

SACROSANCTUM CONCILIIUM E A RITUALIDADE LITÚRGICA NA CULTURA DO NOSSO TEMPO

*Sacrosanctum Concilium and the liturgical
rituality in the culture of our time*

Ângelo Cardita*

RESUMO

Neste artigo, apresentamos quatro posições que se desenvolveram frente ao Concílio e à reforma da liturgia ao longo dos últimos cinquenta anos, mostrando, ao mesmo tempo, o tipo de ritualidade ligado a essas posições. A partir desta espécie de carta topográfica, regressamos ao texto de *Sacrosanctum Concilium* e à sua concepção de ritualidade litúrgica para, finalmente, encarar a questão hermenêutica: como discernir os dinamismos da ritualidade litúrgica, hoje? Como interpretar, acolher e fazer progredir a constituição conciliar sobre a liturgia tendo em conta a situação atual da ritualidade litúrgica?

Palavras-chave: *Sacrosanctum Concilium*. Vaticano II. Reforma litúrgica. Liturgia. Rito.

ABSTRACT

In this article, we present four positions developed before the Council Vatican II and the reform of the liturgy during the last fifty years, showing, at the same time, the type of rituality linked to these positions. From this kind of topographical map, we return to *Sacrosanctum Concilium* and to its liturgical design to finally face the hermeneutical question: how to discern the dynamics of liturgical rituality today? How to interpret, accept and advance the conciliar constitution on the liturgy taking into account the current situation of liturgical rituality?

Keywords: *Sacrosanctum Concilium*. Vatican II. Liturgical Reform. Liturgy. Ritual.

* Professeur Faculté de théologie et de sciences religieuses Université Laval Pavillon Félix-Antoine-Savard, bureau 834 2325, rue des Bibliothèques Québec QC G1V 0A6 Téléphone: (418) 656-2131, poste 11903 Télécopieur: (418) 656-3273. <angelo.cardita.1@ulaval.ca>.

Teocomunicação	Porto Alegre	v. 44	n. 1	p. 28-54	jan.-abr. 2014
----------------	--------------	-------	------	----------	----------------



Introdução

O título do presente estudo impõe à nossa atenção dois aspetos: como se apresenta a ritualidade litúrgica na cultura do nosso tempo? E que concepção de ritualidade litúrgica se encontra na constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium*? Naturalmente, o nosso objetivo é saber como a concepção da ritualidade litúrgica em SC entra (ou pode entrar) em relação com a ritualidade litúrgica de hoje.

Um perigo a evitar neste tipo de sondagem é o nivelamento interpretativo. Se SC representa um consenso sobre a necessidade de reformar a liturgia, já a forma concreta de compreender, receber e aplicar a reforma da liturgia variou consideravelmente, em todos os níveis, ao longo dos últimos 50 anos. Do mesmo modo, a ritualidade litúrgica, hoje, não é uma realidade homogênea e, se é possível apontar para certas tendências aglutinadoras, é preciso recordar que, entre as margens e o centro, existe um fluxo de realidades mistas e confusas.

Para dar referentes concretos à concepção de ritualidade presente na SC, importa começar pelas várias posições que se desenvolveram frente ao Concílio e à reforma da liturgia, mostrando, ao mesmo tempo, o tipo de ritualidade a que essas posições estão ligadas. A partir desta espécie de carta topográfica, poderemos regressar ao texto de SC e à sua concepção de ritualidade litúrgica para, finalmente, encarar a questão hermenêutica: como discernir os dinamismos da ritualidade litúrgica, hoje, à luz de SC? Como interpretar, acolher e fazer progredir a constituição conciliar sobre a liturgia tendo em conta a situação atual da ritualidade litúrgica?

1 Quatro posições frente ao Concílio – quatro tendências na ritualidade litúrgica

Se a *recusa* do Concílio não deixa margem para dúvidas quanto à pertença eclesial – recusar um Concílio é romper com a comunhão eclesial –,¹ já no que respeita à aceitação do Concílio, podemos encontrar, na verdade, várias posições: a aceitação *moderada* de quantos se reconhecem e vivem como Igreja (pós-)conciliar, a aceitação *avançada* de todos os que trabalham em prol do avanço da recepção conciliar e a mera aceitação *formal* daqueles que, interpre-

¹ Y. Congar, *La crise dans l'Église et Mgr Lefebvre*, Cerf, Paris 1976.

tando o Concílio prevalentemente em chave dogmática e doutrinal, não se deixam provocar verdadeiramente pela opção *pastoral* do Concílio.² A forma de entender e de celebrar a liturgia varia consideravelmente em cada uma destas posições, num fluxo³ que confirma a íntima relação existente entre a reforma da liturgia e a reforma da Igreja.

a) *Aceitação do Concílio: posição moderada*

A posição preponderante frente ao Concílio pode ser descrita como uma aceitação moderada do Concílio, dos seus ensinamentos e das suas consequências práticas. Esta posição caracteriza largamente a Igreja católica desde os anos 60 do século passado até aos nossos dias e é a partir dela que podemos discernir as guinadas que radicalizam ou que pretendem domesticar a viragem conciliar. Para a grande maioria dos católicos, assim como para a generalidade das instituições eclesiásticas, o Concílio é, hoje, parte das vivências comuns. As mudanças que ocorreram ao longo dos últimos cinquenta anos foram acolhidas e permitem aos crentes viver e exprimir a fé, pessoal e institucionalmente.

² Batista Libânio refere, por seu turno, “quatro figuras de realização do Vaticano II” cuja origem se encontra no “entrecruzar-se de três recepções”: de Trento, do Vaticano I e do Vaticano II, a qual “entremeia-se com as anteriores num duplo movimento conflituoso de inovação e resistência”. A primeira figura baseia-se na *leitura literal* dos textos conciliares, “vestindo a rigidez tridentina com alguns traços originais do espírito do Vaticano II”; a segunda é a figura da nostalgia do passado que tenta restabelecer a “identidade tridentina” a todo o custo; a terceira figura procura “as inovações, o espírito original, os elementos novos para caminhar para decisões e concretizações além da letra”; e a quarta figura pretende levar o Concílio até à derradeira consequência de uma “implosão da forma histórica atual do Cristianismo”. J. B. Libânio, “Concílio Vaticano II: tarefas pendentes para a Igreja do Brasil hoje”: <http://www.jbllibanio.com.br/modules/mastop_publish/?tac=100> (acesso: 31 dez. 2013).

³ “Quand on est chargé de diriger effectivement une paroisse – je ne parle pas d’écrire comment il faudrait le faire ni d’imposer aux autres la manière de la faire –, on est confronté à au moins quatre courants fondamentaux. Il y a les gens qui veulent un régime permanent de changement et, pour ceux-là, la plus frêle structure des rubriques du *Novus Ordo* est considérée comme limitant de façon intolérable l’instauration de *célébrations significantes*. Ensuite, il y a ceux qui veulent retrouver l’ancien rite; pour ceux-là, même une célébration impeccable du *Novus Ordo* en latin ne remplacera jamais vraiment la *Messe authentique*. Et puis il y a un groupe important de gens qui continuent à aller à la messe et pour qui le plus important semble être la *communauté, l’assemblée fraternelle*. Enfin, il y a ceux qui veulent une liturgie qui comporte au moins des éléments d’adoration et qui ne change pas tout le temps”. J. Robinson, *La liturgie au risque de la modernité*, Tempora, Perpignan 2008, 294-295.

É importante sublinhar como, em nível geracional, o grupo daqueles que aceitam o horizonte eclesial conciliar é constituído por duas camadas: a dos que viveram *antes e depois* do Concílio, hoje já bastante envelhecidos e em desaparecimento, e a dos mais jovens que conheceram apenas a Igreja pós-conciliar. Este é um aspeto muito importante, também em nível hermenêutico: o primeiro grupo recebeu o Concílio à luz da experiência eclesial precedente, ou seja, à luz de uma pertença religiosa marcada pelo desejo de renovação e de diálogo, promovido nas bases por vários movimentos (litúrgico, bíblico, missionário, Ação Católica, etc.), num quadro institucional e dogmático ainda muito marcado pela reação semimoderna. O segundo grupo, cada vez mais preponderante, é imediatamente introduzido na Igreja pós-conciliar que é a única que conhece enquanto “forma de vida” atual. A recepção do Concílio afasta-se, portanto, da relação com os textos e os documentos conciliares, para se jogar cada vez mais ao nível das formas de vida eclesiais pós-conciliares.

Se a aceitação moderada do Concílio tem o mérito de colocar em evidência o grau de assimilação das propostas conciliares, tal como elas se foram concretizando, corre também o perigo de perder uma certa reserva crítica em relação às vivências subjetivas e aos quadros normativos nos quais elas se dão, reserva crítica inerente às próprias ideias-chave do Concílio: reforma, *aggiornamento*, *ressourcement*. Tudo se passa como se entre a vida de fé e as suas dimensões institucionais não houvesse qualquer diferença e, portanto, como se salvar a instituição fosse já garantir a presença da fé cristã no mundo. Nesse sentido, o Concílio é vivido como um evento do passado, com pouca ou quase nenhuma incidência sobre a Igreja de hoje, face à secularização, ao pluralismo e à globalização.

Se a liturgia constitui a dimensão da vida eclesial em que as mudanças foram mais evidentes, na posição da aceitação moderada do Concílio, precisamente devido à falta de distância crítica em relação às formas de vida nas quais de fato se concretiza a fé cristã hoje, não se discernem bem as ambiguidades da liturgia e da pastoral litúrgica pós-conciliares. Assim, por exemplo, a *participação* litúrgica (SC 14), apesar de inspirar a pastoral litúrgica pós-conciliar, continua a ser realizada só de forma parcial e desequilibrada e, por vezes, ainda meramente representativa. As intervenções da assembleia, muito concretamente através do canto, não irrompem do coração da celebração, mas continuam a aparecer nas franjas, nos momentos de pausa ou de passagem, de pouca importância

para a globalidade da celebração, provocando até desequilíbrios significativos.⁴ Por outro lado, a participação é ainda monopólio de pequenos grupos de cantores e “animadores” que não conseguem fazer da ação litúrgica uma verdadeira ocasião de participação ativa *de todos*, mas continuam a reduzir os membros das assembleias litúrgicas a espetadores aos quais se dá, apenas esporádica e timidamente, a possibilidade de intervir.

Outro exemplo: à *redescoberta da iniciação cristã* (SC 64-66)⁵ não corresponde um reenquadramento do sacramento da penitência, que continua a interromper o caminho iniciático, nem a devida valorização do crisma, que continua a ser remetido para as margens do processo iniciático na sequência do avanço da idade da “primeira comunhão”. Esta mesma concepção ritualmente empobrecida da eucaristia entrava o acesso à mesma (eucaristia) como o ponto culminante do percurso iniciado com o batismo e confirmado pelo crisma, em ordem, precisamente, à comunhão eucarística e eclesial.

Um terceiro exemplo é o *espaço litúrgico*,⁶ que, apesar de algumas tentativas mais ousadas, continua a reproduzir um modelo que vive da oposição espacial dos ministros (que fazem alguma coisa) e dos restantes membros leigos da assembleia (que assistem). É significativo que, mesmo em edifícios de planta circular,⁷ a disposição interna do espaço celebrativo reproduza essa oposição que corresponde mais à eclesiologia piramidal pré-conciliar do que à eclesiologia de comunhão pós-conciliar.

⁴ Â. Cardita, “Boletín de musicología litúrgica”, *Phase* 256 (2003) 351-372. E ainda: J. Fonseca, *Música ritual de exéquias. Uma proposta de inculturação*, O lutador – Apostolado Litúrgico, Belo Horizonte 2010.

⁵ P. Caspani, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, Glossa, Milano 1999.

⁶ R. S. Vosko, *God's House Is Our House. Re-imagining the Environment for Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, MN, 2006.

⁷ Um exemplo notável é a Catedral de Brasília, do arquiteto Oscar Niemeyer (1907-2012), construída entre 1959 e 1970. Edifício de planta circular, que ganha um movimento ascensional pela surpreendente forma como os pilares de corte parabólico convergem numa configuração hiperboloide, criando tensão e abertura, mantém no entanto a estrutura clássica do espaço litúrgico, com a assembleia disposta em plateia e o altar no presbitério, ao fundo. Obras de grande valor arquitetónico como a Catedral de Brasília, mostram claramente que a forma comum de organizar o espaço litúrgico entra em contradição não só com o ideal da participação ativa mas também com o dinamismo arquitetural e estético do espaço.

Outro exemplo é o dos *ministérios litúrgicos*,⁸ devolvidos aos leigos por Paulo VI,⁹ abrindo a possibilidade até da criação de novos ministérios, mas que ainda não encontraram lugar, para além do seu exercício ocasional, no seio das comunidades cristãs. Na verdade, os ministérios litúrgicos estão ainda hipotecados pela práxis e pela ideologia clerical pré-conciliar dos “meninos de coro”.

O mesmo se diga sobre a *presidência episcopal da liturgia* (SC 41, LG 26).¹⁰ Os bispos, salvo raras exceções, ainda não assumiram o seu papel de presidentes litúrgicos das suas dioceses, exercendo essa missão apenas esporadicamente ou por ocasiões consideradas mais solenes, por vezes com recaídas principescas.

O elenco dos exemplos poderia continuar. O importante é sublinhar como todas essas *ambiguidades* se devem ao fato de a aplicação da reforma litúrgica não ter sido levada com coerência até às suas últimas consequências a partir dos princípios fundamentais presentes na SC e na globalidade dos textos conciliares. Uma espécie de *inércia* histórica pode ajudar a compreender este fenómeno, mas, precisamente, o discernimento histórico faz parte da reforma da liturgia e deveria caracterizar também a sua recepção e aplicação.

b) *Aceitação do Concílio: posição avançada*

Uma segunda posição de aceitação do Concílio pode ser descrita como avançada. Nesse caso, a recepção é vista como um processo dinâmico, sempre a retomar e a aprofundar. O Concílio é entendido como o ponto de partida de um processo renovador potencialmente infinito. Algumas afirmações do Concílio abrem para esta possibilidade,¹¹ mas é sobretudo (embora não exclusivamente) no âmbito teológico que a

⁸ A. J. Almeida, *Os ministérios não ordenados na América Latina*, Loyola, São Paulo 1989.

⁹ “Ministeria christifidelibus laicis committi possunt, ita ut candidatis ad sacramentum Ordinis reservata non habeantur”. Paulus VI, “Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae *Ministeria Quaedam*”, AAS 64 (1972) 529-534, aqui 531.

¹⁰ Gh. Pinckers, *Quand l'évêque préside la liturgie*, Office National de Liturgie, Montréal 1999.

¹¹ “Toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação. Esta é, sem dúvida, a razão do movimento para a unidade. A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene. *Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma.* Assim, se em vista das circunstâncias das coisas e dos tempos houve deficiências, quer na moral, quer na disciplina eclesíástica, quer também no modo de enunciar a doutrina – modo que deve cuidadosamente distinguir-se do próprio depósito da fê – tudo seja reta e devidamente restaurado no momento oportuno. [...]” (UR 6; sublinho). “Tudo o que, tirado dos tesouros da doutrina da Igreja, é proposto por

interpretação se põe ao serviço do avanço *da* recepção e, por vezes, do avanço *em relação à* recepção. Dois exemplos, que abrem já para o campo litúrgico, podem servir para o ilustrar.

Sabemos como o diálogo com a cultura foi uma das preocupações do Concílio, não só a cultura ilustrada da modernidade e da ciência, mas também a cultura na sua aceção antropológico-cultural de marca de humanidade. No debate dos vários temas e documentos conciliares, a questão da cultura aparece de forma mais ou menos explícita, até receber a formulação final que aparece na constituição *Gaudium et Spes*.¹² O Concílio, no entanto, não fala ainda de “*inculturação*”, neologismo teológico que só posteriormente entrará nos textos do magistério.¹³ Mas o Concílio é o acontecimento hermenêutico que permite canalizar as

este sagrado Concílio, pretende ajudar todos os homens do nosso tempo, quer acreditem em Deus, quer não O conheçam explicitamente, a que, conhecendo mais claramente a sua vocação integral, tornem o mundo mais conforme à sublime dignidade do homem, aspirem a uma fraternidade universal mais profundamente fundada e, impelidos pelo amor, correspondam com um esforço generoso e comum às urgentes exigências da nossa era. Certamente, perante a imensa diversidade de situações e de formas de cultura existentes no mundo, esta proposição de doutrina reveste intencionalmente, em muitos pontos, apenas um caráter genérico; mais ainda: embora formule uma doutrina aceite na Igreja, *todavia, como se trata frequentemente de realidades sujeitas a constante transformação, deve ainda ser continuada e ampliada*. Confiamos, porém, que muito do que enunciámos apoiados na palavra de Deus e no espírito do Evangelho, poderá proporcionar a todos uma ajuda válida, sobretudo depois de os cristãos terem levado a cabo, sob a direção dos pastores, a adaptação a cada povo e mentalidade” (GS 91; sublinho).

¹² “Múltiplos laços existem entre a mensagem da salvação e a cultura humana. Deus, com efeito, revelando-se ao seu povo até à plena manifestação de Si mesmo no Filho encarnado, falou segundo a cultura própria de cada época. Do mesmo modo, a Igreja, vivendo no decurso dos tempos em diversos condicionalismos, empregou os recursos das diversas culturas para fazer chegar a todas as gentes a mensagem de Cristo, para a explicar, investigar e penetrar mais profundamente e para lhe dar melhor expressão na celebração da Liturgia e na vida da multiforme comunidade dos fiéis. Mas, por outro lado, tendo sido enviada aos homens de todos os tempos e lugares, a Igreja não está exclusiva e indissoluvelmente ligada a nenhuma raça ou nação, a nenhum género de vida particular, a nenhuma tradição, antiga ou moderna. Aderindo à própria tradição e, ao mesmo tempo, consciente da sua missão universal, é capaz de entrar em comunicação com as diversas formas de cultura, com o que se enriquecem tanto a própria Igreja como essas várias culturas. O Evangelho de Cristo renova continuamente a vida e cultura do homem decaído, e combate e elimina os erros e males nascidos da permanente sedução e ameaça do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes dos povos. Fecunda como que por dentro, com os tesouros do alto, as qualidades de espírito e os dotes de todos os povos e tempos; fortifica-os, aperfeiçoa-os e restaura-os em Cristo. Deste modo, a Igreja, só com realizar a própria missão, já com isso mesmo estimula e ajuda a civilização, e com a sua atividade, incluindo a litúrgica, educa a interior liberdade do homem” (GS 58).

¹³ A. Peelman, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Lumen Vitae – Novalis, Bruxelles – Ottawa 2007.

experiências pré-conciliares de adaptação, tradução, reformulação e criatividade em confronto com as diferentes culturas e grupos humanos que emergiram sobretudo no âmbito missionário de florescimento das Igrejas jovens, dando-lhes *continuidade* no sentido – teórico (teológico) e prático (pastoral) – da inculturação, como modelos aplicáveis por *todas* as Igrejas. Na sequência desta extensão, a posição avançada de aceitação do Concílio pode encontrar-se em todo o tipo de iniciativa, oficial¹⁴ ou simplesmente de base,¹⁵ que visa à inculturação do Evangelho e, portanto, ao progresso do diálogo da fé com a cultura atual.

O discurso sobre a inculturação parece ter sido recebido pelo magistério e pelas autoridades eclesiásticas centrais, mas não sem ter sido antes domesticado e, portanto, enfranquecido no seu potencial transformador. O caso da liturgia é bastante claro: a IV instrução para a aplicação da reforma litúrgica, *Varietates Legitimae*,¹⁶ versa precisamente sobre a inculturação da liturgia, sendo um claro exemplo da apropriação desse neologismo teológico por parte do magistério. Contudo, antecipando sinais de retrocesso, a instrução limita o âmbito e o significado da inculturação da liturgia, a qual passa a aplicar-se somente nos “países de tradição não cristã” (VL 6-7), sem atingir a “unidade substancial” do rito romano (VL 36). A instrução limita claramente o sentido e os efeitos do texto conciliar, que progride desde o princípio de flexibilidade (SC 37), conjugado com o princípio da “unidade substancial” do rito romano (SC 38), até às adaptações “mais profundas” (SC 40). A instrução manipula o texto conciliar de forma a submeter a possibilidade de adaptações mais profundas (SC 40) à unidade substancial do rito romano (SC 38), esquecendo que o Concílio não descartava a possibilidade do surgimento e desenvolvimento de novos ritos completamente autônomos.¹⁷

¹⁴ No campo da liturgia, é famoso o caso do missal zairese: É. F. Kabongo, *Le rite zairois. Son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique*, Peter Lang, Bruxelles – Oxford 2008.

¹⁵ A dificuldade em fazer passar este tipo de iniciativa do âmbito privado ao seu reconhecimento eclesial e jurídico mostra a dificuldade em receber a eclesiologia eucarística e local do Vaticano II.

¹⁶ Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, “De Liturgia Romana et Inculturatione. Instructio Quarta ‘ad executionem constitutionis Concilii Vaticani Secundi de Sacra Liturgia recte ordinandam’ (ad Const. Art. 37-40) *Varietates Legitimae*”, AAS 87 (1995) 288-314 [= *Notitiae* 30 (1994) 80-115].

¹⁷ A-G. Martimort, “Adaptation liturgique”, *Ephemerides Liturgicae* 79 (1965), 3-16, 7.

Se a questão da inculturação nos dá um exemplo de avanço (e, ao mesmo tempo, de retrocesso por parte das autoridades eclesiásticas) da recepção, o problema do gênero e, muito concretamente, do papel, lugar e missão das mulheres na vida da Igreja oferece-nos um exemplo de avanço em relação à recepção (que está longe de ser acolhido pelas autoridades eclesiásticas). O Concílio é francamente pobre a respeito dessa questão, mas o dinamismo de renovação e de aprofundamente eclesiológico a que a recepção deu lugar fez emergir a questão das mulheres e, com ela, entre outras, a questão do acesso das mulheres aos ministérios ordenados.¹⁸ Enquanto o papa João Paulo II fechava as portas ao debate,¹⁹ a vida concreta de muitas mulheres passava – e passa – pela sua dedicação à fé e à Igreja, sem excluir a possibilidade de uma vocação ao diaconado e ao presbiterado.²⁰ Paralelamente, mulheres e homens crentes, protagonizam nas periferias um novo Movimento Litúrgico, feminista e ecumênico, na busca de formas e textos litúrgicos inclusivos e libertadores.²¹

Uma terceira variante da recepção avançada consiste na *superação do Concílio em nome do próprio “espírito” conciliar*. Essa posição radicaliza ao máximo a posição de aceitação avançada, pedindo, por exemplo, um III Concílio do Vaticano que dê expressão institucional às aberturas inerentes ao espírito do Vaticano II, mas ainda relativamente ausentes da sua letra.²²

¹⁸ M. Perroni – A. Melloni – S. Noceti (ed.), “*Tantum aurora est*”. *Donne e Concilio Vaticano II*, Lit, Münster 2012. A obra concentra-se, numa primeira parte, nas 23 observadoras do Concílio, para prosseguir com uma investigação sobre o significado do Concílio para as mulheres.

¹⁹ Ioannes Paulus II, “Epistola Apostolica *Ordinatio sacerdotalis*”, AAS 86 (1994) 545-548.

²⁰ P. Jacob, *Appelées aux ministères ordonnés*, Novalis, Ottawa 2007.

²¹ H. M. Elkins, *Worshipping Women: Re-forming God’s People for Praise*. Abingdon Press, Nashville 1994. W. H. Roberts, *Celebrating Her: Feminist Ritualizing Comes of Age*, Pilgrim Press, Cleveland 1998. T. Berger, *Women’s Ways of Worship: Gender Analysis and Liturgical History*. NY: Pueblo Press, New York 1999. M. Procter-Smith, *In Her Own Rite: Constructing Feminist Liturgical Tradition*. OSL Publications, Akron, OH, 2000. J. Walton, *Feminist Liturgy: A Matter of Justice*. Liturgical Press, Collegeville, MN, 2000. T. Berger (ed.), *Dissident Daughters: Feminist Liturgies in Global Context*. Westminster/John Knox Press, Louisville 2001. S. J. White, *A History of Women in Christian Worship*, Pilgrim Press, Cleveland 2003. K. E. Harmon, *There Were Also Many Women There: Lay Women in the Liturgical Movement in the United States, 1926-59*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2013.

²² Até ao momento, os dois grandes apelos públicos mais creíveis em ordem à realização um III Concílio do Vaticano, no prolongamento do espírito do Vaticano II, devem-se respectivamente: ao grupo de teólogos ligados à revista *Concilium* (Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Giuseppe Alberigo, Rosino Gibellini, entre outros) na sequência de um

Para a aceitação avançada do Concílio, a reforma da liturgia é vista como uma tarefa a prolongar e a aprofundar precisamente no sentido da “inculturação” (SC 37-40) e da participação ativa de todos (SC 14). A liturgia coloca-se assim na direção do “legítimo progresso” (SC 23) desejado pelo Concílio, libertando-se o mais possível de uma visão normativa e centralizada da mesma. A liturgia pertence às pessoas, aos grupos e comunidades que a ela chegam e a celebram com a sua sensibilidade e expressividade. Se esta maneira de receber a reforma da liturgia corresponde à valorização das igrejas particulares e das comunidades locais enquanto manifestações concretas – na sua diferença e nas suas relações mútuas – da universalidade da Igreja, também pode implicar o perigo do sectarismo. A recepção avançada da liturgia e da eclesiologia conciliares levanta assim o problema da universalidade e da particularidade. Se o modelo pré-conciliar pensava a universalidade a partir da uniformidade intocável dos sinais litúrgicos, muito concretamente da língua sagrada, o modelo pós-conciliar avançado deixa-se inspirar pelo Pentecostes, onde cada um fala a própria língua e, portanto, a compreensão e a comunhão surgem das diferenças e não contra elas. A questão não se resolve impondo uma liturgia uniformizada. A universalidade da uniformidade é abstrata e extrínseca à experiência humana. Só a partir desta experiência, na sua diversidade, é que se pode chegar a uma expressão concreta da universalidade da comunhão.

encontro na Notre Dame University, em 1977, e ao Cardeal Carlo Maria Martini, no Sínodo dos Bispos de 1999. A ideia de um novo Concílio é ventilada também por vezes conservadoras, no sentido de corrigir os excessos ocorridos na recepção do Vaticano II. O caminho a trilhar, em ordem a superar a contraposição estéril e artificial entre “progressistas” e “conservadores” e, portanto, entre um novo Concílio que “radicaliza” ou que “corrige” o Vaticano II, encontra-se na reflexão ecuménica e, por consequência, no aprofundamento do significado eclesial de um Concílio para a vida da Igreja. Neste sentido, cf. W. G. Rusch, “Do We need a Vatican III or an eighth Ecumenical Council?”, *Journal of Ecumenical Studies* 48: 2 (2013) 211-219. “For those of us who are not Catholics, there is not the possibility of a Vatican III, since we have not had a Vatican I and II. If entertaining the notion of a Vatican III entails in some way the acceptance of the two previous Vatican councils, there are deep-reaching issues crying out for discussion and some degree of resolution. I should think that also for Catholics the suggestion of a Vatican III poses knotty questions. Is a Vatican III to affirm the work of Vatican II or clarify it or repudiate it? If my hearing is acute, I am picking up groups in Catholicism that would identify with all three of these choices. Finally, the easiest part of the title is ‘do we need an eighth ecumenical council?’ Here the reply is obvious. Indeed, ‘yes’, for, if a truly eighth *ecumenical* council were possible, it would mean for many of us that the goal of the modern ecumenical movement would have been met. It is true that there would not be an organic union of divided churches, but it would signify that these previously divided churches now recognize each other fully as Church, so that they can enter into such a council.” (212).

c) *Aceitação formal do Concílio: guinadas à direita*

É cada vez mais visível e influente na Igreja católica a tentativa de corrigir os “excessos” do Concílio. Esses são em geral atribuídos ao contexto histórico dos anos 60 do ‘seculo XX e, portanto, as interpretações “progressistas” e “revolucionárias” do Concílio devem ser abandonadas em nome da “continuidade” histórica e teológica do Concílio com a grande Tradição. Uma tal perspectiva alia-se facilmente à recuperação de elementos rituais e simbólicos que a reforma da liturgia tinha abandonado ou relativizado, muito concretamente a língua litúrgica “sagrada”, o latim, e, com ela, o ambiente de pompa e de cerimónia faustosa. Não se trata apenas de um regresso do sagrado litúrgico, mas, mais profundamente, da recuperação do projeto antimodernista e intransigente de cristianização da sociedade.²³ O Concílio é assim duplamente incompreendido: enquanto projeto de *diálogo* aberto e franco com a modernidade e enquanto projeto de *reforma* eclesial no regresso às fontes. Em relação ao primeiro aspeto, o diálogo impõe o abandono da velha apologia e da sua tentação constante de hegemonia religiosa da sociedade; em relação ao segundo aspecto, o regresso às fontes coloca em perspectiva as figuras históricas concretas da fé ao longo dos tempos em nome da sua transcendência em relação às mesmas. Esses dois aspectos confluem na necessidade de uma crítica interna à própria Igreja, em nome da sua missão e da sua razão de ser fundamentais. Mais concretamente, nesse sentido, o Vaticano II não pode ser lido apenas em continuidade, mas também e, principalmente, a partir das ruturas ou das conversões a que ele convida a Igreja, a começar pela maneira como ela celebra a liturgia. Assim, o diálogo com o mundo presente não é apenas uma estratégia de sobrevivência da instituição eclesiástica que procura salvaguardar o seu espaço e a sua influência na sociedade e nem apenas um novo estilo, uma nova maneira de redizer o já sabido, mas a condição de possibilidade do anúncio da Boa Nova do Evangelho de Cristo e, portanto, da realização da própria missão da Igreja. O diálogo conflui, pois, com o *ressourcement*, na medida em que a Palavra do Evangelho e a tradição derivam e conduzem à mesma fonte, ou seja, à revelação (DV 9). Por isso, a tradição é interpretada e discernida à luz do Evangelho e este reafirmado pela tradição. Essa confluência é exprimida

²³ D. Hervieu-Léger – F. Champion, *Vers un nouveau christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Cerf, Paris 1986, 330-331.

pelo Concílio na mútua fecundação da doutrina e da pastoral.²⁴ O desafio não consiste, portanto, em recuperar a doutrina conciliar na continuidade dogmática abstrata, nem em afirmar o princípio da pastoralidade como originalidade do Vaticano II, mas em *reformular* “pastoralmente” a doutrina, na abertura e no diálogo, de forma a orientar e a fecundar teologicamente a ação dos crentes no mundo e na Igreja, *precisamente como o Concílio fez*.

As guinadas à direita que se têm feito sentir, embora não renunciando explicitamente ao Concílio, aceitam-no apenas formalmente e deformando-o profundamente, na medida em que o leem a partir da mesma perspectiva doutrinal que o Concílio quis reformar através do *ressourcement* e do diálogo. Em relação à liturgia, tudo isso se torna muito evidente. Basta mencionar a restituição do rito pré-conciliar,²⁵ a qual não só contraria diretamente a ordem explícita do Concílio de uma reforma litúrgica geral, como se baseia de forma abstrata na ideia de que tanto o rito pré-conciliar como o rito reformado exprimem a mesma “*lex credendi*”.²⁶ No mesmo sentido da prevalência da doutrina

²⁴ A famosa *nota 1* do próêmio da GS explica: “A Constituição pastoral ‘A Igreja no mundo atual’, formada por duas partes, *constitui um todo unitário*. É chamada ‘pastoral’, porque, *apoiando-se em princípios doutrinários, pretende expor as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Assim, nem à primeira parte falta a intenção pastoral, nem à segunda, a doutrinal*. Na primeira parte, a Igreja expõe a sua própria doutrina acerca do homem, do mundo no qual o homem está integrado e da sua relação para com eles. Na segunda, considera mais expressamente vários aspectos da vida e da sociedade contemporâneas, e sobretudo as questões e os problemas que, nesses domínios, padecem hoje de maior urgência. Daqui resulta que, nesta segunda parte, a matéria, tratada à luz dos princípios doutrinários, não compreende apenas elementos imutáveis, mas também transitórios. A Constituição deve, pois, ser interpretada segundo as normas teológicas gerais, tendo em conta, especialmente na segunda parte, as circunstâncias mutáveis com que estão intrinsecamente ligados os assuntos em questão” (sublinho).

²⁵ Restituição possibilitada pelo *Motu Proprio* de Bento XVI, *Summorum Pontificum*. Benedictus XVI, “Litterae Apostolicae Motu Proprio datae *Summorum Pontificum*”, AAS 99 (2007) 777-781. Ilustrando as reações ao *Motu Proprio* “*Summorum Pontificum*”: P. Bovens, “Chronique inachevée des publications autour de la lettre apostolique en forme de *Motu Proprio* ‘*Summorum Pontificum*’”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 84 (2008) 529-536. A. Grillo – P. De Marco, *Ecclesia Universa o Introversa? Dibattito sul motu proprio Summorum Pontificum*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013.

²⁶ A reforma conciliar visa direta e explicitamente ao rito romano *tal como ele se celebrava em 1962*, para que a liturgia exprimisse melhor as realidades teológicas que ela significa (SC 21, 33). A legítima diversidade de famílias litúrgicas no seio da Igreja (SC 4) não justifica a restituição do rito pré-conciliar, pois, no mesmo contexto, é pedido que esses ritos sejam “cuidadosa e integralmente revistos”. O princípio da flexibilidade (SC 37) não rompe a “unidade substancial” do rito romano (SC 38), sem que se fechem as portas a “adaptações mais profundas” (SC 40; ver acima, nota 17).

sobre a ação pastoral, a nova instrução sobre as traduções litúrgicas, *Liturgiam authenticam*,²⁷ contraria as normas precedentes²⁸ e, com elas, os princípios mais básicos da tradução, impondo a literalidade como forma de fidelidade doutrinal.

A inversão do adágio tradicional – “*lex orandi, lex credendi*” – é, paradoxalmente, promovida pelos defensores da tradição e serve para estimular o regresso à liturgia pré-conciliar, idealizada como perfeita manifestação do sagrado, mas isso levanta, pelo menos duas questões: a questão da especificidade da linguagem ritual e a questão da relação da *performance* litúrgica com o exercício do poder. Consistirá o rito necessariamente na repetição meticulosa do gesto institucional estabelecido ou poderá ele assumir um aspeto mais “dionisíaco”? Em que medida a glória cerimonial da liturgia se correlaciona com as manifestações rituais do poder político? Dando crédito à investigação de Giorgio Agamben,²⁹ a resposta não pode deixar de nos interpelar na sua interrelação: ao esplendor litúrgico corresponde sempre uma determinada figura do poder político e, por isso, este tem sempre necessidade de manifestações rituais esplendorosas da mesma forma que estas sustentam o poder que manifestam simbolicamente. Assim, torna-se evidente que os esforços de recuperação da glória litúrgica do rito pré-conciliar podem ser interpretados como esforços de recuperação da hegemonia católica perdida ou prestes a perder-se. No entanto, o que explica o êxito desse retrocesso é a súbita possibilidade criada na pós-modernidade de se estetizar o económico, comercializando o estético.³⁰ O rito, que se insere naturalmente no âmbito do estético, vê-se assim contaminado pela lógica das trocas comerciais e do fluxo do custo ao sabor da melhor oferta em correspondência à maior procura. Por isso, a partir do momento em que se verifica que existe uma procura do rito pré-conciliar, precisamente por razões estéticas, um bom agente de *marketing* eclesial

²⁷ Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, “Instructio Quinta ‘ad executionem constitutionis Concilii Vaticani Secundi de Sacra Liturgia recte ordinandam’ (ad Const. art. 36) *Liturgiam authenticam*”, AAS 93 (2001) 685-726 [= *Notitiae* 37 (2001) 120-174].

²⁸ “Instruction sur la traduction des textes liturgiques pour la célébration avec le peuple *Comme le prévoit*”, *Notitiae* 5 (1969) 3-12.

²⁹ G. Agamben, *O reino e a glória. Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer II, 2*, Boitempo, São Paulo 2011.

³⁰ G. Lipovetsky – J. Serroy, *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Gallimard, Paris 2013.

não poderia deixar de o voltar a colocar no mercado religioso e em promoção.

d) *Recusa do Concílio*

Até aqui, vimos as posições de aceitação do Concílio, que, na sua diversidade, acabam por incluir uma aproximação vertiginosa da recusa do Concílio. De fato, a reconciliação com os seguidores cismáticos de Lefebvre teria sido a razão positiva para a restituição dos ritos pré-conciliares.³¹ O caso Lefebvre mostra que recusar a liturgia conciliar é recusar o Concílio, confirmando, ainda que pela negativa, a importância da reforma da liturgia e, portanto, da nova forma litúrgica, para a vida da Igreja.

A decisão conciliar de começar precisamente pela reforma da liturgia não pode ser interpretada simplesmente como uma decisão pragmática, mas como o primeiro fruto do Concílio e, portanto, como a antecipação da nova consciência de que a reforma da Igreja não só reclama a reforma da liturgia, como *começa* por ela. Por isso, exatamente da mesma forma que doutrina e pastoral não se podem desligar numa correta interpretação do Vaticano II, também não se pode separar o acolhimento da reforma da liturgia da recepção do Concílio. Para o Concílio, *a reforma da Igreja começa pela reforma da liturgia e esta constitui a mais alta expressão da reforma da Igreja*.³² Significativamente, o retrocesso litúrgico depende da cisão abstrata da reforma da liturgia da reforma da Igreja, assim como da submissão da ação pastoral à formulação doutrinal. Só assim se pode ainda celebrar *a mesma liturgia de que o Concílio ordenou explicitamente a reforma geral* (quer dizer, a liturgia tridentina pré-conciliar) e aceitar formalmente a doutrina conciliar – *ou talvez não* como confirma o fracasso da reconciliação adiada com os irmãos separados no seguimento de Lefebvre.

³¹ Lê-se na *Carta aos bispos* que acompanha o *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*: "Guardando al passato, alle divisioni che nel corso dei secoli hanno lacerato il Corpo di Cristo, si ha continuamente l'impressione che, in momenti critici in cui la divisione stava nascendo, non è stato fatto il sufficiente da parte dei responsabili della Chiesa per conservare o conquistare la riconciliazione e l'unità; si ha l'impressione che le omissioni nella Chiesa abbiano avuto una loro parte di colpa nel fatto che queste divisioni si siano potute consolidare. Questo sguardo al passato oggi ci impone un obbligo: fare tutti gli sforzi, affinché a tutti quelli che hanno veramente il desiderio dell'unità, sia reso possibile di restare in quest'unità o di ritrovarla nuovamente". AAS 99 (2007) 795-799, aqui 797-798.

³² M. Faggioli, *True Reform*. Liturgy and Ecclesiology in *Sacrosanctum Concilium*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2012.

2 A ritualidade litúrgica em *Sacrosanctum Concilium*: reforma e participação

Neste segundo momento, volto ao texto da SC, interrogando-me sobre a sua ideia de ritualidade. Para começar, é óbvio que, para o Concílio, o rito não se identifica com a repetição obsessiva de um gesto do qual se desconhece o significado. Pelo contrário, ao longo da história, o rito sofre mutações que podem – e devem – ser corrigidas a partir do seu significado fundamental para a fé religiosa: a compreensão da ritualidade litúrgica em SC está intimamente ligada ao projeto de *reforma* e este, por sua vez, anuncia uma visão dinâmica do rito. Por isso, em segundo lugar, importa sublinhar o caráter ativo e participativo do rito. Em SC, o rito não é monopólio de uma casta sacerdotal de especialistas que o executa em favor de outros, mas é direito e dever de todos os crentes batizados. Em torno destes dois polos da *reforma* e da *participação*, a SC manifesta uma rica e complexa concepção de ritualidade litúrgica enquanto realidade histórica, cultural e antropológica que estrutura a vida religiosa na reatualização do mito fundador.³³

a) *O rito é uma realidade histórica*

Expondo-se ao curso e aos efeitos da história, o rito corre o perigo de se transformar numa realidade ambivalente: por um lado, a repetição permite o acesso ao evento e ao rito fundadores: “Desde então [o dia do Pentecostes] nunca mais a Igreja deixou de se reunir em assembleia para celebrar o mistério pascal” (SC 6). Mas, pelo outro lado, ao longo do seu desenvolvimento, o rito pode ver-se de tal forma sobrecarregado que acaba por se deformar, obscurecendo a referência ao evento e aos ritos originais. O Concílio decide-se por uma reforma da liturgia precisamente por considerar que, no estado em que se encontrava, ela encobria, mais do que revelava, o mistério da fé. “Na verdade, a Liturgia compõe-se duma parte imutável, porque de instituição divina, e de partes susceptíveis de modificação, as quais podem e devem variar no decorrer do tempo, *se porventura se tiverem introduzido nelas elementos que não correspondam tão bem à natureza íntima da Liturgia ou se tenham tornado menos apropriados*” (SC 21; sublinho). É então necessário um

³³ L. Girardi, “Il rito in *Sacrosanctum Concilium*. Status *Quaestionis* e spunti propositivi”, in A. N. Terrin (ed.), *La natura del rito. Tradizione e rinnovamento*, Messaggero, Padova 2010, 219-243.

discernimento das “partes mutáveis” da liturgia em confronto com a sua “parte imutável”, o qual, segundo o Concílio, deve ser histórico, teológico e pastoral (SC 23, 16), ou seja, uma avaliação crítica dos processos de criação e desenvolvimento das formas rituais ao longo da história, da sua capacidade para veicular os mistérios da fé e do nível de participação dos fiéis nessas formas rituais.

Para o Concílio, o rito não é uma realidade histórica que os crentes da última geração devem aceitar sem mais. Pelo contrário, o próprio Concílio faz uma avaliação negativa da liturgia tal como ela era celebrada, sublinhando três aspetos principais: a centralidade da ligação da liturgia ao mistério de Cristo (dimensão referencial: SC 2, 5-8), o restabelecimento da clareza e da “nobre simplicidade” dos sinais litúrgicos (dimensão sintática: SC 21, 34, 124) e a promoção da participação ativa de todos (dimensão pragmática: SC 11, 14, 30). “Nesta reforma, proceda-se quanto aos textos e ritos, de tal modo que eles expressem com mais clareza as coisas santas que significam, e, quanto possível, o povo cristão possa mais facilmente apreender-lhes o sentido e participar neles por meio de uma celebração plena, ativa e comunitária” (SC 21). Inversamente, segundo o Concílio, uma liturgia celebrada como um cerimonial faustoso, carregada de gestos e textos solenemente incompreensíveis, completamente apropriada pelo clero, não veicula de forma adequada o mistério da fé. Por isso, os livros litúrgicos devem ser revistos “o mais depressa possível” (SC 25) e a participação ativa fomentada com toda a diligência. “Na reforma e incremento da sagrada Liturgia, deve dar-se a maior atenção a esta plena e ativa participação de todo o povo porque ela é a primeira e necessária fonte onde os fiéis hão-de beber o espírito genuinamente cristão. Esta é a razão que deve levar os pastores de almas a procurarem-na *com o máximo empenho em toda a ação pastoral*, através da devida educação” (SC 14; sublinho).

A ideia de reforma em SC não se liga somente a um juízo negativo ligado às deformações rituais sofridas ao longo da história em relação ao evento fundador, mas também a um juízo positivo inerente às possibilidades inéditas de um “legítimo progresso” (SC 23), muito particularmente quando a liturgia entra em contato com a cultura.

b) *O rito é uma realidade cultural*

O Concílio reconhece ainda a profunda relação que existe entre o rito e a cultura. O rito não só se deixa impregnar pelos valores culturais

do contexto social envolvente, mas é capaz de transformar esses mesmos valores. No caso do cristianismo, trata-se da relação do mistério de Cristo com cada cultura humana *através do rito* e, por consequência, da forma particular de viver e de celebrar a universalidade da fé.

Não é desejo da Igreja impor, nem mesmo na Liturgia, a não ser quando está em causa a fé e o bem de toda a comunidade, uma forma única e rígida, mas respeitar e procurar desenvolver as qualidades e dotes de espírito das várias raças e povos. A Igreja considera com benevolência tudo o que nos seus costumes não está indissolúvelmente ligado a superstições e erros, e, quando é possível, mantém-se inalterável, por vezes chega a aceitá-lo na Liturgia, se se harmoniza com o verdadeiro e autêntico espírito litúrgico (SC 37).

O rito é uma manifestação e um produto cultural. Neste sentido, o rito vive dos valores culturais dos grupos humanos, manifestando-os de forma simbólica. Mas o rito transcende, de certa forma, a cultura e os seus valores, precisamente na medida em que os condensa e lhes dá um dinamismo simbólico aglutinador. A ritualidade religiosa é, assim, ao mesmo tempo, o principal produto e o mais eficaz meio de criação, transformação e difusão da visão religiosa do mundo.

Essa forma de entender o rito como *produto* e *produtor* de cultura, como testemunho de uma determinada visão do mundo e como possibilidade de transformação dessa mesma visão do mundo é de grande importância, hoje, numa situação de pluralismo cultural e religioso, pois o rito é concebido não só como catalizador de identidade mas também como promotor de diálogo cultural e religioso. O Concílio dá-se conta deste potencial cultural e dialógico do rito e, por isso, percebe que *na adaptação do rito à cultura, se joga a relação do mistério de Cristo com a cultura*. O mistério de Cristo é, assim, ao mesmo tempo, o critério de discernimento cultural do rito e a realidade transcendente à cultura que penetra no coração da cultura graças ao rito. As culturas e as religiões oferecem algo à celebração do mistério cristão em proporção direta ao seu discernimento à luz do mistério de Cristo. Por outro lado, ao oferecer formas e conteúdos rituais à celebração cristã, as culturas também intervêm ativamente no discernimento da fé cristã, cuja pertinência cultural e religiosa é confirmada pelo nível

de integração dos valores culturais disponíveis.³⁴ Assim, a única forma de manifestar a universalidade da fé é vivê-la na particularidade das condições da cultura de cada comunidade eclesial, cabendo à ritualidade precisamente a condensação simbólica do universal no particular, assim como a decantação do particular pelo universal.

É importante sublinhar como a relação da fé com a cultura não se dá apenas segundo a coordenada espacial, que está na base da concepção antropológica da cultura, referindo-se prioritariamente às diferenças geográficas, mas também segundo a coordenada temporal da história e do seu curso, que faz da sucessão epocal e da sua mutação o critério identificador da cultura. Se em nível espacial o Concílio fala na *adaptação* aos costumes e à índole dos povos, esta deve ser compreendida no interior da atitude geral de *abertura e de diálogo com a modernidade* que caracteriza o *presente* do evento conciliar, tal como o ideal do *aggiornamento* deixa perceber. No rito, portanto, a relação da cultura com a fé – ou inculturação – deve seguir a lógica espacial da adaptação e o sentido temporal atualizador do diálogo.³⁵

c) *O rito é uma realidade antropológica*

O rito é uma complexa estratégia comunicativa e expressiva que recorre a vários tipos de linguagem, códigos e meios expressivos. A multiplicidade de meios e a sua confluência na transmissão da mesma mensagem é uma das principais características do rito. O Concílio pensa o rito a partir desta multiplicidade: o rito é constituído por gestos rituais e por palavras de oração (SC 5, 33, 35, 48),³⁶ mas também por muitos outros recursos comunicativos e expressivos, como a música, “tanto mais santa quanto mais intimamente unida estiver à ação litúrgica” (SC 112), a arte, na sua tendência para exprimir “a infinita beleza de Deus” e na sua capacidade de conduzir “o espírito do homem [sic] até Deus”

³⁴ Esse processo deu-se sempre, desde as origens do cristianismo, tanto no sentido da sua própria autoconstituição como no sentido da sua relação com outras religiões e outras culturas (a começar pelo judaísmo).

³⁵ M. Amaladoss, *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises?*, Les Éditions de l'Atelier, Paris 1997, 29.

³⁶ São gestos e palavras em continuidade com a obra da Salvação e com a revelação do Verbo divino. “Assim como Cristo foi enviado pelo Pai, assim também Ele enviou os Apóstolos, cheios do Espírito Santo, não só para que, pregando o Evangelho a toda a criatura, *anunciassem* que o Filho de Deus, pela sua morte e ressurreição, nos libertara do poder de Satanás e da morte e nos introduzira no Reino do Pai, mas também para que *realisassem a obra de salvação que anunciavam, mediante o sacrifício e os sacramentos, à volta dos quais gira toda a vida litúrgica.* [...]” (SC 6; sublinho).

(SC 122), o espaço, que deve permitir a participação (SC 124), o tempo, ritmado pelo mistério pascal (SC 102, 107), e a assembleia, pois “a principal manifestação da Igreja se faz numa participação perfeita e ativa de todo o Povo santo de Deus na mesma celebração litúrgica” (SC 41 e ainda 26-27).

O rito não admite espetadores (SC 48), mas consiste num peculiar tipo de ação que implica todos e cada um dos presentes. O Concílio pede, por isso, repetidas vezes, que se promova a *participação ativa*. Para o Concílio, portanto, a densidade antropológica do rito conflui na participação ativa. “Para fomentar a participação ativa, promovam-se as aclamações dos fiéis, as respostas, a salmodia, as antifonas, os cânticos, bem como as ações, gestos e atitudes corporais. Não deve deixar de observar-se, a seu tempo, um silêncio sagrado” (SC 30). A constituição conciliar explica ainda que cada um dos sinais litúrgicos significa e realiza a santificação e a glorificação *à sua maneira* (SC 7). A relação entre Deus e os seres humanos não é anterior nem extrínseca aos sinais litúrgicos, mas dá-se neles e através deles. Para além de ativa, a participação deve ser ainda *consciente e pia* (SC 11, 14, 21, 48), ou seja, em grau de implicar o corpo, o pensamento e a afetividade ou, talvez melhor, capaz de, *a partir do corpo*, envolver a razão e a emoção, de tal forma que, *ao participar no rito*, o ser humano entre *inteiramente* em relação com o Deus. A participação ativa corresponde, assim, à cooperação da liberdade humana com a graça divina (SC 11).

d) O rito estrutura a vida religiosa

O rito é o centro mais profundo e íntimo da vida religiosa, estruturando-a como sua “fonte” e seu “cume”:

[...] a Liturgia é simultaneamente a meta para a qual se encaminha a ação da Igreja e a fonte de onde promana toda a sua força. Na verdade, o trabalho apostólico ordena-se a conseguir que todos os que se tornaram filhos de Deus pela fé e pelo Baptismo se reúnam em assembleia para louvar a Deus no meio da Igreja, participem no Sacrifício e comam a Ceia do Senhor. A Liturgia, por sua vez, impele os fiéis, saciados pelos ‘mistérios pascais’, a viverem ‘unidos no amor’; pede ‘que sejam fiéis na vida a quanto receberam pela fé’; e pela renovação da aliança do Senhor com os homens na Eucaristia, e aquece os fiéis na caridade urgente de Cristo. Da Liturgia, pois, em especial da Eucaristia, corre sobre nós, como de sua fonte, a graça, e por meio dela conseguem os homens com total eficácia a

santificação em Cristo e a glorificação de Deus, a que se ordenam, como a seu fim, todas as outras obras da Igreja (SC 10).

O rito não esgota a vida religiosa (SC 9) mas é a sua expressão simbólica mais forte, na medida em que remete direta e intencionalmente para o referente da fé religiosa, ao mesmo tempo em que reforça os laços que unificam a comunidade. “A Liturgia [...] contribui em sumo grau para que os fiéis exprimam na vida e manifestem aos outros o mistério de Cristo e a autêntica natureza da verdadeira Igreja [...]” (SC 2). A estruturação ritual da vida religiosa é, antes de mais, uma estruturação *temporal*. A existência decorre no tempo, por isso, a fé religiosa qualifica ritualmente o tempo. “Com esta recordação dos mistérios da Redenção [no curso do ano litúrgico, cada domingo], a Igreja oferece aos fiéis as riquezas das obras e merecimentos do seu Senhor, a ponto de os tornar como que presentes a todo o tempo, para que os fiéis, em contato com eles, se encham de graça” (SC 102).³⁷ Não se trata apenas de medir o tempo, mas de o viver como “tempo da salvação” e mesmo como antecipação do que está para além do tempo (SC 8). Um dinamismo semelhante ocorre em relação ao *espaço*, com a delimitação dos lugares onde se pode fazer a experiência da “chegada da salvação”. A comunidade reunida em assembleia (SC 26-27, 41) constitui assim o *espaço humano* e o *tempo afetivo* da experiência da salvação, aqui e agora, num jogo de relações horizontais que se deixa atravessar por uma referência vertical que funda e transcende a reunião humana. Assim, sempre que a assembleia se congrega, ela reencontra a sua fonte de sentido transcendente, em geral através da representação ritual do mito fundador, autoconstituindo-se como o cume ou o ponto mais alto da fé religiosa.

e) *O rito compreende-se à luz do mito que ele reatualiza*

O rito é a representação do mito. Este, por sua vez, funda o rito, em ordem à sua reatualização. Assim, a celebração ritual cristã, desde o tempo dos apóstolos até ao presente (SC 6), prolonga, juntamente com o anúncio da Palavra, a realização da obra da salvação (mito fundador: SC 5).³⁸ Do mesmo modo que as escrituras recolhem o anúncio verbal, a

³⁷ Com o Ofício Divino, a organização ritual do tempo atinge o dia e as horas. “O Ofício Divino, segundo a antiga tradição cristã, destina-se a consagrar, pelo louvor a Deus, o curso diurno e noturno do tempo” (SC 84).

³⁸ Ver acima, nota 36.

liturgia depende da ação salutar. “*In illo tempore*” (quer dizer, no tempo da narrativa mitológica da ação divina representada pelo rito), mito e rito compenentram-se numa mesma e única realidade paradigmática, objetivando-se posteriormente de forma gradual em *escrituras sagradas* e em *liturgias sacramentais* relativamente autônomas, que, no entanto, precisam sempre de ver a sua relação originária restabelecida. Daí a enorme importância das escrituras para a liturgia.

É enorme a importância da Sagrada Escritura na celebração da Liturgia. Porque é a ela que se vão buscar as leituras que se explicam na homilia e os salmos para cantar; com o seu espírito e da sua inspiração nasceram as preces, as orações e os hinos litúrgicos; dela tiram a sua capacidade de significação as ações e os sinais (SC 24).

A reunificação simbólica do mito e do rito “num só ato de culto” (SC 56) recria, mais fundamentalmente ainda, a situação original de loquacidade divina e de diálogo com Deus: “na liturgia, Deus fala ao seu Povo e Cristo continua a anunciar o Evangelho. Por seu lado, o povo responde a Deus com o canto e a oração” (SC 33).³⁹ Confirma-se assim a identidade da revelação da Palavra e do cumprimento da Salvação, na diferença da distância temporal que separa os crentes do evento fundante *narrado* pelo mito e *representado* pelo rito, e que é, finalmente, *reatualizado* no reencontro dos dois.

3 O valor permanente de *Sacrosanctum Concilium*: a mediação ritual numa cultura da imediatez midiática

As mutações culturais ocorridas ao longo dos últimos cinquenta anos determinam as condições nas quais interpretar e acolher o Concílio e, com ele, a reforma da liturgia. Esta é concebida, em termos gerais, como um *aggiornamento* epocal que inclui também uma adaptação cultural. Não se trata apenas de reformar de acordo com a sensibilidade do *tempo presente*, mas também de acolher contributos de diferentes *espaços culturais*. Por outro lado, o grande critério aglutinador presente na *Sacrosanctum Concilium* consiste na *valorização da mediação ritual* enquanto ação comunitária, participada e dialógica. Ora, o grande problema da reforma da liturgia é que um tal apelo à mediação se faz

³⁹ Â. Cardita, “‘Verbum Domini’. Quando a Escritura devém Palavra”, *Theologica* 44 (2009) 321-357.

no contexto de uma cultura da imediatez, mais concretamente, de uma cultura midiática da imediatez. Se há cinquenta anos, essa cultura apenas começava a emergir, hoje domina totalmente não só a comunicação, mas a própria experiência humana.

A questão não reside apenas na mediação midiática do rito religioso, mas também, mais profundamente, na transformação que os meios de comunicação provocaram na nossa relação com a mediação em geral e com a mediação ritual religiosa em particular. Enquanto a mediação reclama uma experiência corporal do tempo e do espaço, os meios tecnológicos tendem para a “virtualização” do espaço e para a “instantaneização” do tempo, promovendo, ao mesmo tempo, a “diluição” da corporeidade pela sua inflação icónica. O espaço compreende-se agora como o devir do *fluxo*, enquanto o tempo se percebe como a oportunidade do *instante*.⁴⁰ É agora ou nunca! No novo espaço fluido, tudo o que é importante é *já!* Trata-se mesmo de uma vingança do tempo sobre o espaço ligada à possibilidade inédita de comunicar instantaneamente entre espaços físicos tão vastos quanto longínquos. “A imediatez tornou-se mediatez (mediação através da tecnologia)”.⁴¹ Compreende-se assim que, no seu potencial mediador, a comunidade ritual seja a primeira grande vítima da imediatez midiática, tanto no sentido da “atomização” como da “massificação”. O efeito mais paradoxal da imediatez midiática é, de fato, paralelamente ao movimento extremo de individualização, a forte capacidade de mobilização coletiva. Assim, concentrando-se no indivíduo como único e absoluto receptor de todo o tipo de mensagem, os novos meios tecnológicos e virtuais de comunicação promovem laços sociais débeis mas que podem, a todo o momento, irromper em manifestações de grandes proporções que se desfazem ao mesmo ritmo

⁴⁰ M. Castells, *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business, and Society* Oxford University Press, Oxford – New York 2001. M. Castells, *Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age*, Polity, Malden, MA – Cambridge 2013. P. Lévy, *L'intelligence collective: pour une anthropologie du cyberspace*, La Découverte, Paris 1994. U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999. D. De Kerckhove, *L'intelligence des réseaux*, O. Jacob, Paris 2000. S. Weber, *Growing up online. Young People and Digital Technologies*, Palgrave Macmillan, New York 2007. N. G. Carr, *The shallows. What the Internet is doing to our Brains*, W. W. Norton, New York 2010. J. Brockman, *Is the Internet changing the Way you think? The Net's Impact on our Minds and Future*, Harper Perennial, New York 2011. H. Rheingold, *Net Smarts. How to thrive online*, MIT Press, Cambridge, MA 2012.

⁴¹ “Immediacy has become mediacy (mediation via technology)”. J. Cilliers, “Timeless Time, Placeless Space? Theological-Liturgical Perspectives on the Notion of Liminality in the Network Culture”, *Questions Liturgiques* 93 (2002) 34-50, aqui 41.

do seu aparecimento. Não estranha, por isso, que, ao mesmo tempo em que a “religião” institucional cede lugar à “espiritualidade” privada,⁴² as reuniões religiosas multitudinárias caracterizam a paisagem religiosa atual.

A comunidade ritual é atingida pela imediatez midiática não porque os meios tecnológicos sejam radicalmente diferentes dos ritos religiosos, mas, pelo contrário, porque os meios tecnológicos não só possuem o mesmo “ar de família” que os ritos religiosos, como estão prestes a substituí-los por novos ritos virtuais *que cumprem a promessa dos ritos religiosos*. “O cyber-espço «revirtualiza» o rito religioso. Como resultado, o rito, enquanto símbolo posto em prática, nega-se a si mesmo de tal forma que o sagrado ou o divino para o qual ele aponta se torna muito mais evidente”.⁴³ A era da comunicação imediata e da comunhão universal chegou. A *internet* e os meios tecnológicos operam como mediações “espirituais” na medida em que libertam os seres humanos das mediações corporais, entregando-os à completa imediatez em todos os âmbitos da experiência humana: temporal, espacial e relacional.

Na sua materialidade, os ritos religiosos correm o perigo de desviar a atenção para si mesmos. A crítica profética denuncia isso mesmo, quando o sacrifício faz esquecer a misericórdia (Mt 9, 13), ou seja, quando o gesto ritual deixa de remeter para o sentido espiritual do rito que é confirmado pela ação ética.⁴⁴ Agora, porém, os ritos tecnológicos são imediatamente “espirituais” sem passar por qualquer corporeidade simbólica ou ética. É importante recordar que o Movimento Litúrgico

⁴² P. Heelas – L. Woodhead et al., *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Blackwell, Malden – Oxford – Carlton 2005.

⁴³ “Cyberspace “revirtualizes” religious ritual. As a result, the ritual, as enacted symbol, negates itself so that the sacred or divine to which it points becomes that much clearer”. Ch. Casey, “Virtual Ritual, Real Faith. The Revirtualization of Religious Ritual in Cyberspace”, *Online – Journal of Religions on the Internet* 2.1 (2006) 73-90, aqui 83-84. Link: <<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/ojs/index.php/religions/issue/view/151>> (acesso: 31 dez. 2013). A conclusão provém precisamente do exemplo de uma missa episcopaliana *on-line* e pressupõe que “o sagrado ou o divino” sejam de natureza “virtual”. Ora, é precisamente na confusão entre o *espiritual* e o *virtual* que a relação entre a *fé* e o *rito* impede de cair. Sobre o tema, cf. ainda: S. M. Hoover – L. S. Clark (ed.), *Practicing Religion in the Age of the Media. Explorations in Media, Religion, and Culture*, Columbia University Press, New York 2002. P. Aroldi – B. Scifo (ed.), *Internet e l’esperienza religiosa in rete*, Vita e Pensiero, Milano 2002. R. L. Grimes – U. Hüskens – U. Simon – Eric Venbrux (ed.), *Ritual, Media, and Conflict*, Oxford University Press, New York 2011. *Rivista Liturgica* 99/5 (2012) [La celebrazione fra tecnologia e virtualità].

⁴⁴ H. Mottu, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, Labor et Fides, Genève 1998.

nasceu precisamente em reação à individualização da espiritualidade moderna,⁴⁵ invertendo os termos da crítica profética ao culto: enquanto os profetas denunciavam a autorreferencialidade corporal do ato ritual, separado da espiritualidade da atitude ética, os autores do ML criticam a autorreferencialidade espiritual da subjetividade, divorciada da corporeidade simbólica e ritual. Ora, é precisamente esta autorreferencialidade espiritual da subjetividade que os meios tecnológicos de comunicação estão prestes a levar ao seu mais alto grau. Então, a nova “questão ritual” não pode ser tratada simplesmente nos termos da crítica profética do culto, quer dizer, apontando para o sentido espiritual do rito, mas a partir do aprofundamento do *sentido corporal* da liturgia.

“Isto é o meu corpo que (é) entregue por vós” (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24). O rito instituído por Jesus na sua última ceia é *um rito que critica profeticamente todos os ritos* na medida em que *faz parte* do ato ético da autoentrega de Jesus à morte.⁴⁶ Jesus instituiu um rito religioso que integra e confirma a profundidade ética da ação e que, portanto, *desvela o seu sentido espiritual na própria corporeidade ritual*. O problema dos novos ritos virtuais é, então, saber se eles passarão pela crítica ritual eucarística onde a máxima implicação ritual da corporeidade *coincide* com o mais radical dos atos éticos e com o mais profundo dos sentidos espirituais: a dádiva da própria vida. No mesmo sentido, aprender a “oferecer-se a si mesmos” na celebração do memorial e do sacrifício é, na verdade, o grande desafio e a grande possibilidade da reforma da liturgia do II Concílio do Vaticano:

[...A] Igreja procura, solícita e cuidadosa, que os cristãos não entrem neste mistério de fé como estranhos ou espetadores mudos, mas, compreendendo-o bem por meio dos ritos e das orações

⁴⁵ A. Girolimetto, “Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913-1914”, in F. Brovelli (ed.), *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, Centro Liturgico Vicenziano-Edizioni Liturgiche, Roma 1990, 211-274. A. Catella – A. Grillo, “M. Festugiè e il movimento liturgico. La riscoperta della liturgia per l’esperienza di fede, per la spiritualità cristiana e per la riflessione teologica”, in M. Festugiè [ed. A. Catella – A. Grillo], *La liturgia cattolica*, Messaggero, Padova 2002, 7-58.

⁴⁶ “La parole énonce une désappropriation de soi-même (‘pour vous’), que le geste représente: un don précédé d’une fraction, qui dit de manière prophétique à la fois la mort sur la croix et le partage entre tous.” J.-F. Baudoz, “La place de l’anamnèse dans le Nouveau Testament”, in A. Lossky – M. Sodi (ed.), “*Faire mémoire*”. *L’anamnèse dans la liturgie*. Conférences Saint-Serge. LVI^e Semaine d’Études Liturgiques, Paris, 29 juin – 2 juillet 2009, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 27-40, aqui 35.

[*per ritus et preces id bene intelligentes*], participem na ação sagrada, consciente, ativa e piedosamente, sejam instruídos pela palavra de Deus, alimentem-se à mesa do Corpo do Senhor, deem graças a Deus, aprendam a oferecer-se a si mesmos, ao oferecer juntamente com o sacerdote, que não só pelas mãos dele, a hóstia imaculada, e que progridam dia após dia, por Cristo mediador, na unidade com Deus e entre si, para que finalmente Deus seja tudo em todos (SC 48).

É interessante notar como as dificuldades de tradução deste parágrafo revelam, ao mesmo tempo, o desafio e a possibilidade da redescoberta da mediação ritual e da sua reinserção no coração da fé cristã.⁴⁷ Não é porque já compreendemos – intelectual ou afetivamente – o mistério da fé (tal como sugere a tradução corrente) que participamos na liturgia. Pelo contrário, “*por meio dos ritos e das orações*”, podemos compreender esse mistério porque, através dessa trama de mediações simbólicas, ele toca o nosso corpo, transforma a nossa interioridade, fecunda a nossa inteligência, mobiliza a nossa liberdade *em proporção direta à nossa participação na ação litúrgica*. Só assim se compreende o potencial formador e ético da liturgia, expresso no desejo de que os cristãos aprendam a “oferecer-se a si mesmos”, vivendo “na unidade com Deus e entre si”.

A mediação ritual da fé exige a globalidade da pessoa humana. Já a imediatez virtual dos meios tecnológicos tende a reduzir a pessoa à mais radical e solitária interioridade, deslocalizando-a, destemporalizando-a e, finalmente, desencarnando-a. Comparada com a leveza da imediatez virtual, a mediação ritual torna-se um fardo pesado, exigindo não só a inteligência e a afetividade, mas também a relação intersubjetiva e a implicação corporal concretas até à completa oferta de si mesmo, como Jesus, pelos demais. O valor permanente e mais profundo da SC reside, assim, no apelo ao regresso à(s) ceia(s) de Jesus e à entrega do seu corpo à morte na cruz como fonte, modelo e critério de reforma perene da liturgia e da Igreja.

⁴⁷ Em questão está o inciso “*per ritus et preces id bene intelligentes*”. Literalmente: “por meio dos ritos e das orações compreendendo-o [*id = mysterium fidei*, “o mistério da fé”] bem”. As versões portuguesa e inglesa traduzem erradamente: “por meio duma boa compreensão dos ritos e orações”; “through a good understanding of the rites and prayers”. As versões italiana e francesa traduzem aproximadamente: “comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere”; “le comprenant bien dans ses rites et ses prières”. As versões espanhola e alemã traduzem corretamente: “comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones”; “sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen”.

Conclusão

A aceitação moderada do Concílio corre o risco de esquecer que, enquanto instituição humana, a Igreja necessita *sempre* de reforma (UR 6); a aceitação formal corre o perigo de negligenciar o mandato de *continuar* e de *ampliar* os ensinamentos conciliares (GS 91); a recusa do Concílio fecha-se efetivamente à comunicação e ao diálogo, olvidando que a Igreja *não está exclusiva e indissoluvelmente ligada a uma cultura ou época histórica* (GS 58); a aceitação avançada, que mantém vivos os desafios da reforma perene, do *aggiornamento* constante e da inculturação persistente, *precisa sempre de ser recordada de que o tempo requerido pela recepção é longo*.⁴⁸

Entendendo o rito como mediação visível do mistério invisível e a ele subordinada (SC 2), a reforma da liturgia progrediu no desenvolvimento das propostas conciliares, dando-lhes uma expressão concreta, aberta à diversidade dos povos, das línguas e das culturas. Nesse sentido, valorizando a aceitação moderada do Concílio, a liturgia pós-conciliar deve ser encarada como uma forma de vida atual e dinâmica que condensa em si o modo como o *sensus fidei* interpreta o Concílio. A este aspecto, inspirados pela aceitação avançada, devemos reconhecer e fomentar o potencial de reforma eclesial da participação ativa de todos na liturgia. A mera aceitação formal do Concílio recorda, por sua vez, a necessidade de aprofundar o significado da “orientação pastoral da teologia” assim como da “dimensão teológica da práxis”. Também aqui, a liturgia concreta surge como um campo exemplar de investigação, enquanto “*lugar*” e “*fonte*” de teologia. Finalmente, a recusa do Concílio coloca-nos diante da verdade da história e da força das decisões vinculantes, tomadas com liberdade e ponderação, na comunhão eclesial e na fé na presença iluminadora e ativa do Espírito Santo, por aqueles que nos precederam e exerceram autoridade no Corpo de Cristo, impondo, ao mesmo tempo, um esforço sério pelo restabelecimento da comunhão *entre todos* os que creem em Cristo – e não apenas com os tradicionalistas lefebvrianos. Enquanto a liturgia for motivo e até campo de guerra, não estará à altura do mistério que ela está chamada a manifestar – e à luz do qual deve ser criticamente discernida –, confirmando a

⁴⁸ “[...]Les générations ont mis des siècles à désapprendre cette piété traditionnelle; elles mettront longtemps à la réapprendre”. L. Beauduin, *La piété de l'Église. Principes et faits*, Abbaye du Mont-César – Abbaye de Maredsous, 1914, 15.

urgência e a necessidade da reforma sem qualquer tipo de concessão ou retrocesso.

Se a reforma submete a liturgia ao discernimento crítico do mistério de Cristo, a inculturação estende o mesmo processo à(s) cultura(s), fazendo do acolhimento litúrgico de valores e elementos culturais e religiosos a confirmação da sua pertença a Cristo (AG 9). Nesse sentido, a mediação ritual é entendida, na sua diversidade, em relação ao único Mediador (1 Tim 2, 5): a participação ativa na liturgia faz-nos participar do mistério de Cristo, mostrando assim que este mistério abre a imanência antropológica do rito ao horizonte da transcendência da graça de Deus. O valor permanente da SC encontra-se na afirmação da singularidade da mediação cristológica *através* da mediação ritual na sua diversidade sociocultural e na sua especificidade expressiva e experiencial. Por isso, numa cultura da imediatez midiática, a mediação ritual é chamada a exercer, acima de tudo, uma função humanizadora na medida em que a valorização da mediação pressupõe e exige a valorização da globalidade da pessoa humana e da(s) sua(s) experiência(s) concreta(s). Se os sacramentos e a liturgia se destinam aos seres humanos, diante da cultura atual da imediatez midiática, a SC recorda que a liturgia não requer apenas a interioridade da consciência e da afetividade, mas também e prioritariamente a exterioridade da corporeidade e da capacidade de relação dos seres humanos, para que “aprendam a oferecer-se a si mesmos” até que “Deus seja tudo em todos” (SC 48).

Recebido: 13/01/2014

Avaliado: 14/01/2014