de fé, projetando para lá da realização (não utopia) com o objetivo de que todos sejam um.

Do nosso ponto de vista, precisamos de uma unidade ‘intermediária’, que realize a harmonia e conduza à grandeza da liturgia celeste que será vivenciada na sua totalidade na plenitude dos tempos.

Em termos práticos, entendemos que a Igreja precisa de recuperar a arte como meio de unidade através de iniciativas concretas capazes de atrair e envolver novos artesãos, poetas, músicos, arquitectos, pintores, etc. promovendo a sua obra e através do patrocínio e partilha das suas obras, encontrando, assim, lugares de união e de unidade, entre outros, com o belo e com a beleza da Criação. É fundamental que a Igreja retome a construção do seu legado no campo da arte, não apenas pelo contributo cultural, mas sobretudo pelo elo de ligação e comunicação com a sociedade, em particular no mundo ocidental cada vez mais afastado da verdadeira experiência espiritual.

Numa *visio mystique* temos de buscar a beleza do paraíso na unidade dos filhos, hoje em Cristo, beleza e Mestre da arte e arte do Pai Nosso.

A Igreja necessita da beleza e de continuar a procurar redescobrir o caminho da beleza como um dos itinerários, talvez o mais atraente e fascinante, para encontrar e amar a Deus.

A articulação do presente trabalho expõe uma visão ‘cristocêntrica’, não obstante, revela a possibilidade de abordar futuramente o campo da estética teológica no âmbito

do debate inter-religioso, através, por exemplo, da função sagrada da arte e das suas fontes inconscientes, ou seja, dos mais profundos mistérios do homem e do mundo. A arte, é essencialmente forma; para que uma arte seja considerada sagrada importa que os seus sujeitos derivem de uma linguagem espiritual sendo que, na nossa opinião, a sua linguagem formal deverá testemunhar a mesma fonte.

Bibliografia

I. Fontes

Bíblia Sagrada (Franciscanos capuchinhos), Lisboa/Fátima, Difusão Bíblica, 2010

Bíblia: Os Quatros Evangelhos e os Salmos (CEP), Lisboa, FSNEC, 2019.

Discurso do Papa Bento XVI por ocasião do encontro com os artistas na Capela Sistina (Sábado, 21 de novembro de 2009)

FRANCISCO, PP., *Carta Encíclica Laudato Si* (sobre o cuidado da casa comum), Paulinas Editora, Pior Velho, 2015.

_____, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, Paulinas, SP (Brasil), 2013.

JOÃO PAULO PP. II, *Carta aos artistas*, (Vaticano, 4 de abril de 1999)

Mensagem do Papa Paulo VI na Conclusão do Concílio Vaticano II: Aos Artistas (8 de dezembro de 1965)

NESTLÉ-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 28th Revised Edition, Barbara Aland and Others (Eds), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2018.

II. Instrumentos de trabalho

ABBAGNANO, N., in «Dicionário de filosofia», São Paulo, Martins Fontes, 2007.

BALZ, H., in SCHNEIDER, G., «Diccionario exegético del Nuevo Testamento», Salamanca, Sigueme, 1996.

DICIONÁRIO de teologia moral [Bem-estar], São Paulo, Paulus, 1997.

DICCTIONNAIRE de spiritualité, Paris, Beauchesne, 1937.

EICHER, P., in «Nouveau dictionnaire de théologie», Paris, CERF, 1996.

GARCÍA SANTOS, A. Á., in «Diccionario del griego bíblico: setenta y Nuevo Testamento», España, Verbo Divino, 2016.

HOFFMANN, P., in HIEKE, T., BAUER, U., «Synoptic Concordance», Berlim/ New York, Walter de Gruyter, 2000.

JENNI, E., in WESTERMANN, C., «diccionario teológico Manuel del Antiguo Testamento», Madrid, Cristiandad, 1985.

LOSSKY, N., Arte no movimento ecuménico, in *Dicionário do Movimento Ecuménico*, tradução de Jaime Clasen [Petrópolis] RJ, Vozes, 2005.

VOCABULÁRIO de teologia bíblica, Petrópolis, Vozes, 1984

III. Estudos

ADORNO, T.W., *Teoria estética*, Portugal, 70 Arte & comunicação, 2018.

AGOSTINHO DE HIPONA, As confissões, X, 27, 38/XI, I.

ALÇADA CARDOSO, I. M., *Encarnação e imagem*, Portugal, Paulus, 2015.

AGUIAR DE CASTRO, J. A., *Introdução à estética e teologia*, Porto, UCEP, 2018.

ALETTI, J.N., *Lettera ai Clossesi*, Bologna, EDB, 2011.

ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, Cerf, 2001.

ÁLVAREZ, J., *Arquelogia Cristiana*, Madrid, BAC, 1998.

BARRAL I ALTET, X., *História da arte*, Lisboa, Arte e comunicação, 2011.

BARLET, L., GUILLERMAIN, C., *Le beau Christ de Luc*, Paris, Cerf, 2006.

BARTH, K., *Church Dogmatics: The Doctrine of Creation*, Edinburgh, T&T, Clark, 1958.

BAYER, R., *História da estética*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.

BAZIN, G., *Classique, Baroque et Rococo*, Paris, Larousse, 1965.

BENTO XVI, *A alegria da fé*, Águeda, Paulus, 2012.

_____, Carta Encíclica *Deus Caritas Est*, 2006.

_____, *As catedrais, da arquitectura românica à gótica, o “background” teológico*, Audiência geral, Quarta-feira, 18 de Novembro de 2009.

BERTHOUD, E., *2000 Ans D’art Chrétien*, France, 1997.

BURCKHARDT, T., *Principes et méthodes de l’art sacré*, Paris, Dervy, 1995.

KANDINSKY, W., *Do espiritual na arte*, Portugal, D. Quixote, 10.^a ed. 20015.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2.500 [= Verdade, beleza e arte sacra].

CHARLES DE FOUCAULD, *Textos espirituais*, Lisboa, Aster, 1965.

_____, *De la science à la foi*, France, Mame, 1964.

Círculo de discípulos do Papa Bento XVI, *Criação e evolução: Uma jornada com o Papa Bento XVI em Castel Gandolfo*, U.C.E, Lisboa, 2007.

- CONCILE DU VATICAN I, Session 3, ch. I et can. 3 et 4, *infra*, 49-50, – D.B. 1782,1801, 1803, 1804.
- COUTO, A., *O livro do Génesis*, Portugal, Letras e Coisas, 2013.
- COVADONGA, M., *El arte y belleza como reflejo del Dios trinitario*, in BENEDÍ, G., *Estudios trinitarios*, 2-3 (2017), 466-468.
- CRESPO, N., *Wittgenstein e a estética*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011,185-187.
- DANNEELS, G., *Figures bibliques : Icônes d'humanité*, France, Cerf, 2001.
- DUARTE, A.F., *Léxico de espiritualidade*, Portugal, Edição Carmelo, 2015.
- DUBY, G., *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993.
- DUQUE, J., *Homo credens, para uma teologia da fé*, Lisboa, UCE, 2004.
- ECO, U., *História da beleza*, Lisboa, Difel, 2004.
- _____, *Arte e beleza na estética medieval*, Lisboa, Editorial Presença, 1989.
- EDGAR DE BRUYNE, *A estética da Idade Média*, Porto, Caminhos Romanos, 2016.
- “Encuentros Nacionales de Iconografía”, Teología y catequesis CXLI (2018).
- ENTRALGO, P. L., *O que é o homem*, Lisboa, Notícia, 2002.
- EPISCOPADO FRANCÊS, *O mistério da fé*, Braga, A.O., 1979.
- Existe um Criador que se importa com você?* [Wath Tower Bible and tract society of Pennsy lvania], New York, USA, 2001.
- FORTE, B., *A Trindade como história*, São Paulo, Paulinas, 1987.
- GOMES, F., *Le paradoxe du désir de Dieu*, Paris, Cerf, 2005.
- GHIDOTTI, d., *Icone per pregare*, Milano, Ancora, 2003.
- GRASSI, E., *A arte e mito*, Lisboa, LBL, (?).
- GUARDINI, R., *O espírito da Liturgia*, Fátima, SNL, 2017.
- _____, *Mundo y persona*, Madrid, Los libros del monograma, 1963.
- _____, *Sinais sagrados*, Fátima, SNL, 2017.
- GUELLUY, R., *La Création*, Belgium, Desclée, 1962.
- Guide Pratique de réflexion théologique, Université Catholique de Lyon, PROFAC, 1993.

- GUIMARÃES, F., *O homem, o sagrado e a arte*, Porto, Universidade Católica Editora Porto, 20017.
- HAIGHT, R., *Jesús, símbolo de Dios*, Madrid, Ed. Trotta, 2007.
- HEIDEGGER, M., *A origem da obra de arte*, Portugal, (ed. 70) BFC, 2017.
- HEINEMANN, F. *A filosofia no século XX*, Lisboa, FCG, 2010.
- HÉRITIER, D., POUGET-GRENIER, M., *Les voies de la beauté: Approches esthétiques et théologiques*, Paris, Cerf, 2019.
- JACQUES, MARTAIN, R., *Liturgia e contemplação*, São Paulo, Flamboyant, 1962.
- JEAN-MARIE VERNIER, na sua obra intitulada «*Théologie et Métaphisique de la création* », Paris, PIERRE TÉQUI, 1995.
- JANSON, H.W., *História da arte*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- JOÃO PAULO II, Fé e Razão, in *Carta encíclica Fides et Ratio*, Braga, SNAO, 1998.
- _____, *O esplendor da Verdade*, Lisboa, SGE - Rei dos livros, 1993.
- JUAN PABLO II, in *Mensaje a los miembros de la academia pontificia de ciencias*, 1996.
- KARL-HEINZ OHLIG, *Christologie II., du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Paris, Cerf, 1996.
- KASPER, W., *Jesus, ele Cristo*, Salamanca, Verdad e imagen, 1992.
- LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero: El misterio de la Trinidad*, España, Secretariado Trinitario, 2015.
- LATOURELLE, R., *Teologia delle rivelazione: mistero dell'epifania di Dio*, Paris, CEA, 1996.
- LEBEAU, P., *Aux origines de l'art chrétien*, France, Saint- Paul, 1988.
- LIGHTMAN, A., *Luz antiga: uma introdução à cosmologia*, Asa, Porto, 1996.
- LUTHERS WERK, Kritische Gesamtausgabe, Weimar, [1883§], (Prédication Jn 3,22s, 1539) “*apud*” JÉRÔNIME, *Le regard et La Parole: Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- MARTO, A., RAVASI, G., IVAN RUPNIK, M.I., *O Evangelho da beleza*, Prior Velho, Paulinas, 2012.
- MÂLE, É., *L'ar treligieux de la fin du Moyen Age em France*, Paris, LAC, 1931.

- MARIE-CÉLINE LAURENT, *Valeur chrétienne de l'art*, Paris, LAF, 1958.
- MENOZZI, D., *La Chiesa e Le immagini*, Milano, San Paolo, 1995.
- MONDIN, B., *As teologias do nosso tempo*, São Paulo, Paulistas, 1977.
- _____, *Antropologia teológica*, São Paulo (Brasil), Paulinas, 1984.
- _____, *As novas ecclesiologias: Uma imagem actual da Igreja*, São Paulo, Paulinas, 1984.
- MONTES, A.G., *Arte y fe*, Salamanca, PUPS, 1995.
- MORUJÃO, M., *Ser cristão à luz do Vaticano II*, Braga, A.O, 1998.
- MOLTMANN, J., *Ciência e sabedoria: um diálogo entre a ciência natural e teologia*, São Paulo, SP, Loyola, 2007.
- MYSTERIUM SALUTIS* [6. Dogmatique de l'histoire du salut], in «La création, source permanente du salut».
- NICOLAS, J.H., *Synthèse dogmatique : complément de l'univers à la Trinité*, Paris (Suisse), UFS-BP, 1993.
- ORFEU, B., *Do big bang ao homem*, in Helena Couto, U.P.E, Porto, 2015.
- OTÁVIO, A.F., *A beleza como a experiência de Deus*, São Paulo, Paulus, 2010.
- OTERO, J.C., *Belleza y vida de fe*, Madrid, San Pablo, 2009.
- OTTO, S., “La Iglesia como sacramento de la salvación”, in *MS IV/1*, 321.
- PERNIOLA, M., *A estética do século XX*, Lisboa, Editorial Estampa, 1998.
- PETER ET LINDA MURRAY, *L'art de la renaissance*, Paris, Larousse, 1964.
- PHILIPON, M.M., *Os Sacramentos na vida cristã*, Rio de Janeiro, Agir, 1959.
- PIERRE DU COLOMBIER, *História da arte: da pré-história aos nossos dias*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1958.
- PLAZAOLA, J., *Historia y sentido del arte Cristiano*, Madrid, BAC, 1996.
- _____, *Historia del arte Cristiano*, Madrid, BAC, 1999.
- _____, *Razón y sentido del arte Cristiano* [cuadernos de teología Deusto, n.º 18], Universidad de Deusto, 2012.
- PONTIFICIO CONSEJA DE LA CULTURA, in «Via pulchritudinis: Camino de evangelización y de diálogo», Madrid, BAC, 2008.

- PUJOS, N., *La «Kénose» du Père chez H.U. Von Balthasar, genèse et limites*, Paris, Cerf, 2013.
- RATZINGER, J., *Introdução ao espírito da Liturgia*, Prior Velho, Paulinas, 2012.
- _____, Entrevista à Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.09.2000.
- RUIZ DELA PEÑA, J.L., *Teología de la creación*, España, Sal Terrae, 1986.
- SAINT-SERNIN, B., *White head: Un univers en essai*, Paris, J. VRIN, 2000.
- SANTO IRENEO DE LYON, Adv. Haer. [3,30, 2. e 4, 20,7].
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Science et Christ*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- THURIAN, M., *L'unité visible des chrétiens et la tradition*, Paris, Editions de L'EPI, 1961.
- TOLSTÓI, L., *O que é a arte?* Portugal, Gradiva, 2013.
- VEUILLOT, L., *A vida de Jesus*, São Paulo, Jornal dos livros, ano (?).
- VON BALTHASAR, H.U., *La théologique*, II. [Vérité de Dieu], Bruxelles, Culture et vérité, 1995.
- _____, *Gloria: una estética teológica* [6. Antiguo Testamento], Madrid, Encuentro Ediciones, 1988.
- _____, *Gloria*, Vol 1, Madrid, Encuentro, 1985.
- _____, *Mistério Pascal*, in *Mysterium Salutis*, Vol. 6, Petrópolis, Vozes, 1974.
- _____, *La gloire et la croix*, [Tome IV, 3.], Paris, Aubier Montaigne, 1983.
- WÉNIN, A., *L'homme biblique : anthropologie et éthique dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 1995.
- VON RAD, G. *Teologia dell' Antico testamento: Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia, P.E, 1972.