

«Verbum Domini»

Quando a Escritura devém palavra

ÂNGELO CARDITA

«Não se passa tão facilmente da Escritura à Palavra. Fica a Voz»¹.

Introdução

«Escritura», «palavra», «revelação»; eis três termos muito frequentes na teologia (mas também na pregação e na catequese), a ponto de (quase) se identificarem. De facto, nas «escrituras» o que antes de mais se regista é a «palavra» tida por «revelação» de Deus. A teologia moderna, orientada pela descoberta da historicidade, teve a tendência a assimilar e a coordenar os três termos sob o lema da «história da salvação». Entre a desmitologização e a interpretação, o leitor (crente) moderno da Bíblia foi levado a procurar «por detrás» do texto, por assim dizer, o seu significado, a mensagem divina veiculada pelas histórias dos patriarcas, profetas, reis, homens e mulheres que povoam a Bíblia. Em relação a estas experiências históricas, a escritura funciona como registo interpretativo crente, narrando-as do ponto de vista da acção e da presença de Deus, inscrevendo, portanto, a «palavra» de Deus sobre o livro cuja leitura nos dá a conhecer a sua vontade e, em última análise, a Ele mesmo.

¹ J.-Y. HAMELINE, *Passage d'Écriture*, in *La Maison-Dieu* 126 (1976) 71-82, 74.

Há algo de atraente neste esquema e que não gostaríamos de ver negado, sob pena de reconhecer fatalmente que, uma vez concluídos os processos de «canonização» da Bíblia, Deus já não *fala*, nem se *revela* nos acontecimentos da história. No máximo, poderíamos ainda socorrer-nos da *escritura* como de uma luz para perceber e interpretar os sinais de Deus no nosso tempo...

Creio que em larga medida este esquema projecta um anseio «moderno» sobre a experiência bíblica de Deus, e que se pode resumir num paradoxo: por um lado, a consciência da distância de Deus, da inevidência dos seus sinais e, pelo outro, a certeza de que são estas as únicas condições da presença de Deus no mundo e na história. Por outras palavras, a teologia e a exegese modernas tenderam a impôr ao texto bíblico a perspectiva da «modernidade» como perspectiva interpretativa acabada.

O esquema que assimila (com o perigo de confundir) «escritura», «palavra» e «revelação», resulta da aliança da exegese e da teologia bíblica com a teologia fundamental. Mas não serão possíveis ainda outras alianças teológicas? O estudo que se segue é uma primeira tentativa de traçar um caminho, em grande parte já aberto como veremos, passando pela «teologia litúrgica». O objectivo não é tanto demonstrar que na liturgia, na passagem do texto à voz, a escritura devém palavra e mais profundamente palavra de Deus, mas arguir a pertinência de uma tal hipótese, como forma de inter-relacionar teologia bíblica e teologia litúrgica, numa teologia da palavra.

Num primeiro e amplo momento, abrirei para esta hipótese a partir da tensão e do paradoxo que surge entre a *escritura* e a *palavra*. De seguida, revisitando as sugestões do movimento litúrgico (que engloba o concílio Vaticano II), mostrarei como emerge e se coloca a questão do acesso à escritura através da oralidade ritual (nas suas várias modalidades), sob a pressuposição de que o que desta forma se escuta é a própria Palavra de Deus (e não somente a reprodução do seu registo gráfico). Duas propostas teológicas recentes confirmarão, num terceiro momento, a recepção desta redescoberta litúrgica da Bíblia: a sistematização da relação liturgia-escrituras de Louis-Marie Chauvet e os *spunti* no sentido da valorização da oralidade ritual de Giorgio Bonaccorso. A semelhança, como veremos num quarto momento, dos termos em que se coloca a questão com a problemática da relação mito-rito obriga-nos a passar por aí. A relação teológica Bíblia-liturgia é não só análoga, como *estruturalmente* a mesma que a relação antropológica mito-rito; o reconhecimento desta «identidade estrutural» permite «libertar» a relação escritura-palavra na sua «diferença funcional». Sucessivamente, mostrarei como esta perspectiva teológica antropológicamente «reconduzida» permite articular melhor e desenvolver convenientemente a relação entre as condições que permitem ao ser humano «acolher» uma (eventual) palavra de revelação divina na história (escuta «transcendental» de Rahner) e as características da comunicação humana que corroboram a ideia de que Deus *fala* (Nicholas Wolterstorff). Finalmente, como conclusão esboçarei

uma teologia da palavra desde a entrega da escritura à temporalidade da voz e à circularidade ritual.

1. Escritura e Palavra: tensão e paradoxo

O objectivo desta primeira incursão é determinar a problemática da relação entre as escrituras religiosas e a Palavra de Deus na sua identidade e diferença e, portanto, na tensão e no paradoxo que daí derivam para uma teologia da palavra. Neste sentido, precisamente, a reflexão de Christian Salenson sobre a relação entre as escrituras judaico-cristãs e as escrituras das demais religiões constitui um bom ponto de partida, oferecendo alguns elementos a reter. Dito isto, convém desde logo chamar a atenção para o facto que a questão da *passagem* das escrituras à Palavra não é considerada pelo autor.

Salenson aceita que entre as escrituras e a Palavra não há uma identidade absoluta² como ponto firme sobre o qual abrir para a possibilidade de um *reconhecimento* da Palavra de Deus nas escrituras religiosas fora do âmbito judaico-cristão. Mas nada diz sobre o mecanismo religioso que leva a esse reconhecimento. Na verdade, a sua perspectiva situa-se imediatamente do lado do cumprimento cristológico das escrituras. «A Escritura cumpre-se na Palavra que assume corpo em plenitude em Jesus Cristo»³. A diferença entre escritura e palavra surge assim ao serviço da mediação entre a Palavra e a história. «A Escritura mediatiza a relação entre a Palavra e a história [...]. As Escrituras mantêm-se em direcção ao seu cumprimento. Eles cumprem-se quando a Palavra assume corpo na história. Cristo cumpre as Escrituras porque ele é, em plenitude, a Palavra de Deus que se encarna na história»⁴.

A identidade cristológica comanda portanto a reflexão. Cristo é a Palavra de Deus. Mas Salenson assume um «cristocentrismo inclusivo», de modo a propor uma articulação entre as várias escrituras e a mediação singular da Palavra-Cristo no seu paradoxo encarnatório⁵. A *tensão* entre as escrituras

² «On peut donc désigner la Bible comme Parole de Dieu, mais la notion de Parole de Dieu ne se laisse pas circonscrire aux Écritures bibliques» (C. SALENSON, *Des Écritures, une parole, un seul logos. Signification christologique de la tension écritures/parole*, in I. CHAREIRE – C. SALENSON [ed.], *Le dialogue des Écritures*, Lessius, Bruxelles, 2007, 216-231, 218; cf. ainda 220). O autor assume a identidade entre Palavra de Deus e «manifestação de Deus».

³ SALENSON, *Des Écritures, une parole, un seul logos*, 221.

⁴ SALENSON, *Des Écritures, une parole, un seul logos*, 222.

⁵ «Le paradoxe christologique désigne le Logos fait chair» (SALENSON, *Des Écritures, une parole, un seul logos*, 225). «La plénitude de l'incarnation en Jésus de Nazareth peut être pensée de manière inclusive. [...] la concentration christologique dans l'incarnation en Jésus de Nazareth a pour fonction non d'exclure mais d'inclure tous ceux qui vivent de cet accueil de la Parole dans leurs existences d'hommes» (*Ib.*, 226).

religiosas e a Palavra de Deus, nesta perspectiva, é uma declinação do *paradoxo* cristológico, isto é, da relação entre a particularidade da encarnação e a universalidade da presença espiritual do Ressuscitado. As escrituras judaico-cristãs são assim uma «concentração» da Palavra, dando-lhe «corporeidade», sem a limitar⁶.

Salenson estabelece deste modo o ponto de partida para uma reflexão teológica sobre o reconhecimento da Palavra de Deus nas escrituras religiosas da humanidade a partir da mediação cristológica. Mas se este cristocentrismo inclusivo se pode manter, pelo menos do ponto de vista cristão, deve reconhecer-se que a consideração do mesmo problema a partir da *atualização ritual* da mediação cristológica obriga a alterar o percurso reflexivo. Se é verdade que o paradoxo cristológico se declina na relação entre as escrituras (antes de mais, as escrituras judaico-cristãs) e a Palavra de Deus, então *as modalidades concretas de leitura, interpretação e produção* das escrituras à luz da história de Jesus determinam não só o *reconhecimento* da Palavra de Deus nas escrituras como a *identidade* da Palavra de Deus com Cristo⁷. Segue-se agora não só por um caminho mais longo, como no sentido inverso: o verdadeiro ponto de partida não é o paradoxo crístico em abstracto, mas a sua efectiva forma de dar-se no confronto – ritual e interpretativo – com as escrituras.

Ora, o desafio de uma teologia da palavra *a partir* do uso litúrgico-ritual das escrituras e da concomitância entre a participação ritual e a centralidade da mediação cristológica é um dos mais notáveis frutos da teologia litúrgica e do movimento litúrgico. A pergunta básica é pois: *que acontece com a Bíblia na liturgia?* Eis uma resposta:

⁶ «Dans une perspective inclusiviste, dire que les Écritures sont la Parole est analogiquement comparable au fait de dire que Jésus est le Christ. On reconnaît un caractère central, une plénitude de la Parole dans ces Écritures, une concentration de la Parole dans ces Écritures, une corporéité de la Parole dans ces Écritures, non exclusives mais inclusives. D'une certaine manière, le paradoxe christologique se décline dans le rapport entre Écritures et Parole. L'universalité de la Parole s'incarne dans la concrétude des Écritures saintes. On pourrait, d'une certaine manière, parler du paradoxe Écritures – Parole. [...] Si la reconnaissance de Jésus comme Christ envoie à le reconnaître dans les œuvres de la création, dans les événements de l'histoire, aux carrefours de la Galilée des nations et des cultures, alors la reconnaissance de la Parole dans les Écritures bibliques envoie à reconnaître cette Parole y compris en d'autres Écritures dans lesquelles non seulement nous ne pouvons exclure *a priori* la présence du souffle divin, mais pour lesquelles nous pouvons plutôt envisager *a priori* une présence éventuelle du souffle divin» (SALENSON, *Des Écritures, une parole, un seul logos*, 229).

⁷ A referência clássica é a Lc 24, 13-35, onde a leitura e interpretação das escrituras do Antigo Testamento, juntamente com a comensalidade eucarística, são apresentadas como as modalidades correctas de se chegar à fé no Ressuscitado. Cf. S. GRASSO, *Emmaus, testo della criteriologia ecclesiale per la fede nella risurrezione di Gesù (Lc 24, 13-35)*, in *Rivista Biblica* 56 (2008) 433-453.

«Um acto de transformação. Porque as *Escrituras* são aí lidas e tornam-se *Palavra viva* dirigida a um povo. A Palavra de Deus, outrora escutada pelo profeta e tornada Escritura pela operação do escriba, reencontra aqui a sua natureza própria de Palavra e a sua função primeira; graças ao ministério eclesial, ela constitui um povo de ouvintes e propõe-se a fazer dele uma assembleia de crentes. Percebe-se aqui claramente o carácter transitivo da Escritura; sedimentação de uma Palavra outrora escutada, recebida e assimilada, ela adquire de novo o seu primeiro estatuto»⁸.

A liturgia parece então dar resposta à pergunta: «como é que um texto bíblico escrito por um autor numa determinada época pode tornar-se para nós Palavra de Deus?»⁹. Trata-se, de facto, segundo Kuntzmann, de um problema hermenêutico considerável, posto em grande medida pelo trabalho interpretativo exigido pela própria espessura do texto: «o leitor crente é colocado ante um duplo trabalho sobre o texto: o que o põe à procura daquilo de que fala o texto, a saber, a significação querida pelo autor, a qualquer nível informativo que seja, e o que realiza este texto ao dar «sentido ao sentido»»¹⁰. Na verdade, o texto cria uma antítese entre aquilo que tem para dizer ao leitor e o sentido para o qual este é empurrado¹¹. Qual é então o estatuto do leitor crente, num contexto comunitário, diante das escrituras? «Que significará, de facto, prestar mais atenção à forma como um texto se dirige a uma comunidade, ou à forma como Deus se dirige a uma comunidade a partir de um texto e no contexto de fé da assembleia?»¹².

⁸ P. DE CLERCK, «*Au commencement était le verbe*», in *La Maison-Dieu* 189 (1992) 19-40, 24.

⁹ R. KUNTZMANN, *L'herméneutique biblique. D'une lecture de la Bible à sa célébration*, in *Revue des sciences religieuses* 80 (2006) 371-385, 379. «It seems that the acclamation «Word of the Lord» affirms that the text has a meaning that comes from its liturgical context. It says that God addresses the congregation through the reading. But how?» (D. N. POWER, «*The Word of the Lord*». *Liturgy's Use of Scripture*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2001, 4).

¹⁰ KUNTZMANN, *L'herméneutique biblique*, 375. De facto, «là où l'herméneutique se met en quête du sens, l'actualisation réalise une assumption de ce sens en vue de fonder un système de vie» (*Ib.*, 374).

¹¹ «[...] s'ouvre une antithèse: d'un côté, le texte veut dire quelque chose au lecteur, d'un autre, le texte pousse le lecteur hors lui-même, à des profondeurs insoupçonnées et non énoncées de sens. Il faut donc envisager un autre domaine de la réflexion épistémologique: le statut du lecteur et particulièrement du lecteur croyant, membre d'une communauté, devant une Écriture sainte ou Parole de Dieu. Si cet accueil se passe généralement sans problème majeur et comme allant de soi, l'évidence n'est pas acquise pour autant. Finalement, qu'est-ce que lire un texte religieux en tant que religieux? Que dire de cette lecture et de ce lecteur? Que penser des contraintes de l'acte de lecture?» (KUNTZMANN, *L'herméneutique biblique*, 377).

¹² POWER, «*The Word of the Lord*», 6. Não parece que o critério da leitura em contexto litúrgico seja proporcionar conhecimento da escritura. Hoje espera-se certamente um maior conhecimento da escritura por parte das assembleias; «however, the issue to be faced is the passage from this kind of knowledge to its hearing in the liturgical context and in conjunction with sacramental rites» (*Ib.*,

A conclusão a que Kuntzmann chega representa na verdade o nosso ponto de partida. «A Igreja compreendeu-o desde há muito tempo: é quando finalmente são assumidas na liturgia que as escrituras sagradas asseguram o seu estatuto de Palavra fundante da salvação»¹³. A leitura e a interpretação das escrituras em contexto litúrgico foram sempre determinadas pelo mistério de Cristo e pela nossa participação no mesmo, assim como pelo contexto sócio-cultural envolvente¹⁴. Na liturgia, a palavra é acompanhada de ritos e orações, dispondo à sua escuta na fé. A palavra conduz à acção sacramental e esta afecta a palavra escutada¹⁵. Mas o principal é que a escritura é lida, a palavra proclamada. «O que é escutado não é simplesmente um texto de um livro mas uma voz que expressa a fé da Igreja e que é transmitida na fé pela Igreja»¹⁶. Na liturgia, trata-se, pois, antes de mais, da dimensão oral das escrituras, do acto de palavra.

«Quando abrimos solenemente um livro, anunciamos “Palavra de Deus”. Ora, o acto de Palavra é uma coisa completamente diferente do acto de Escritura e o acto de escuta de uma palavra não é, falando com propriedade, um acto de leitura. A liturgia cristã é um lugar em que o livro devém Palavra. E a teologia cristã faz mesmo desta palavra a manifestação de uma presença. Quando uma palavra atinge o meu ouvido, eu procuro instintivamente aquele que fala. Se ele quer ser escutado, não temerá chamar a atenção sobre a sua presença. O acto de palavra comporta um “eu” que se dirige a um “tu” ou a um “vós”; é apelo, convocação à escuta. E o quadro da liturgia cristã é

12). Esta dimensão coincide com o conceito de «intertextualidade» de Benedikt Kranemann: «Mit Intertextualität wendet man sich einem auf den Leser orientierten Textmodell zu. Das Lesen oder Hören eines Textes wird als ein kreativer Prozess beschrieben, in dem der Bedeutungsüberschuss eines Textes entdeckt wird. Die Rezeption ist der Vorgang, in dem die Sinnbedeutung eines Textes konstituiert wird» (B. KRANEMANN, *Biblische Texte – liturgische Kontexte. Intertextualität und Schriftrezeption in der Liturgie*, in *Theologie der Gegenwart* 48 [2005] 254-264, 256).

¹³ KUNTZMANN, *L'herméneutique biblique*, 382; cf. ainda 384.

¹⁴ «As read and commented upon, these texts were always related to the mystery of Christ and the people's participation on it, as they were also related to how they lived among themselves and in the societies of their day. This determination of meaning from faith and circumstance is of course already operative in the writings themselves as originally composed and presented to the churches of the New Testament era» (POWER, «*The Word of the Lord*», 10).

¹⁵ «As situated within a context of worship, the hearing of the scripture is prepared by prayer and rite and carries the people forward into sacramental action. It might be said that gathering in Christ's name, and the rites and prayers of gathering, dispose the people to hear the Word in faith and within the tradition of the Church's beliefs. It need also be said that the anticipation of what is to be done sacramentally also affects how the Word is heard. [...] Whatever the immediate purpose and practice in the choice of scriptural texts for services of worship, the hope and intent are to hear the Gospel of Christ, the Word of the Lord given to us in hom» (POWER, «*The Word of the Lord*», 13).

¹⁶ POWER, «*The Word of the Lord*», 9.

completamente feito para dar vida à “Palavra”. Restabelece o “eu” que fala. Cria o “nós” que escuta»¹⁷.

W. A. Graham lança um forte apelo à consideração da oralidade das escrituras religiosas¹⁸ a partir da hipótese de uma «*interpenetração* da palavra escrita e falada»¹⁹ ou de um espectro expressivo representando «um continuum de textualidade», desde a espontaneidade da palavra falada até à fixação da palavra escrita²⁰. As perspectivas de estudo das escrituras religiosas são assim encaminhadas para a importância da apropriação pessoal e comunitária dos textos sagrados, assim como para a sua «imediatez funcional na experiência de percepção dos crentes»²¹. As escrituras passam então a ser vistas como «palavras vivas que produzem uma variedade de respostas – emocionais e físicas assim como intelectuais e espirituais»²², em estreita

¹⁷ P. BÉGUERIE, *La Bible née de la liturgie*, in *La Maison-Dieu* 126 (1976) 108-116, 111.

¹⁸ «We must look to its [scripture] function as a text that above all has been read and recited aloud, repeated and memorized, chanted and sung, quoted and alluded to in oral and aural round of daily life» (W. A. GRAHAM, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge University Press, New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1987, 156). Cf. ainda H. COWARD, *Sacred Word and Sacred Text. Scripture in World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1988, 161: «To arrive at a correct understanding of how scripture functions in religious experience requires that the narrow identification of scripture with the written book be broken».

¹⁹ GRAHAM, *Beyond the Written Word*, 156.

²⁰ «This postulated spectrum need not, however, be seen in terms of cultural evolution; instead, its range can represent the different psychological and social needs and the different modes of expression characteristic of divergent religious and cultural contexts. Thus the vocal word conveys with peculiar force a sense of spontaneity, participation, or personal involvement for the individual and the group through the emotional, sensual impact of hymnody and prayer, litany and praise, formulaic chant, ritual dicta, and texts read or recited aloud. Such *engagement* is characteristic of religious sensibilities at the oral end of the spectrum. On the other hand, delight in the authoritative fixity, solidity, beauty, and powerful presence of the written codex, and pleasure in the intricacies of textual study, commentary, and interpretation – whether in search of symbolic and allegorical meanings, or of literal or prescriptive meanings – are but two of the many venerated and studied and also treated as bearer of *mana*-like or talismanic power. A predominance of this kind of visual sensibility would characterize the script/print end of the spectrum» (GRAHAM, *Beyond the Written Word*, 157).

²¹ «Greater attention to the auditory immediacy of sacred texts at the very least underscores the functional immediacy of any important religious “object” in the experience and perception of the faithful. It shows the active relation between perceiver and perceived that is essential to meaningful experience» (GRAHAM, *Beyond the Written Word*, 160).

²² «Perhaps the most important result of attention to the oral dimension of scripture is to make more vivid the intensely personal engagement of a community with its sacred text. Sacred books are not just authoritative documents or sources of doctrinal formulas; they are living words that produce a variety of responses – emotional and physical as well as intellectual and spiritual. Moreover, at no point in the life of a sacred book is it likely to elicit more varied responses than when it is being chanted, sung, or recited in some meaningful context such as that of worship or meditation» (GRAHAM, *Beyond the Written Word*, 162-163; cf. ainda COWARD, *Sacred Word and Sacred Text*, 182-183).

relação com o contexto ritual²³. Neste sentido, «é o som articulado (*spoken sound*) num contexto relacional que efectivamente evoca o Divino»²⁴. Contrariamente às palavras impressas, que funcionam como signos (informação), as palavras faladas são símbolos²⁵ e, por isso, «a experiência oral da escritura abre caminho a uma hermenêutica da descoberta (*Entfaltung*), a uma abertura da riqueza da palavra nos termos das suas potencialidades simbólicas»²⁶.

2. A redescoberta litúrgica da Palavra de Deus

Durante o século XX, o movimento litúrgico foi um dos alfobres da redescoberta da importância da escritura e da Palavra de Deus para a existência cristã. A peculiaridade desta redescoberta coincide com a questão que nos ocupa. Por um lado, a liturgia é confrontada com a escritura, vista como testemunho e fonte de renovação; pelo outro, a escritura é confrontada com a liturgia, não só sob o imperativo da compreensão e da comunicação mas também da ministerialidade litúrgica. Hoje, na posse de todos estes aspectos (liturgia em vernáculo, leccionário tri-anual, ministério do leitor, homilia, liturgia da palavra como celebração litúrgica em si mesma, etc.), corremos o risco de não perceber o seu núcleo – «tradicional» e «progressista» ao mesmo tempo – o qual consistiu precisamente na necessidade sentida de voltar a proclamar a escritura como *Palavra de Deus para os homens e mulheres do nosso tempo* e, portanto, de colocar a Igreja outra vez à escuta dessa Palavra.

2.1. «Il n'y a pas de liturgie sans la Bible»

Martimort abria com estas palavras o Congresso litúrgico de Strasbourg, em 1958, recordando a confluência do Movimento litúrgico e do Movimento bíblico na devolução da Bíblia aos fiéis²⁷. Esta redescoberta litúrgica da Bíblia tinha vindo a ser gestada a vários níveis pelos autores ligados a estes movimentos. O esquema «histórico-genético» proposto por Jungmann, a saber: leitura-canto-oração, constituiu um dos primeiros impulsos nesta

²³ «Liturgical use of sacred texts is clearly the most common and often the most important context for the oral use of scripture [...]» (GRAHAM, *Beyond the Written Word*, 161, referindo-se aos estudos de J. Leipoldt e S. Morenz).

²⁴ COWARD, *Sacred Word and Sacred Text*, 174 (cf. ainda 183, em referência explícita à liturgia).

²⁵ COWARD, *Sacred Word and Sacred Text*, 179 (referindo-se às perspectivas de Jacques Ellul).

²⁶ COWARD, *Sacred Word and Sacred Text*, 182 (citando Bernard C. Latagan).

²⁷ Cf. A.-G. MARTIMORT, *Introduction au congrès*, in *Parole de Dieu et liturgie*, Cerf, Paris 1958, 11-15, 13.

redescoberta²⁸. O esquema mostrava-se ao mesmo tempo capaz de renovar a compreensão teológica da liturgia da palavra e de estimular a sua renovação pastoral, desde o reconhecimento da relação intrínseca entre a iniciativa da revelação de Deus (leitura) e a resposta humana à mesma (canto e oração). Mas uma reflexão teológica chamando a atenção para a realidade linguística da liturgia deve-se sobretudo a Romano Guardini. Na liturgia, segundo ele, a palavra de «revelação», a palavra de «consagração» e a palavra de «louvor» e de «oração» interagem entre si²⁹. Para o nosso tema, interessa sobretudo a primeira.

A palavra de revelação é expressão do próprio Deus em linguagem humana. «A palavra de Deus é um grande mistério. Nela exprime-se o próprio Deus, mas em linguagem humana»³⁰. O elemento humano não é contudo extrínseco à realidade divina, constituindo antes com ela uma «unidade vital».

«Mas sobre o elemento humano incrusta-se o significado divino: não como uma pedra preciosa colocada num cofre do qual permanece no entanto separada, pode ser retirada e admirada em si, mas de modo a constituir uma unidade vital. Também na palavra significante e significado são inseparáveis, não se podem tratar separadamente, como a alma e o corpo»³¹.

A palavra de revelação não se reduz a uma mensagem a transmitir e a acolher, mas é uma realidade que se aproxima e se deixa encontrar. Por isso, «não podemos recebê-la como a mente assimila um conceito, mas como a terra acolhe uma semente»³². A escuta é, assim, para Guardini, o princípio de acolhimento da palavra, que deve ser recebida não só como significado (ideia mental), mas também como significante ou «forma» (realidade física, sonora).

«O homem acolhe a palavra de Deus só quando a escuta. [...] Deste modo deve ser acolhida: não só com o significado, mas também com a forma, o som, o calor e a potência. Neste sentido a palavra pode comparar-se

²⁸ Cf. J. A. JUNGSMANN, *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*, Pustet, Regensburg 1961 (1ª edição: 1939).

²⁹ «La parola rivelatrice esige raccoglimento e fede profonda. La parola consacratoria vuole che siamo presenti con sacro timore e che partecipiamo al sacro evento. La parola della lode vuole che la facciamo nostra e che vi riversiamo il nostro lato migliore. Anzi, che vi riversiamo noi stessi [...]» (R. GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 1993 [original alemão: *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe* [Matthias-Grünewald, Mainz 1939], 87).

³⁰ GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 77.

³¹ GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 78.

³² GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 78.

com a semente. Mas precisamente por isso deve ser realmente escutada, não só lida»³³.

Mais próximos do Congresso de 1958, podemos mencionar, entre outros, os contributos de Jean Daniélou, Louis Bouyer, Divo Barsotti e Cipriano Vagaggini. Afastando-se do procedimento clássico na teologia sacramental da «causalidade», Daniélou interessa-se pelo significado dos sacramentos enquanto signos, significado esse que é oferecido pela Bíblia tal como os Padres da Igreja testemunham³⁴. A Bouyer e a Barsotti devemos, na verdade, vários contributos no âmbito bíblico e litúrgico, muito concretamente no que se refere a uma teologia da palavra como compreensão global do sentido das escrituras em relação ao mistério de Cristo, estreitamente ligada à liturgia: seja sugerindo a origem litúrgica das escrituras³⁵, seja relacionando palavra e sacramento³⁶. Em Vagaggini³⁷, para além de uma cuidadosa sistematização do tema Bíblia-liturgia que estabelece o *status quaestionis* anterior ao concílio Vaticano II, temos também uma teologia «laudativa», a partir dos Salmos e do seu uso litúrgico. Podemos, pois, entrever três grandes linhas de investigação: uma linha semântica (a Bíblia dá à liturgia e aos sacramentos o seu significado), uma linha pragmática (a Bíblia como fonte e paradigma das atitudes litúrgicas) e uma linha referencial (a Bíblia como testemunho da Palavra eterna «feita carne» em Jesus Cristo).

³³ GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 79.

³⁴ J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Cerf, Paris 1951.

³⁵ «[...] la Torah écrite, toute Parole écrite, ne demeure Parole pour Israël qu'autant qu'elle y est dans l'assemblée liturgique comme une parole perpétuellement adressée au peuple [...]. La Parole, inséparablement écrite et non écrite, ne peut se soustraire à ce contexte du peuple écoutant la Parole dans la foi, y reconnaissant la Présence toujours actuelle, toujours active, vivante et vivifiante, de son Dieu, et s'y livrant dans la prière sacrificielle. C'est si vrai que ce qui sera canonisé comme Parole écrite ne le sera, d'une part, qu'en étant disposé précisément en vue de cette lecture liturgique» (L. BOUYER, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Cerf, Paris 1974, 61; cf. ainda Id., *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture. Du Dieu qui parle au Dieu fait homme*, Cerf, Paris 1951 [reeditado em 1953 e 1962]; Id., *The Word, Church and Sacraments in Protestantism and Catholicism*, Geoffrey Chapman, London 1961; Id., *Word and Sacrament*, in D. O'CALLAGHAN [ed.], *Sacraments. The Gestures of Christ*, Sheed and Ward, New York 1964, 139-152).

³⁶ «Véritablement, tout est accompli. Ce que la Parole opérant n'était qu'une annonce, n'était qu'une figure, une préparation de l'Incarnation du Verbe. [...] Mais dans le don des Sacrements divins se continue, se prolonge l'Incarnation du Verbe. [...] L'Acte suprême de l'histoire, l'accomplissement des desseins divins sera la Messe, dans laquelle la Parole de Dieu, par l'acte qui rend présente la mort du Christ, crée aussi l'Église, comme son Corps mystique» (D. BARSOTTI, *La Parole de Dieu dans le Mystère chrétien*, Cerf, Paris 1954 [original italiano: *Il Mistero cristiano e la Parola di Dio*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1954], 176-177; cf. ainda Id., *Liturgia e teologia*, Corsia dei Servi, Milano 1956).

³⁷ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Paoline, Rome 1999 [1ª edição 1947].

A relação Bíblia-liturgia esteve em primeiro plano nos temas teológicos tratados no contexto do Movimento litúrgico. Não admira, por isso, que a primeira grande conferência pronunciada em 1958 se referisse não só à eficácia e actualidade da Palavra na acção sacramental, como também à manifestação da escritura como palavra na liturgia:

«A celebração litúrgica manifesta o mistério da Palavra de Deus e ela dá-lhe o seu máximo de eficiência. O mistério da Palavra é essencialmente o de uma presença viva: a Palavra de Deus recolhida na Bíblia não nos é apresentada pela Igreja como um documento de arquivos, como seria o testamento de Richelieu ou a minuta do processo de Jeanne [d'Arc] em Rouen, mas como uma palavra que nos é transmitida hoje pelo mensageiro do Deus vivo. Ora é na proclamação litúrgica da Palavra de Deus que se realiza esta dupla actualização do mensageiro e da mensagem»³⁸.

2.2. As duas mesas (Vaticano II)

A influência do movimento litúrgico e do movimento bíblico no Vaticano II, no sentido de uma revalorização litúrgica da escritura como Palavra de Deus (*Sacrosanctum Concilium*), mas também de uma revalorização teológico-fundamental da escritura em relação com a tradição e a fé (*Dei Verbum*), coloca o evento conciliar no centro de um processo dinâmico – como «efeito» e como «causa» – de renovação da vida da Igreja. Do ponto de vista dos movimentos litúrgico e bíblico, o concílio é um efeito; do ponto de vista do *aggiornamento*, é uma causa³⁹.

Outra dimensão a ter presente é a «centralidade cristológica» do concílio, muitas vezes passada para segundo plano precisamente devido ao seu fascínio carismático e renovador. Na verdade, mais precisamente, o que encontramos no concílio é a realização de uma *fenomenologia* da existência crente, adoptada como forma de radicar a *fenomenalidade* eclesial no *fundamento* cristológico. É a partir deste procedimento que se pode entender a intenção renovadora não como estratégia de recentramento institucional da Igreja no mundo moderno, mas como uma *metodologia de discernimento crítico* da função da Igreja em relação a Cristo e ao mundo⁴⁰.

³⁸ P. JOUNEL, *La Bible dans la liturgie*, in *Parole de Dieu et liturgie*, 17-49, aqui 41-42.

³⁹ Cf. Â. CARDITA, *A liturgia à luz de uma «história dos efeitos» da Sacrosanctum Concilium*, in ID. (ed), *Vaticano II. 40 anos depois*, Ariadne, Coimbra 2005, 21-63.

⁴⁰ Confrontando a minha própria proposta de releitura fenomenológica do concílio (cf. Â. CARDITA, *Símbolos em acção. A teologia litúrgica como jogo de transcrições*, Estratégias Criativas, Porto

Neste sentido, se a liturgia pode ser considerada a *manifestação* da natureza da Igreja no mundo é só porque, antes de mais, nela opera, com a força da sua presença, o próprio Cristo. Os *ritos e orações* da liturgia são pois *mediações* da presença de Cristo que dão visibilidade e corporeidade à Igreja. Do ponto de vista litúrgico, portanto, o *critério fenomenológico* de discernimento crítico é a referência fundamental da Igreja a Cristo através das suas mediações simbólico-rituais. O valor da escritura *enquanto escritura*, consiste no facto de ela conservar os *gestos e palavras* da revelação originária, quer dizer, a referência ao fundamento, ao próprio Cristo⁴¹. Mas é preciso notar que a escritura pertence naturalmente ao contexto litúrgico, sendo uma das modalidades da presença de Cristo precisamente como *palavra proclamada*. Aplicando o critério fenomenológico, torna-se obrigatória a passagem da escritura à Palavra.

Vejamos, mais em particular, qual o contributo específico da constituição sobre a liturgia e da constituição dogmática sobre a revelação, para este tipo de leitura.

Para a *Sacrosanctum Concilium*, a leitura das escrituras constitui um momento alto, porque dela os sinais e as acções litúrgicas retiram o seu sentido (SC 24). *Da escritura à liturgia dá-se, portanto, uma relação semântica* de atribuição de significado. Mas *da liturgia à escritura a relação assume um aspecto pragmático*, pois a fé dos participantes é alimentada quando se *lê, canta ou age* (SC 33). O jogo, no entanto, *entre escritura e liturgia é suportado por uma relação de tipo referencial*: através das acções e textos rituais os crentes não só compreendem, como *participam* no próprio mistério da fé (SC 48). A liturgia é composta por textos, considerados fundamentais para a fé, que se conjugam com um tipo de acção muito específico: a acção simbólica e ritual. Com esta estratégia, a liturgia recria o «evento» que está na origem da fé: na liturgia, a escritura torna-se *palavra* do Deus vivo, e a acção *presença* de Cristo (SC 7).

2008, 103ss) com J. F. KOBLER, *Vatican II and Phenomenology. Reflections on the Life-World of the Church*, Martinus Nijhoff, Dordrecht – Boston – Lancaster 1985, pode estabelecer-se a distinção entre uma apropriação criativa da fenomenologia a nível do *método* e a sua cristalização textual no *conteúdo* de algumas passagens chave dos documentos conciliares. Permanece válido no entanto que «the Council displays an innovative application of the phenomenological method which opens avenues to anthropological enrichment not available to a merely scholastic interpretation of the Council» (KOBLER, *Vatican II and Phenomenology*, 78).

⁴¹ Sobre este aspecto, referindo-se às semelhanças entre a reflexão do concílio e a fenomenologia (de Husserl), Kobler afirma: «A complex christocentric (i.e. hominized) type of intentionality seems to be operative on three levels: i.e., toward the Glorified Christ, towards human dispositions/acts with an obediencial potency to mirror Christ, and toward signs/symbols apt to correlate dimensions of Christ to human beings» (KOBLER, *Vatican II and Phenomenology*, 45; cf. ainda cap. 10: *Vertical dimension*, 147-164, sobre a DV).

A *Palavra de Deus*, segundo a *Dei verbum*, encontra-se não só nas escrituras mas também em tudo o que a Igreja é e acredita: doutrina, vida e culto (DV 8)⁴². No seu carácter activo e discursivo, a *tradição* é o veículo da revelação; por isso, não é simplesmente um conteúdo, mas uma verdadeira «forma de vida», quer dizer, a própria Igreja. O encontro com a Palavra de Deus e a realização da obra da salvação dão-se para nós, hoje, na Igreja e através dela. A *Dei Verbum* confirma quanto dito a partir da *Sacrosanctum Concilium* sobre a liturgia como contexto vital do reconhecimento da Palavra de Deus e da sua acção redentora, em Cristo⁴³, referindo-se à imagem patrística das duas mesas: «a Igreja venerou sempre as divinas Escrituras como venera o próprio Corpo do Senhor, não deixando jamais, sobretudo na sagrada Liturgia, de tomar e distribuir aos fiéis o pão da vida, quer da mesa da palavra de Deus quer da do Corpo de Cristo» (DV 21)⁴⁴. As sugestões são breves e indirectas, mas indicam claramente o contexto ritual como aquele em que a escritura aparece como Palavra de Deus. Aí, com efeito, a escritura é *proclamada* e *escutada*, *cantada* e *rezada*, que são as acções que dão corpo à palavra, resgatando-a da simples representação mental.

Na liturgia, os significantes não estão apenas unidos a significados, mas re-apresentam verdadeiros acontecimentos. A revelação que Cristo realizou plenamente com as suas palavras e as suas acções chega-nos agora sob as palavras e as acções que a Igreja realiza, em obediência ao mandato do Senhor, como palavras e acções do próprio Cristo, como seu «memorial». A presença de Cristo nas escrituras ganha a sua evidência simbólica na liturgia da Igreja, cujo prolongamento e apropriação pessoais se devem dar na oração, pois «a leitura da Sagrada Escritura deve ser acompanhada de oração, para que seja possível o diálogo entre Deus e o homem» (DV 25).

3. Propostas teológicas recentes

Os contributos surgidos no contexto do movimento litúrgico, assim como os elementos postos à consideração pelo concílio têm consistência própria e

⁴² Segundo Kobler, «by returning to the life-world of the Church the document on Revelation transcends (or bypasses, if you will) the world of «positivism» and contemplates the word of God as it exists in the ecclesial consciousness» (KOBLER, *Vatican II and Phenomenology*, 152).

⁴³ Cf. CARDITA, *Símbolos em acção*, 109-111; e ainda E. VILANOVA, *Palavra de Dios y reforma litúrgica*, in *Phase* 165-166 (1988) 203-210.

⁴⁴ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Les deux formes du pain de vie dans l'Évangile et dans la tradition*, in *Parole de Dieu et sacerdoce*, Desclée, Paris – Tournai – Rome – New York 1962, 21-58. Para além da documentação, este estudo pouco anterior ao próprio concílio, oferece pontos de contacto inesperados entre a *Sacrosanctum Concilium* e a *Dei Verbum*.

constituem claros estímulos para uma teologia da palavra a partir da *performance* litúrgica. A sua confluência em propostas teológico-litúrgicas de grande respiro, capazes, por sua vez, de relançar a questão em novos termos, confirma-o. Uma teologia da Palavra de Deus que não passe hoje pela teologia litúrgica – e portanto pela valorização da passagem *ritual* da escritura à palavra (através da proclamação e da recriação litúrgica da escritura assim como da sua audição e interpretação comunitárias) enquanto modalidade religiosa de reconhecimento e acolhimento da *Palavra de Deus* – perde parte essencial do seu tema. Por outro lado, uma teologia da Palavra de Deus *sub intellectus ritus* é o que podemos encontrar em dois dos mais relevantes autores da teologia litúrgica recente: Louis-Marie Chauvet, o qual construindo um modelo simbólico-ritual de compreensão da existência cristã não podia deixar de determinar as relações da liturgia com a escritura e a Palavra de Deus; e Giorgio Bonaccorso, em que o interesse antropológico pelo rito religioso conduz à valorização da oralidade na relação escritura-rito.

3.1. Louis-Marie Chauvet

Uma avaliação correcta da proposta de Chauvet revela-se ao mesmo tempo complexa, devido à amplitude teórica do seu estudo maior: *Symbole et sacrement*. A relação liturgia-escritura é apenas um dos elementos da estrutura fundamental elaborada por Chauvet, inter-relacionando o sacramento com a escritura, por um lado, e com a ética, pelo outro⁴⁵. Este esquema deve, por sua vez, ser considerado no âmbito da passagem para o terreno do simbólico (abandonando a metafísica ou a onto-teologia) e da sua relevância teológica. A relação liturgia-escritura em Chauvet deve pois ser afrontada em vários níveis, concetricamente, considerando o seu funcionamento na estrutura da sacramentalidade da Igreja, a sua dimensão simbólica e a sua mensagem teológica, em inter-acção progressiva.

Chauvet trata três aspectos na relação liturgia-escritura. Primeiro: mostra como tanto as escrituras do Antigo como do Novo Testamento nascem em íntima relação com a assembleia cultural; segundo: demonstra que a liturgia da palavra deve ser entendida como uma reprodução simbólica do processo histórico de produção das escrituras; terceiro: faz da palavra o modelo da eficácia sacramental.

Em relação ao primeiro aspecto, Chauvet é cauteloso e não se atreve a fazer da liturgia o único «berço» da escritura. A liturgia marcou as tradições orais de

⁴⁵ «Notre structure Écriture/Sacrement/Éthique apparaît comme homologable à une *structure anthropologique* plus fondamentale: connaissance/reconnaissance/praxis» (L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987 [reedición 2008], 185).

produção da escritura, jogando um papel decisivo na sua conservação como Palavra de Deus⁴⁶, enquanto catalizadora da identidade de Israel (e, no Novo Testamento, da Igreja). As assembleias litúrgicas constituem, neste sentido, o «pré-texto» do texto bíblico⁴⁷.

O segundo contributo de Chauvet situa-se ao nível de uma «análise fenomenológica do processo de produção da Bíblia», através da qual se ilustra como a liturgia da palavra «re-faz» o processo. Aqui, ele lança mão de uma série de categorias (canon 1 oral/escrito; canon 2 escrito/reinterpretado; «feno-texto»; «geno-texto») cuja finalidade é criar diferenciações entre as várias fases de produção do texto, homologáveis aos elementos que caracterizam a liturgia da palavra. Mas o importante, do ponto de vista teológico, é a referência do processo – entre a tradição instituída e a tradição instituinte – ao evento fundador⁴⁸ e ao dinamismo metafórico que faz dele a garantia arquetipal da identidade do povo.

Outro aspecto a mencionar é o valor hermenêutico dado à leitura e ao leitor. O texto é escrito e lido a partir de um mundo já «falado», quer dizer, desde as suas circunstâncias sócio-históricas. Não admira, por isso, que a leitura produza, na verdade, um texto novo, ao dar-lhe a palavra⁴⁹. Este é um elemento chave na construção de Chauvet, permitindo a confluência do processo histórico da produção das escrituras no momento sincrónico da sua proclamação litúrgica⁵⁰. Conclusão: «o livro e a comunidade são reconhecidos como inseparáveis»⁵¹, e isto torna-se manifesto na liturgia da palavra. Esta é de natureza dialogal, exibindo a relação dinâmica de actualização da escritura⁵². No conjunto dos

⁴⁶ Cf. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 200.

⁴⁷ Cf. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 203 (em relação à eucaristia).

⁴⁸ «Dans le processus de production de la Bible, le rapport entre la tradition instituée et la tradition institutante ne tient à son tour que par référence à un troisième élément: les événements reconnus comme fondateurs» (CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 208).

⁴⁹ «[...] la lecture est l'acte symbolique de production d'un texte neuf, d'une parole inédite, à partir des règles du jeu décryptées dans les textes. Elle donne la parole» (CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 211). À oralidade enquanto «destino» dos textos litúrgicos, Chauvet chamará «arqui-oralidade». Cf. ID., *L'archi-oralité des textes liturgiques. L'exemple de la prière eucharistique*, in *La Maison-Dieu* 226 (2001) 123-138.

⁵⁰ «En reprenant le couple "géno-texte"- "phéno-texte" de J. Kristeva, nous pouvons dire que cet établissement du canon des "livres saints" est le déploiement ultime, au niveau du phéno-texte, d'un procès de canonicité du géno-texte, procès qui dénote le rapport essentiel du corps lecteur au texte» (CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 214).

⁵¹ CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 214.

⁵² «Ainsi, l'ensemble formé par les quatre éléments de la liturgie de la Parole peut être lu comme la manifestation visible, "sacramentelle" de l'ensemble formé par les quatre éléments de la production de la Bible. Si bien que la proclamation liturgique des Écritures est l'épiphanie symbolique, le dévoilement sacramentel, de leurs constituants internes» (CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 217; cf. ainda ID., *La dimension biblique des textes liturgiques*, in *La Maison-Dieu* 189 [1992] 131-147, em particular 139-140).

seus elementos (o texto escrito, a voz do leitor, a comunidade e o ministro), ela é autenticada como «verdadeira Palavra de *Deus* à sua Igreja»⁵³.

O terceiro aspecto prolonga este entendimento da escritura para reconhecê-lo operante no sacramento como tal. Aqui, Chauvet acentua o carácter corporal da palavra *que resiste na letra*⁵⁴, reconhecendo, precisamente por isso, a sua transitividade. A escritura é sacramental numa perspectiva «icónica», isto é, enquanto «figura» que preserva a radical alteridade da Palavra de Deus, dando-a, no entanto, a escutar⁵⁵. Desde o ponto de vista cristológico, na liturgia da palavra trata-se de respeitar «a modalidade sacramental *concreta* segundo a qual Cristo fala»⁵⁶. Do modo semelhante, no sacramento, trata-se de respeitar a mesma modalidade verbal de comunicação de Cristo. A palavra tornou-se o modelo da eficácia sacramental⁵⁷.

A Palavra de Deus encontrada nas escrituras é já um facto *simbólico*, dando-se na sequência de várias mediações, das quais, o contexto litúrgico (liturgia da palavra) assinala a reprodução do processo genético das escrituras como epifania da Palavra de Deus. Sob o regime das mediações, a palavra é considerada na passagem da corporeidade (escritura) à «iconicidade» ou «sacramentalidade». Contudo entre a escritura e a Palavra não há uma identidade imediata e absoluta, mas abre-se aí espaço para o «diálogo» entre Deus e os homens nas várias formas de apropriação das escrituras. Chauvet põe-se assim na linha de uma teologia apofática que mantém as mediações na sua materialidade sob condição da sua superação naquilo que manifestam sem objectivar. A Palavra de Deus não irrompe no mundo prescindindo das escrituras, mas estas só a manifestam na medida da própria «crucifixão»...

3.2. Giorgio Bonaccorso

Os contributos de Giorgio Bonaccorso para uma compreensão teológica da relação rito-escritura devem ser acolhidos num movimento de abertura da

⁵³ CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 218.

⁵⁴ A letra resiste (CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 221); e à resistência da letra os sacramentos acrescentam a resistência do corpo (cf. *Ib.*, 225).

⁵⁵ «Elle n'est Parole au présent que comme lettre tendue entre le passé qu'elle raconte et l'avenir qu'elle annonce. Elle résiste par là même à toute appropriation gnostique d'une présence pleine. Comme l'icône, elle préserve ainsi la radicale altérité de la Parole divine qu'elle donne pourtant à entendre» (CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 224-225).

⁵⁶ CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 227.

⁵⁷ «[...] l'efficacité des sacrements ne peut se comprendre autrement que *sur le mode de la communication de la Parole* [...]» (CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 232).

semântica teológica à pragmática ritual⁵⁸. Neste apontamento, limito-me aos escritos mais directamente ligados ao tema da escritura e da Palavra de Deus. É útil, no entanto, começar pelo artigo sobre a dimensão comunicativa da liturgia⁵⁹, retendo daí dois aspectos: uma epistemologia do testemunho (como forma de superação do solipsismo comunicativo) e a distinção entre o plano semântico e o plano pragmático na acção ritual.

O modelo moderno da comunicação não faz jus ao dinamismo ritual. A *epistemologia do testemunho* põe-se assim, segundo Bonaccorso, ao serviço do entendimento da comunicação no rito, no jogo entre sinal e acção.

«Se quiséssemos reformular a relação entre a linguagem e o testemunho, poderíamos falar de *sinal* e de *acção*. A linguagem é fundamentalmente um sinal em que um determinado conteúdo mental está estreitamente ligado à palavra (linguagem verbal) ou a outras formas expressivas (linguagem não verbal): o significado é entregue às possibilidades do significante. O testemunho é fundamentalmente uma acção em que um determinado conteúdo mental está estreitamente ligado ao Tu que se abre no diálogo: o conhecimento é entregue à relação com o outro. A *comunicação* é precisamente a composição de sinal e acção, de linguagem e testemunho; e, precisamente por isto, ela é fundamentalmente o lugar em que a dimensão interior e mental do homem é entregue à exterioridade do significante e do outro»⁶⁰.

Este apelo à exterioridade do significante é uma constante em Bonaccorso, permitindo a aproximação ao rito enquanto acção. Neste, são de distinguir: o plano semântico e o plano pragmático.

No *plano semântico*, está em questão a relação entre mensagem e código. Ora, o rito caracteriza-se pela multiplicidade de códigos (linguagem verbal e não verbal), criando, no que se refere à Igreja, uma peculiar situação: «enquanto nas outras formas do testemunho cristão, a igreja confessa a própria fé através de uma multiplicidade de mensagens, na liturgia a igreja confessa a própria fé também através de uma multiplicidade de códigos»⁶¹. A revalorização dos códigos em relação à mensagem «realiza um contexto em que o significante, ou seja a dimensão somática, é reabilitada em relação ao significado, ou seja à

⁵⁸ Cf. G. BONACCORSO, «*Fides et corpus*». Il recupero del valore teologico dell'azione rituale, in *Rivista Liturgica* 94 (2007) 393-404.

⁵⁹ G. BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, in *Rassegna di Teologia* 41 (2000) 485-515.

⁶⁰ BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 490.

⁶¹ BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 494-495.

dimensão mental»⁶². É neste contexto que Bonaccorso introduz uma referência fundamental à relação palavra-escritura:

«[...] a figura central da Palavra de Deus não é a transmissão verbal de uma mensagem divina mas a encarnação: Cristo é a Palavra. Na origem de tudo não está um falar ou um escrever, mas um fazer-se corpo que abraça todas as formas expressivas do homem. A Palavra de Deus não se identifica com nenhum tipo particular de linguagem mas, enquanto se fez carne, envolve toda a expressividade humana. Precisamente por isto a Palavra de Deus não é um Deus que comunica mas um Deus que *se comunica*. O rito liga-se a este tipo de comunicação expondo-se sobre o aspecto do envolvimento global do homem com todas as formas expressivas de que é capaz a sua corporeidade»⁶³.

A palavra é pois o sinal de uma presença «teologal». A escritura é um significante: «o significante com que a Palavra se deixa encontrar»⁶⁴. Bonaccorso explica:

«No uso litúrgico, a Escritura não é o conhecimento de Deus mas o seu comunicar-se ao homem como Mistério incognoscível. O rito transforma a Bíblia de texto em testemunho: não o texto no qual ler palavras, mas o testemunho no qual escutar a Palavra. Há aí qualquer coisa de gestual. Para a liturgia, a Sagrada Escritura está ligada ao gesto: é erguida, transportada, oferecida»⁶⁵.

Em relação ao *plano pragmático*, Bonaccorso chama a atenção para o facto de o rito configurar «uma particular situação e um modo de agir linguístico»⁶⁶. Da semântica à pragmática equivale aqui a prosseguir do texto à acção, da rubrica ao rito. Mais que um dizer, o rito consiste num fazer, quer dizer, «implica uma comunicação externa ao texto»⁶⁷. Superando o texto, o rito «põe em cena» uma assembleia concreta, numa relação efectiva com Deus (considerado como «emissor»): «Deus é o interlocutor do rito não da rubrica»⁶⁸. A este realismo intencional num sentido vertical (assembleia-Deus), junta-se ainda uma peculiar forma de intersubjectividade horizontal, caracterizada pela ausência de

⁶² BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 497-498.

⁶³ BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 498.

⁶⁴ BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 499.

⁶⁵ BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 499.

⁶⁶ BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 507.

⁶⁷ BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 509.

⁶⁸ BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 510.

receptores e/ou espectadores. O que está aqui em questão é um jogo inédito entre actos linguísticos ilocutivos e perlocutivos: na liturgia, «o ilocutivo tende a ser já sempre um perlocutivo»⁶⁹. Quer dizer:

«Não há ali alguém que *através* do rito tende a persuadir outrem, mas alguém que *no* rito partilha com outrem um caminho em que se deixam persuadir juntamente. E precisamente em tal situação, tipicamente ritual, descobre-se a verdadeira natureza da fé, que não é, antes de mais, um discorrer mas um habitar»⁷⁰.

Estes aspectos são importantes para compreender a forma como, num artigo sobre o nosso tema, Bonaccorso avança com a hipótese de que a escritura é Palavra de Deus *enquanto significante*⁷¹. A perspectiva assumida é a da escritura como gesto, desde o pressuposto que «as palavras são significativas também pela forma externa que assumem, ou seja, enquanto significantes»⁷². Tendo em conta a diferente relação que se estabelece a partir da visão (promovida pela escritura) e a partir da escuta (invocada pela palavra), Bonaccorso afronta a seguinte questão: que sucede na experiência religiosa quando se privilegia a oralidade e/ou a escritura?

A oralidade e a escritura correspondem na verdade a dois processos noéticos diferentes, até contrapostos. «Privilegiando o modelo da auto-implicação (*immedesimazione*), a oralidade contrapõe-se àquela atitude típica da escritura que é a conceptualização»⁷³. A escritura promove, portanto, o pensamento, enquanto a oralidade se conjuga com a acção e com o tempo rituais⁷⁴. A oralidade, tal como o rito, é «situacional»⁷⁵.

⁶⁹ BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 513.

⁷⁰ BONACCORSO, *La dimensione comunicativa della liturgia*, 513.

⁷¹ G. BONACCORSO, *La parola e la scrittura nel contesto rituale*, in *La Parola di Dio tra scrittura e rito*, Centro Liturgico Vicenziano, Roma 2002, 51-71; cf. ainda *Id.*, *La liturgia e la parola tra oralità e scrittura*, in *Rivista Liturgica* 94 (2007) 512-523.

⁷² BONACCORSO, *La parola e la scrittura nel contesto rituale*, 52.

⁷³ BONACCORSO, *La parola e la scrittura nel contesto rituale*, 57; cf. ainda *Id.*, *La liturgia e la parola*, 514-515, onde o autor refere como a separação física na escrita/escritura do meio de comunicação daquele que comunica tem uma consequência teológica ambígua, entre a possibilidade de abertura à transcendência e da sua negação. A escrita/escritura pode dar origem a uma situação em que se pode falar de tudo sem comunicar com ninguém! A escritura é assim reduzida a um texto que apenas fala «de» Deus (sem levar a falar «com» Deus).

⁷⁴ «La sintonia tra oralità e rito appare evidente: potremmo dire che il modello mnemonico dell'oralità costituisce il supporto ideale del tempo rituale, nel senso che se l'oralità seleziona il passato in ordine a ciò che è rilevante per il presente, il rito rende presente quel passato» (BONACCORSO, *La parola e la scrittura nel contesto rituale*, 59).

⁷⁵ Oralidade e rito também conhecem uma evolução semântica, mas esta «[...] tanto nell'oralità quanto nel rito, non è caratterizzata dal culto dell'informazione, come accade spesso nelle culture scritte, ma dalle concrete situazioni in cui gli interlocutori si trovano a vivere. L'elemento non in-

Mas a escritura também se conjuga com o rito. De facto, «a mescla de corporeidade, sacralidade e eficácia, predispõe a escritura ao rito»⁷⁶. No entanto, separando-se tendencialmente dos contextos humanos, «a escritura tende a realizar uma comunicação abstracta, onde o objecto aparece sempre mais separado do sujeito: separação que favorece tanto a *objectividade* quanto a *introspecção*. Estas posturas tendem a modificar a experiência do *sagrado*, se não até a eliminá-la»⁷⁷. Tendo isto em conta, Bonaccorso faz notar como, contribuindo para *fazer* a história da salvação *sob o perfil do significante*, a Bíblia é semelhante ao rito. O rito e a escritura não se limitam a narrar a história, mas ajudam a *fazê-la*⁷⁸.

Estão, portanto, reunidos todos os elementos que permitem levantar a hipótese em construção: a escritura é Palavra de Deus enquanto *significante* e, mais concretamente, enquanto um dos significantes da liturgia⁷⁹. A atenção recai, por isso, na capacidade unificadora e transformadora do rito, conjugando oralidade e escritura. «O rito opera, simultaneamente, na ordem da intimidade, do envolvimento, da oralidade e na ordem da transcendência, da distância, da escritura: a dimensão fonética e a dimensão gráfica reconciliam-se na acção ritual»⁸⁰. A oralidade é, contudo, determinante no dinamismo ritual. «A Palavra de Deus é assim, auto-doação de Deus, e a oralidade, em contexto ritual, torna-se o lugar no qual a Sagrada Escritura é palavra *de* Deus no sentido mais pleno do termo»⁸¹.

formativo dell'evoluzione semantica definisce, quindi, una notevole somiglianza tra oralità e rito» (BONACCORSO, *La parola e la scrittura nel contesto rituale*, 59).

⁷⁶ BONACCORSO, *La parola e la scrittura nel contesto rituale*, 62. O autor sublinha, no entanto, que entre escritura e rito há uma ambiguidade «corrosiva»!

⁷⁷ BONACCORSO, *La parola e la scrittura nel contesto rituale*, 63.

⁷⁸ «Come il testo scritto, l'azione rituale è un **significante ripetuto nel tempo, una traccia duratura** nella storia, e non il significato del tempo e della storia. Entrambi, il rito e lo scritto, non si limitano a dire la storia ma fanno storia. La trascrizione religiosa e cristiana di tale dinamica implica che il rito è sacro e la scrittura è sacra non solo perchè dicono la storia sacra, o la storia di salvezza, ma perchè la fanno» (BONACCORSO, *La parola e la scrittura nel contesto rituale*, 67). No artigo mais recente, Bonaccorso matiza esta acção comum da escritura e do rito a favor da acção do rito *sobre* a escritura, abrindo-a à história: «Potremmo dire che il rito metabolizza lo scritto oralizzandolo, e così consente allo scritto di incontrare la storia, ossia gli eventi accaduti dopo la composizione del testo. E ciò perchè esiste una certa congenialità tra rito e oralità rispetto alla scrittura: mentre la scrittura, infatti ha un supporto indipendente, il rito e l'oralità si avvalgono di supporti immanenti all'uomo, che sono rispettivamente i corpi interagenti nell'assemblea e l'apparato fonetico» (Id., *La liturgia e la parola*, 516).

⁷⁹ «Mi sia consentito di formulare, in sintesi, l'ipotesi che la Sacra Scrittura, in quanto significato è parola su Dio, e in quanto significante è parola di Dio. E mi sia consentito di aggiungere l'ipotesi che, come significato la Bibbia tende a distaccarsi dalla massiccia corporeità della liturgia, mentre come significante è essa stessa corpo e, meglio ancora, membro di quel corpo che è la liturgia» (BONACCORSO, *La parola e la scrittura nel contesto rituale*, 69).

⁸⁰ BONACCORSO, *La parola e la scrittura nel contesto rituale*, 70.

⁸¹ BONACCORSO, *La liturgia e la parola*, 519.

4. Bíblia-liturgia à luz da teoria mítico-ritual

Na sequência de quanto já foi dito neste estudo, o ideal da «desmitologização» da Bíblia só pode ser desautorizado, pelo menos na medida em que encara a escritura como «significado», ignorando por completo o seu uso litúrgico e espiritual enquanto «significante». A desmitologização pressupõe que, por detrás das narrações bíblicas, há um fundo histórico objectivo, transmitido através de uma linguagem «mítica» que pode ser descodificada e redita através de uma linguagem realista, adequada às exigências críticas da modernidade. O mito é, neste sentido, um revestimento, um recurso contextual disponível à época da redacção dos textos, do qual se pode, eventualmente, prescindir para dizer o «mesmo». Mas o mito deve, antes, ser entendido como o resultado da *conciliação do conteúdo semântico com a forma significante* que configura os textos e a sua leitura. O mito não é, portanto, uma fábula fantasiosa, nem se contrapõe aos factos históricos, mas uma modalidade narrativa que na sua diferença em relação aos factos objectivos os apresenta como subjectiva e intersubjectivamente significativos, apelando a uma *imaginação participativa do sentido do tempo e da história*. É de uma concepção tendencialmente positiva do mito que surge a questão da sua relação com o rito, enquanto realidade homogável ao mito sobre o plano da acção simbólica, isto é, de uma participação criativa no devir e na construção do tempo.

Observando as várias declinações possíveis da relação mito-rito na antropologia e as diversas propostas de compreensão da relação Bíblia-liturgia na teologia, pode verificar-se um certo paralelismo. Daí que seja possível encarar as narrações bíblicas como mitos não só a partir de uma concepção positiva do mito mas também desde a hipótese de uma certa «identidade estrutural» que o confronto metodológico pode descobrir, para além da «diferença funcional» posta em primeiro plano pelo discurso cristão. Não se trata, aqui, de relativizar a Bíblia, mas de a *contextualizar enquanto artefacto humano e religioso*, como meio de a reabilitar não só como objecto literário-religioso mas também de a devolver à experiência (humana, simbólica e teológica) da qual é expressão e na qual reafirma a sua importância para o leitor actual (crente ou não).

4.1. Mito-rito

A teoria mítico-ritual⁸², cuja relevância consiste acima de tudo em chamar a atenção para a inter-relação entre o contexto ritual das narrações

⁸² Cf. R. F. HARDIN, *Ritual in Recent Criticism: The Elusive Sense of Community*, in PMLA 98 (1983) 846-862; H. S. VERSNEL, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Brill, Leiden 1993; R. ACKERMAN, *The Myth and Ritual School*, Garland Publishing, New York 1991; R. A. SEGAL (ed.), *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*, Blackwell Publishers, Malden, Mass – Oxford 1998; A. W. WATTS, *Myth and ritual in Christianity*, Thames and Hudson, London 1983.

míticas, por um lado, e a referência semântico-mítica das acções rituais, pelo outro, começou pela tese da *prioridade dos ritos em relação aos credos*. Segundo Smith, o mito «explica» o rito, descrevendo as circunstâncias do seu aparecimento; «em quase todos os casos o mito derivou do rito, e não o rito do mito»⁸³. Esta posição faz dele o pai da teoria, uma vez que os mitos surgem ligados aos ritos.

A tese da inter-relação aparece ainda ocasionalmente em Fraser⁸⁴. Num estádio intermédio, antes do aparecimento da ciência (que suplanta a magia e a religião), mitos e ritos funcionam em inter-relação. No estado mágico, há ritos, mas não mitos (pois não há deuses); no estado religioso, há mitos e ritos, mas separados. A combinação do mito e do rito é, para Fraser, equivalente à combinação entre magia e religião. Mas o mito é, na verdade, anterior ao rito ao qual é aplicado. *O mito dá ao rito o seu significado*.

Harrison and Hooke, por sua vez, negam que o mito seja uma explicação do rito. O mito aparece paralelamente ao rito, dotando-o de um guião (*script*). O mito pode, então, ser visto como uma peculiar ilustração do sentido do rito «ao vivo» na medida em que *o mito é recitado durante a realização do rito*. Afirma Harrison, o mito «é o correlativo falado do rito realizado, a coisa feita»⁸⁵. Para além do aspecto «dramático», o mito caracteriza-se assim, da mesma forma que o rito, por um poder «mágico». Neste sentido, segundo Hooke, «a palavra falada tem a eficácia de um acto»⁸⁶.

Para Clyde Kluckhohn, mitos e ritos são inseparáveis. Mas o importante é que, tanto separadamente como em conjunto, o mito e o rito cumprem uma função psicológica: libertar da ansiedade. Tal como para Harrison e Hooke, o mito narra o que a acção ritual realiza. O mito oferece

⁸³ W. R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, Black, Edinburgh 1889, 19.

⁸⁴ Cf. J. G. FRASER, *The Golden Bough*, Macmillan, London 1922 (edição abreviada a partir da terceira edição em 12 volumes).

⁸⁵ J. E. HARRISON, *Themis*, Cambridge University Press, Cambridge 1912, 328.

⁸⁶ S. H. HOOKE, *The Myth and Ritual Pattern of the Ancient East*, in Id. (ed.), *Myth and Ritual*, Oxford University Press, London 1933, 3. A linguagem como evento tem propriedades (modelos e dinamos) irreduzíveis a regras (cf. D. HYMES, *On Communicative competence*, in A. DURANTI [ed.], *Linguistic Anthropology. A Reader*, Malden, Mass. – Oxford, Blackwell, 2001, 53-73, 65). As descrições da literatura oral que enfatizam a *performance*, abrem-se ao contexto. Na verdade, «the elements of context and style in specific performances of any oral act are essential to our fuller understanding of it» (S. D. GILL, *Sacred Words. A Study of Navajo Religion and Prayer*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1981, xxii-xxiii). Ganha assim importância o contexto ritual da narração mítica, assim como a criatividade e a liberdade dos actos orais considerados como actos simbólico-religiosos que incorporam muito mais que as palavras. Cf. ainda: E. ORING, *Folk Narratives*, in Id. (ed.), *Folk Groups and Folklore Genres. An Introduction*, Utah State University Press, Logan, Ut, 1986, 121-145; D. PARKS, *Myths and Traditions of the Arikara Indians*, University of Nebraska Press, Lincoln, Ne – London 1996; J. SHERZER, *Kuna Ways of Speaking*, University of Texas Press, Austin, Tex., 1983; R. BAUMAN, *Verbal art as performance*, in DURANTI (ed.), *Linguistic Anthropology*, 165-188.

formas prescritas de entendimento; o rito proporciona formas prescritas de comportamento⁸⁷.

Em Eliade, a ligação do mito ao rito aparece como estratégia para se atingir o fim do mito: conduzir ao tempo da origem⁸⁸. O mito é sempre a narração de uma «criação», de como algo chegou a existir. Para Eliade, o mito conta o que *realmente* aconteceu, isto é, situa-se ao nível do «ontológico». Os mitos não representam apenas uma explicação, mas uma autêntica *hierofania*, o surgimento do sagrado no coração do profano. Na perspectiva de Malinowski, *o mito sanciona o rito*, conferindo-lhe também uma origem ancestral, remota. Mas o mito sanciona muitas outras realidades culturais e sociais. Por outro lado, o mito não é uma explicação «selvagem», nem uma especulação ingénua, mas

«uma expressão directa do seu tema, [...] uma ressurreição narrativa de uma realidade primitiva, contada para satisfação de necessidades religiosas profundas, desejos morais, submissões sociais, asserções, até exigências práticas. O mito cumpre na cultura primitiva uma função indispensável: expressa, aumenta e codifica a fé (*belief*); salvaguarda e reforça regras práticas para a orientação do homem. O mito é então um ingrediente vital da civilização humana [...]»⁸⁹.

O mito é, para Malinowski, uma realidade viva e vivida, que continua a influenciar a humanidade e o mundo. Por isso, deve ser visto desde a motivação que provoca na vida e realidade das pessoas.

Para Lévi-Strauss, a estrutura fundamental do pensamento consiste em «oposições binárias». Ora, a peculiaridade do mito não consiste tanto na presença destas oposições, mas no facto de as «resolver». O mito resolve as contradições dialecticamente, oferecendo um termo médio ou análogo. A relação entre mitos e ritos é da mesma ordem. Mais do que reflectirem-se mutuamente, *o mito e o rito «opõem-se estruturalmente»*, quer dizer, aparecem como diferenciações dos mesmos elementos⁹⁰.

⁸⁷ Cf. C. KLUCKHONH, *Myths and Rituals: A General Theory*, in *Harvard Theological Review* 35 (1942) 45-79.

⁸⁸ M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963; ID., *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949.

⁸⁹ B. MALINOWSKI, *Magic, Science, and Religion and Other Essays*, Doubleday Anchor, Garden City, NY, 1948, 101.

⁹⁰ Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, Paris 1973.

4.2. Bíblia-liturgia

A relação Bíblia-liturgia, na teologia, tal como a teoria mítico-ritual, na antropologia, deixa-se declinar de várias formas⁹¹. Um pressuposto seguro parece ser que «bíblia e liturgia estão ligadas na sua própria génese». A partir daqui, é possível documentar que «a bíblia nasceu da liturgia»⁹². De facto, as tradições que estão na base dos textos bíblicos foram elaboradas na medida do reconhecimento do carácter fundante dos eventos narrados e celebrados⁹³. «Mas também é verdade que a liturgia nasceu da bíblia»⁹⁴, precisamente como celebração do evento narrado.

Na perspectiva de Klaus-Peter Jörns, tanto as escrituras como a liturgia se formaram gradual e paralelamente, embora interligadas, a partir da releitura sacrificial-redentora da morte de Jesus em contexto cultural⁹⁵. Há certamente consenso no que se refere à leitura do Antigo Testamento no culto cristão, dando continuidade à prática sinagoga. Mas as tentativas de deduzir cultos dos escritos do Novo Testamento falharam, pois tratam-se de «escritos de circunstância». A relativa inexistência de referências ao culto nos textos bíblicos significa que este não constituía ainda um problema⁹⁶. A liturgia é, pois, «berço» da escritura de uma forma *indirecta*. Neste sentido, as leituras na assembleia e os fragmentos litúrgicos que se encontram na Bíblia são elementos de junção entre a liturgia e a escritura nascentes. De particular importância, no Novo Testamento, é a última ceia, que se deve considerar como o novo substituto da Páscoa judaica. Segundo Jörns, é necessário considerar o rito da festa da páscoa *transformando-se em eucaristia cristã* como factor da dupla génese do evangelho e da liturgia.

«Resumido numa fórmula, podemos descrever a génese imbrincada da Escritura cristã e da liturgia da seguinte maneira: a Páscoa faz com que a história da Paixão e da Ressurreição seja narrada como história sacrificial, e,

⁹¹ Para uma visão mais ampla e documentada desta questão, cf. U. VANNI, *Il «Sitz im Leben» liturgico nella formazione del Nuovo Testamento: attuale situazione degli studi e ulteriori piste di ricerca*, in R. CECOLIN (ed), *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione. Bibbia e liturgia I*, Messaggero, Padova 1991, 75-94.

⁹² BÉGUERIE, *La Bible née de la liturgie*, 109.

⁹³ «Tout texte établit en réalité une double distance, d'abord entre l'événement et sa proclamation par les témoins, puis entre le texte de cette proclamation et son accueil par les lecteurs ultérieurs grâce à la fixation écrite» (KUNTZMANN, *L'herméneutique biblique*, 376).

⁹⁴ BÉGUERIE, *La Bible née de la liturgie*, 110.

⁹⁵ K.-P. JÖRNS, *Liturgie – berceau de l'écriture*, in *La Maison-Dieu* 189 (1992) 55-78.

⁹⁶ «Or, à part les temps de crise, la pratique liturgique fait partie des évidences non discutées, parce qu'elle est communication rituelle; elle est transmise *in praxi* et constitue un élément essentiel de l'identité d'un groupe» (JÖRNS, *Liturgie – berceau de l'écriture*, 58).

com o novo rito pascal, esta forma ao mesmo tempo a liturgia cristã nascente segundo o rito da acção sacrificial»⁹⁷.

Um rito sacrificial vem assim juntar-se à liturgia cristã, tese que Jörns confirma a partir do modelo de sacrifício proposto por Walter Burkert (sequência: tomar-matar-distribuir), aplicado à morte de Jesus. Correspondendo à estrutura da alma humana, o rito sacrificial impõe-se, sobre a diversidade cultural e religiosa da humanidade, como modelo de acção e de compreensão, unindo-se às etiologias rituais em mutação (como no caso da eucaristia cristã, «desprendendo-se» de e «substituindo» a Páscoa judaica)⁹⁸.

Renato De Zan faz notar como há formas diversas de valorizar a relação Bíblia-liturgia: a mais evidente parece ser a presença da Bíblia na liturgia⁹⁹, mas a própria Bíblia inclui notícias da liturgia (seja do povo hebreu seja da comunidade cristã); logo, também a liturgia está presente na Bíblia. As duas perspectivas abrem fecundos espaços de investigação, mas o liame é mais profundo e

«está presente de um modo próprio às origens da salvação ali onde aconteceu o evento salvífico fundante. Seja para o Antigo Testamento como para o Novo, no evento salvífico fundante colocam-se seja a celebração primigénia seja a palavra porque o evento salvífico fundante é simultaneamente celebração primigénia e palavra. A palavra põe-se por uma parte como interpretação e memória do acontecimento fundante e, pela outra, como memória e programa ritual normativa para as celebrações sucessivas»¹⁰⁰.

O evento fundante inclui em si mesmo, de alguma forma, o rito destinado a reactualizá-lo. No caso da morte de Jesus, o programa ritual *antecipa* o evento na qualidade de gesto profético. Ligado a esta diacronia (rito-evento), num artigo posterior, De Zan «completa» a relação hermenêutica palavra-rito-evento, realçando

⁹⁷ JÖRNS, *Liturgie – berceau de l’écriture*, 70.

⁹⁸ «[...] parce qu’il correspond à “la structure de l’âme humaine” (23), le rituel sacrificiel s’impose, au-delà des cultures et des religions, comme modèle d’action et moyen de compréhension et se joint ainsi à des étologies culturelles en mutation (“mythes»)» (JÖRNS, *Liturgie – berceau de l’écriture*, 77).

⁹⁹ Sobre a presença da Bíblia na liturgia, De Zan afirma: «A Bíblia não é um dos muitos elementos que constituem a liturgia, mas o elemento essencial e portante. A liturgia, portanto, é a Bíblia transformada em palavra proclamada e em palavra orada e realizada: a liturgia é a palavra celebrada» (R. DE ZAN, *Bibbia e liturgia*, in A. J. CHUPUNGCO [ed.], *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*. I. *Introduzione alla liturgia*, Piemme, Casale Monferrato [AL] 1998, 48-66, 49).

¹⁰⁰ DE ZAN, *Bibbia e liturgia*, 50.

«a capacidade hermenêutica do programa ritual em relação à acção divina (mistério pascal). Este estreito ligame hermenêutico entre programa ritual e acção divina passa para as celebrações sucessivas. Isto significa que nas celebrações cristãs a narração, que assume o lugar da acção divina, é “interpretada” pelo programa ritual. Dito por outras palavras e de modo sintético: a Escritura encontra o seu máximo grau de compreensão, para além de actualização, na liturgia»¹⁰¹.

As teses de Jörns e De Zan são antitéticas. O primeiro vê o rito e a escritura brotando de uma hermenêutica sacrificial do «evento»; para o segundo, o rito e a escritura estão inscritos no próprio evento como realidades hermenêuticas. Creio, no entanto, que as duas posições podem corrigir-se mutuamente, a partir da aceitação de que a hermenêutica ritual-sacrificial da morte de Jesus «pertence» ao evento ao mesmo tempo em que o institui como tal através do desenvolvimento progressivo da liturgia e do Novo Testamento no seio das primeiras comunidades cristãs. Quer dizer, o meio para reconhecer na morte de Jesus o único sacrifício agradável a Deus (Carta aos Hebreus) foi, desde o início, a praxis litúrgica e a re-interpretação do Antigo Testamento, realizadas, por sua vez, à luz do mesmo evento. A relação hermenêutica entre a eucaristia e as escrituras faz descobrir o evento como referência, horizonte e fonte do seu próprio sentido.

4.3. Relevância teológica

Podemos estabelecer um certo paralelismo entre a relação mito-rito e a relação Bíblia-liturgia. A questão, no entanto, é determinar a possibilidade da sua inter-penetração mútua. Por outras palavras, que acontece a nível teológico quando o uso litúrgico cristão da Bíblia é visto no contexto fenomenológico-religioso da humanidade? Por um lado, surge em primeiro plano a *dimensão pragmática* dos textos sagrados nas religiões: o tipo de relação estabelecida entre os crentes e as escrituras nas religiões são estruturalmente homologáveis. Ganha assim importância não o *significado* do que se lê, interpreta e ritualiza, mas o facto de se *ler, interpretar e ritualizar* ou, talvez melhor, o conteúdo teológico das escrituras é alcançado através da sua forma religiosa. Portanto, a nível da «identidade estrutural» mito/rito-Bíblia/liturgia, a Bíblia e os textos sagrados são lidos sob um fundo comum de natureza religioso-antropológica.

¹⁰¹ R. DE ZAN, *Leggere la Bibbia nella liturgia*, in *Rivista Liturgica* 88 (2001) 869-880, 874-875.

A importância teológica desta recontextualização joga-se, no entanto, ao nível da «identidade funcional» de cada facto religioso no seu contexto matricial. Neste sentido, no que toca à Bíblia, emerge em primeiro plano a distinção entre escritura e Palavra de Deus, como abertura de um *espaço para a relação da própria identidade cristológica com a diferença religiosa humana*. Poderíamos conceber esta posição como uma cristologia «contextual» e «normativa»¹⁰², na promoção de uma relação ritual-religiosa com as escrituras como condição de possibilidade de descoberta nelas e através delas da Palavra de Deus, isto é, do próprio Cristo. O importante não é tanto fazer das demais escrituras religiosas uma «expressão» cristológica, como captar o mecanismo ritual que permite *encontrar* Cristo nas escrituras sem o reduzir a um conceito abstrato. Tanto é ideológico identificar imediatamente (*a priori*) a Palavra de Deus com cada frase da Bíblia, como disseminá-la por todos os textos religiosos. Esta é a identidade de um Cristo-conceito que se aplica ao texto e não a singularidade de Jesus, morto e ressuscitado, que se desprende da nossa relação com o texto.

5. Mas, Deus fala?

Eis uma questão em larga medida inédita. Para a teologia, que Deus fala e se comunica aos homens e ao mundo (Heb 1, 1-2) pertence aos seus pressupostos mais firmes. Para a filosofia, só a existência (ou não existência) de Deus enquanto absoluto que tudo determina parece ser motivo de reflexão. Mas uma filosofia *da religião* que considere a efectiva experiência religiosa humana não pode deixar de notar que os crentes de pelo menos três grandes religiões (judaísmo, cristianismo e islamismo) assentam a sua existência de fé no facto, precisamente, do *discurso* divino. A questão interessa aqui não só por constituir o pressuposto geral em discussão, mas também pela sua eventual capacidade de renovar o esquema filosófico-teológico de justificação desse pressuposto que se impôs. Refiro-me, naturalmente, à proposta antropológico-transcendental de Karl Rahner no seu *Hörer des Wortes*. É, portanto, no sentido de uma «recondução» antropológica que analiso aqui o pensamento rahneriano.

¹⁰² «The normativity of Jesus must be mediated. When this occurs, Jesus is received into an already established framework of understanding and an accepted set of truths. Thus the normativity of Jesus Christ only becomes actually operative by entering into new relationships within other systems of truth» (R. HAIGHT, *Jesus Symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1999, 410).

5.1. A escuta da Palavra (K. Rahner)

Na determinação filosófica do facto religioso (decorrente da tarefa de estabelecer a ligação existencial do homem com Deus) está já incluída, segundo Rahner, uma antropologia metafísica. Esta assume o aspecto de antropologia teológica fundamental precisamente porque a situação existencial do homem no mundo é a de encontrar-se «à escuta», como ser livre, consciente e amante, de uma eventual Revelação¹⁰³. Para perceber este dinamismo, podemos considerar três aspectos interligados e progressivos da proposta de Rahner: primeiro, *a transparência do ser a si mesmo cumpre-se no ser do homem*; segundo, *o carácter misterioso do ser é a condição objectiva da liberdade do homem*; terceiro, *o ser humano permanece «à escuta» na história*.

Rahner assume a correlação do «ser» e do «conhecer» a que, gnoseologicamente, se chama consciência ou subjectividade. «Sendo o conhecer-se, no seu conceito originário, posse de si, um ente possui-se a si mesmo na medida em que é ser»¹⁰⁴. a percepção prévia é a tomada de consciência desse horizonte e portanto um acto cognoscitivo cujo objecto é precisamente o Ser Infinito. Abre-se assim espaço para uma eventual acção divina diante do homem, confirmada pela possibilidade de um conhecimento objectivo deste agir divino necessariamente livre e soberano. «O acto livre, presente a si mesmo, é contudo amor»¹⁰⁵. Portanto, a abertura do homem ao ser absoluto é o dilatar-se do amor a Deus, enquanto condição e princípio do seu conhecimento. Sendo o espaço e o tempo elementos constitutivos da existência do homem, este é histórico no sentido concreto de uma história *humana*, possível de encontrar-se apenas como *liberdade*. Assim, o homem tem a possibilidade de um regresso a si que o abre ao ser e (através dessa abertura) a Deus, saindo na direcção do mundo interior e exterior, material e social.

No entanto, apesar desta «exteriorização», a filosofia da religião esboçada por Rahner, confundindo-se com a metafísica, que é *a priori* por definição, pouco ou nada tem a dizer e a recolher da efectiva história das religiões¹⁰⁶. Esta ausência do facto religioso é suprida pela «palavra», concebida por Rahner como um «sinal *conceptual* excogitado pelo espírito e a ele dado imediatamente»¹⁰⁷.

¹⁰³ Cf. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Roma 2^a1988, 219. O texto original alemão de 1941 encontra-se agora em: *Sämtliche Werke. Band 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997.

¹⁰⁴ RAHNER, *Uditori della parola*, 68.

¹⁰⁵ RAHNER, *Uditori della parola*, 135.

¹⁰⁶ Cf. J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion I. Héritages et héritiers du XIX^e siècle*, Cerf, Paris 2002, 255-301, em particular 290-291.

¹⁰⁷ RAHNER, *Uditori della parola*, 199-200.

Enquanto «sinal representativo daquilo que não é dado em si mesmo»¹⁰⁸, a palavra surge como *medium* da Revelação possível, apto a colmar a abertura do homem ao ser no respeito pela transcendência do conteúdo ao qual remete, mas, precisamente para salvaguardar a radical independência do ser absoluto em relação ao fenómeno, Rahner declina a palavra como «síntese de uma objectividade terrena e histórica e de uma negação transcendental»¹⁰⁹, abrindo assim ao homem a possibilidade de captar o ser absoluto sem fenómeno na essência, salvaguardando, na sua perspectiva, a historicidade da revelação. Por isso, segundo Rahner, um ente transcendente só pode ser dado ao espírito finito através da palavra. À obrigada obediência do homem à escuta, corresponde a possibilidade da palavra ser pronunciada por Deus. Mas até lá, trata-se só de uma possibilidade que Rahner encontra na estrutura fundamental do espírito humano, identificando ser e conhecer. Esta «identidade gnoseológica» pode contudo ser atravessada por uma «diferença fenomenológica» que nos permita refazer o caminho da escuta à palavra a partir precisamente dos actos linguísticos humanos¹¹⁰.

5.2. A fala divina (N. Wolterstorff)

Que Deus não fala *articulando sons*, como os seres humanos sobre a terra, é óbvio. Mas o facto é que a metáfora da comunicação verbal é comum em contexto religioso, referindo-se à revelação divina. Este uso metafórico e a sua compreensão comuns não satisfazem contudo Nicholas Wolterstorff. Há, de facto, algo que se perde entre a metáfora da fala divina e o seu resultado na revelação. Aos olhos do filósofo analítico está claro que com a referência à revelação desaparece o verdadeiro tema da metáfora: o discurso divino¹¹¹.

¹⁰⁸ RAHNER, *Uditori della parola*, 153.

¹⁰⁹ RAHNER, *Uditori della parola*, 202.

¹¹⁰ «In very truth, the more we open mind and heart to stories that come from others, the more we may be aware of a call to hear a word from beyond, a word that precedes all beginnings to which we can give circumstance of date. All these strange words that we hear speak to us of a voice behind all voices, an address that cannot be precisely located or dated» (POWER, «*The Word of the Lord*», 15-16).

¹¹¹ «Since God has no vocal cords with which to utter words, and no hands with which to write them down, God cannot literally speak, cannot literally be a participant in a linguistic community. Accordingly, attributions of speech to God, if not judged bizarrely false, must be taken as metaphorical. But if so taken, what is *the fact of the matter* to which the metaphor points? The answer customarily given was that *divine revelation* is the fact of the matter. Divine speech disappeared into divine revelation because speaking of God speaking was taken to be a metaphorical way of attributing revelation to God» (N. WOLTERSTORFF, *Divine Discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks*, Cambridge University Press, New York 1995, 10).

Wolterstorff propõe-se, portanto, reflectir filosoficamente sobre esta pretensão religiosa difusa.

A filosofia da linguagem dá-lhe as ferramentas necessárias para avançar com a hipótese de que aquilo a que os crentes se referem afirmando que Deus fala é, na verdade, uma apropriação divina de um discurso humano. Mais concretamente, o discurso divino deve talvez ser entendido como a atribuição a Deus de actos ilocutivos¹¹², isto é, não propriamente o reconhecimento de Deus pronunciando palavras e frases, mas antes apropriando-se de (e, portanto, utilizando) palavras e frases pronunciadas por seres humanos...

A distinção entre comunicação e expressão completa o sentido desta hipótese. Poder-se-ia pensar que a apropriação divina de actos locutivos humanos (sob a forma de um acto ilocutivo divino) se destinaria à *comunicação* de algo por parte de Deus. Parece no entanto mais acertado conceber esta apropriação nos termos de uma pura expressão, de modo a deixar espaço à liberdade interpretativa dos destinatários humanos¹¹³.

Esta linha de pensamento parece, no entanto, pôr em cheque a noção do que seja «falar». Ora, para Wolterstorff, «falar não é, como tal, expressar o próprio eu interior mas assumir uma atitude normativa no domínio público»¹¹⁴. Desde este ponto de vista, um acto ilocutivo divino pode ser considerado um verdadeiro discurso. Mas, nesta afirmação, há algo ainda de problemático, na medida em que se considera que Deus age e fala *através* da acção e da voz de outrém. Considerando, no entanto, que «muito do que fazemos, fazêmo-lo por meio do fazer outra coisa»¹¹⁵, não se vê porque é que tal tipo de acção não imediata, e mais concretamente um «discurso de acção dupla» (*Double agency discourse*)¹¹⁶, não se poderá atribuir a Deus.

O discurso divino nestes termos coloca, então, um *problema hermenêutico*, pois como destrinçar o que é divino do que é humano?

¹¹² O ponto de partida assumido é a distinção entre actos linguísticos locutivos e ilocutivos. «Locutionary acts are acts of uttering or inscribing words. Il-locutionary acts are acts performed by way of locutionary acts [...]» (WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 13; cf. ainda 20, 33, 37ss). Donde, a hipótese levantada: «[...] perhaps the attribution of speech to God by Jews, Christians, and Muslims, should be understood as the attribution to God of *illocutionary actions*, leaving it open how God performs those actions [...]» (*Ib.*, 13; e ainda 37).

¹¹³ A isto Wolterstorff chama «revelação propositiva intransitiva» (*Intransitive Propositional Revelation*). «Intransitive propositional revelation can be thought of as the *expression* of an item of knowledge (or true belief), in contrast to the *communication* of an item of knowledge; whether the expression yields communication depends on whether the recipient “picks up on” what is expressed» (WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 34).

¹¹⁴ WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 93; cf. ainda 35, assim como o cap. 5 (*What is to Speak*), 75-94.

¹¹⁵ WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 119.

¹¹⁶ Cf. WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 38ss.

«A essência do discurso repousa [...] na relação de *contando como* mantendo-se entre um acto *gerando* realizado numa certa situação, e o acto de fala *gerado por* esse acto realizado nessa situação. O objectivo da interpretação, correspondentemente, é descobrir o que conta como o quê»¹¹⁷.

Wolterstorff considera que a hermenêutica a adoptar deve ser dupla: na primeira hermenêutica¹¹⁸, trata-se de compreender o *sentido do texto* «apropriado» e «autorizado» por Deus¹¹⁹; só na segunda hermenêutica é que nos podemos perguntar pelo discurso divino: «como é que o discurso de Deus se relaciona com as locuções e com o discurso dos autores humanos que o mediatizam?»¹²⁰. Trata-se, no fundo, de discernir não apenas o discurso de Deus, mas também a forma como ele *se dirige a nós*¹²¹.

Como evitar, no entanto, que a Bíblia se torne em algo manipulável? Fazer dela objecto de uma dupla hermenêutica, com o objectivo de descobrir na palavra humana o discurso divino, pode levar a pôr na boca de Deus tudo o que quisermos. Como em qualquer outro acto interpretativo, o conhecimento do autor é um elemento imprescindível. Portanto, para bem interpretar, é preciso conhecer Deus. Mas como?

«A interpretação do discurso de uma pessoa ocorre, e só pode ocorrer, no contexto do conhecimento dessa pessoa. [...] Assim também no que se refere a Deus: para interpretar o discurso de Deus com mais fiabilidade, temos que conhecer Deus melhor. [...] entrar na prática da interpretação de textos de modo a discernir o discurso de Deus requer entrar simultaneamente em quaisquer práticas que

¹¹⁷ WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 183. Wolterstorff explica: «If all goes well on both sides, the interpreter, in discerning what counts as what, will perforce discern the content of that implemented action plan; and typically the sequence of her discernment will reverse the sequence of its formation: the discourses started with a speech action he wanted to perform and then settled on an action he thought might count-generate it; the interpreter starts with that latter action and tries to discern what speech action might be count-generated thereby» (*Ib.*, 183-184).

¹¹⁸ Assumindo que: 1) a Bíblia deriva de autores humanos, os quais, 2) realizam actos linguísticos, então 3) «God's discourse is a function not just of those human acts of inscription but of those human acts of discourse generated by those human acts of inscription» (WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 186).

¹¹⁹ «What is before us for consideration here, though, is not cases such as these of God *presenting* someone with some passage from Scripture, but the case of God *authoring* the Bible as a whole by appropriating all that human discourse which the human authors of the various parts of the text used their texts to perform» (WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 189).

¹²⁰ «[...] how is God's discourse related to the locutions and discourse of the human authors which mediated it?» (WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 208)

¹²¹ «Much of the Bible is structured as human *speech about* God and as human *address to* God. As we move from the appropriated human discourse to the appropriating divine discourse, we must change the rethorico-conceptual structure» (WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 209).

possam aportar um melhor conhecimento de Deus. Tais práticas serão práticas do coração e também da cabeça, de devoção e de reflexão»¹²².

Wolterstorff introduz assim o conceito de «prática doxástica» (*Doxastic practice*) descrita brevemente como «uma forma de orientar a constituição doxástica de alguém»¹²³. Quer dizer, trata-se de toda a acção capaz de activar as nossas disposições. Wolterstorff elabora esta noção a partir da recusa de Locke do argumento da «tradição» em relação à questão de Deus, porque, diante de questões que nos «concernem maximamente», *somos obrigados* a dar o «nosso melhor» para descobrir uma resposta¹²⁴. Neste esforço, devemos partir de factos dos quais estamos plenamente conscientes e convictos¹²⁵. O mérito de Locke consistiu em reconhecer à fé a capacidade de «autorizar» (*to entitle*) a fé através do cumprimento do próprio dever¹²⁶. Assim, para Wolterstorff, «propomo-nos a cumprir os nossos deveres nas nossas crenças; e esperamos e confiamos que crendo como devemos e podemos, estamos a alcançar a verdade»¹²⁷. As práticas doxásticas são formas socialmente transmitidas de «testar» a verdade e a fiabilidade das nossas crenças, implementando modos de descobrir novas coisas e prevenindo o surgimento de falsas crenças. As práticas doxásticas «consistem em fazer coisas que aprendemos que activarão, ou provavelmente ou possivelmente activarão, as nossas disposições»¹²⁸.

5.3. O dever da palavra na escritura como «situação transcendental»

A capacidade do ser humano de, na sua constituição essencial, «escutar» uma eventual «palavra» transcendente irrompendo na história, tal como apre-

¹²² WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 239.

¹²³ WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 271.

¹²⁴ Cf. WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 262.

¹²⁵ «[...] the traditional notion of the presence of God and, correspondingly, of our awareness of God, has disappeared entirely from Locke's thought. [...] It was Locke's firm conviction that as a matter of fact there is a demonstration available to each of us that God exists, starting from propositions corresponding to mental facts of which one is directly aware; and that likewise there are available to each of us demonstrations of various attributes of God» (WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 263).

¹²⁶ WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 267. «[...] Locke's discussion is resonant with the language of duty. I have interpreted Locke as outlining a certain *practice* which, in his judgment, ought to be used by each of us in all cases of maximal "concernment". The clue to the applicability of deontic concepts to our believings lies in the notion of a *doxastic practice*, as I shall call it, of which the practice Locke recommends is one example» (*Ib.*, 269 e ainda 271).

¹²⁷ WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 268.

¹²⁸ WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, 270-271.

sentada por Rahner, e a possibilidade de uma apropriação divina de locuções humanas como expressão do discurso de Deus, tal como elaborada por Wolterstorff, dependem de perspectivas filosóficas bem demarcadas: enquanto a primeira se deve compreender no sentido *antropológico-transcendental* da determinação das condições de possibilidade do conhecimento humano na constituição da sua subjectividade, a segunda é fruto da viragem linguística e analítica na filosofia, interessando-se, portanto, pela efectiva realização da liberdade humana nos actos de fala. Mas, sendo contrárias, não são contraditórias. No centro da análise está sempre *o ser humano*, embora visado desde pontos de vista diversos, em relação com a *Palavra de Deus*.

A divergência nas perspectivas faz acentuar, por um lado, a «escuta» enquanto capacidade de recepção no espírito humano de uma eventual revelação de Deus, e, pelo outro lado, a «disponibilidade» das locuções humanas para uma possível «expressão» divina. A perspectiva de Rahner é *a priori*. Prescindindo de uma efectiva manifestação verbal de Deus na história, ele determina apenas a capacidade humana de escutá-la. A reflexão de Wolterstorff é *a posteriori*. Na verdade, assenta sobre a reivindicação do estatuto «inspirado» e «revelador» da Bíblia, pelos cristãos. De modo que o problema desvia-se da ontologia da subjectividade para a hermenêutica da apropriação divina dos actos linguísticos locutivos humanos, através de uma analítica da linguagem (*Speech Act Theory*).

A este ponto, podemos perguntar se os dois aspectos, na sua diferença epistemológica e na sua centralidade antropológica, são inconciliáveis ou se, pelo contrário, representam na verdade momentos de um mesmo processo antropológico, mais amplo, de relação com o divino. Como pode o ser humano «escutar» uma «palavra» transcendente sem que esta seja pronunciada como locução humana? E como pode uma palavra humana ser apropriada como forma de expressão divina sem qualquer audição da «voz» silenciosa de Deus?

Wolterstorff apela a um contexto social transmissor capaz de orientar e activar a nossa disposição para conhecer, discernir e escutar (a fala de) Deus. Tal como ele próprio reconhece, a liturgia é uma das «práticas doxásticas» cristãs¹²⁹. Portanto, enquanto «acto linguístico», a liturgia pode criar a *situação* propícia para uma «escuta» e um «acolhimento» da Palavra (e não só para o seu discernimento hermenêutico). Também Rahner, por sua vez, veria a liturgia e os sacramentos como casos expressivos e constitutivos da Palavra de Deus

¹²⁹ No *Calvin Seminar* de 20-22 de Maio de 2008, sobre «*Philosophy and Liturgy: Ritual, Practice, and Embodied Wisdom*», no Calvin College (Grand Rapids, Mi), Nicholas Wolterstorff pronunciou a conferência de abertura (*Getting started: Philosophical Reflection on Liturgy*), propondo uma compreensão (filosófica) da liturgia enquanto «*scripted action*» através da qual nos dirigimos a Deus.

na sua eficácia salvadora para os homens e o mundo¹³⁰. A liturgia é, portanto, uma «situação simbólica» no sentido muito específico em que *re-une* a «dicção» (categorial) das escrituras (assumidas e autorizadas por Deus) à «escuta» (transcendental) da Palavra. Podemos dizer, neste sentido, que a liturgia abre a possibilidade de uma «situação transcendental»¹³¹.

Conclusão: fica a voz...

Se é verdade que não se passa tão facilmente da escritura à palavra, também o é que «uma palavra é feita para encontrar a sua voz»¹³². A escritura entra assim em relação com a totalidade do dispositivo ilocutivo e perlocutivo da liturgia¹³³. Com Bonaccorso e Wolterstorff podemos dizer que na liturgia impera o *ilocutivo* e, portanto, os actos linguísticos litúrgicos são todos de tipo participativo e auto-implicativo. Desde modo, através do «dizer-fazer» litúrgico, passamos a *ser o nosso dizer*. É neste sentido que quero, para terminar, abrir algumas pistas de reflexão sobre a «entrega» da escritura ao tempo que a difunde no mundo como *Palavra de Deus*. A sugestão de uma revisitação da teologia da Palavra de Deus nos Padres da Igreja, concretamente em Santo Agostinho, servirá de *contra-prova* a todo o estudo.

a) *Pistas de reflexão – a entrega da escritura ao tempo* é, na verdade, o sentido da passagem da escritura à palavra *através da voz*. Se a escritura é questão de inscrição espacial, a palavra consiste na sua libertação temporal. A palavra existe *no tempo* e como *tempo*. É assim que, surgindo como tempo, a Palavra cria um *espaço* comunitário de escuta, da qual nasce a fé (*fides ex auditu*) e a partir da qual a mesma fé se expande em adoração (*Ecclesia orans*)¹³⁴.

¹³⁰ Cf. especialmente K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament*, in *Sämtliche Werke*. Band 18: *Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 2003, 477-488; *Id.*, *Wort und Eucharistie*, in *Ib.*, 596-626.

¹³¹ O dinamismo dialéctico desta proposta simbólico-hermenêutica pode ser descrito formalmente como a descoberta de um horizonte de sentido (em si mesmo, necessariamente «a priori») através da implicação pragmática na acção (categorial) por ele iluminada. Por outras palavras, trata-se de um discernimento hermenêutico daquilo que no símbolo surge ontologicamente unido. Cf. Â. CARDITA, *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma «recondução antropológica» da Teologia Litúrgico-Sacramental*, Bond, Lisboa 2007.

¹³² BÉGUERIE, *La Bible née de la liturgie*, 112.

¹³³ «[En la voix] est donnée, dans l'audibilité généralisée d'une vulgate, ou dans l'artifice intonatoire d'une lecture publique, une relation actuelle et inévitable non pas seulement au 'texte', mais à la totalité du dispositif illocutionnaire et perlocutionnaire» (HAMELINE, *Passage d'Écriture*, 75-76).

¹³⁴ Para além dos estudos de Giorgio Bonaccorso já citados, cf. I. RENAUD-CHAMSKA, *La lettre et la voix*, in *La Maison-Dieu* 190 (1992) 25-49, no sentido de uma «performance constituente da forma»

A palavra conjuga-se com a figura temporal do rito, isto é, com o círculo criado pela repetição, mas, se por um lado a palavra assume a forma ritual-cíclica, pelo outro, fá-lo rompendo o círculo: narrando o passado, a palavra activa a memória; anunciando o futuro, alimenta a esperança. Os ciclos litúrgicos – que coincidem com os «mistérios» da vida de Cristo – *voltam* sempre e, neste regresso circular, remetem-nos para a história de Jesus (Evangelho) como critério hermenêutico do passado (Antigo Testamento). Neste processo de activação da memória, o cumprimento cristológico das escrituras, «hoje» (Lc 4, 21)¹³⁵, confirma a esperança do cumprimento futuro.

Entrando no tempo, a Palavra de Deus inscreveu-se no espaço e transformou-se em *escritura*. A lógica da chegada de Deus à linguagem culmina assim naturalmente na encarnação, quando «o verbo se fez carne» (Jo 1, 14). Mas isto implica a entrega da escritura ao tempo, de modo a devolver a Palavra de Deus à sua situação «inter-comunicativa» originária e até à sua condição de «evento» revelador¹³⁶. A oralidade em contexto litúrgico satisfaz precisamente esta dupla necessidade.

b) *Contra-prova*: «Verbum et vox» em Santo Agostinho – na sequência de um escândalo, em 424, Santo Agostinho pronuncia um sermão aquando da reconciliação dos implicados. Antes, pede que se leia uma passagem dos Actos dos Apóstolos¹³⁷. Quando Agostinho toma a palavra, depois da leitura, começa por dizer: «também eu quero ler. Delicia-me mais ler estas palavras que discutir as minhas»¹³⁸.

Através deste sermão, ficamos a saber que as escrituras eram lidas em latim, sem necessidade de qualquer tradução ou intérprete, em voz alta, tanto para letrados como iletrados. Mas constatamos também a importância dada à leitura em si mesma, tida por mais importante que qualquer explicação. Serão estas palavras um indício de que quando Santo Agostinho se refere à leitura das escrituras como o falar de Deus não está apenas a usar uma metáfora, mas a

(cf. 39) que dá origem a uma «assembleia de leitura» (cf. 47); e ainda *La Maison-Dieu* 226 (2001) [monográfico sobre *Voix et parole. Oralité de la liturgie*].

¹³⁵ Cf. A. KURUVILLA, *Text to Praxis. Hermeneutics and Homiletics in Dialogue*, T & T Clark, London 2009, 145-150.

¹³⁶ Cf. S. GABURRO, *La voce della Rivelazione. Fenomenologia della Voce per una Teologia della rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Mi., 2005.

¹³⁷ «**Scripturas sanctas multi noueritis, tamen ad commemorandos uos, ipsa de libro Apostolorum uobis lectio recitabitur, ut uideatis ubi descripta sit forma quam desideramus implere. Dum ergo recitatur, uos intentissimos uolo [...]**» (*Sermo* 356, in PL 39, c. 1574). Segue-se a seguinte anotação: «Et Lazarus diaconus legit», com o texto.

¹³⁸ «Et ego legere uolo. Plus enim me delectat huius uerbi esse lectorem quam uerbi mei disputatorem».

referir-se a uma convicção profunda? Nas *Confissões*, ele refere como a sua mãe ia à igreja duas vezes por dia «para te [Deus] escutar nas tuas palavras e tu a ela nas suas orações»¹³⁹. Noutro dos seus sermões, Agostinho retoma a mesma ideia: «Deus fala-nos nas suas leituras; nós falamos a Deus nas nossas orações. Se ouvirmos as suas palavras com obediência, em nós habitará aquele a quem suplicamos»¹⁴⁰. Como entender este «falar»? Trata-se só da ideia de que, escutando as escrituras, escutamos umas palavras outrora acolhidas como Palavra de Deus e que, agora, através da sua leitura ficamos a conhecer ou reconhecerá Santo Agostinho à *vox* um poder mediador capaz de «realizar» o *Verbum*? «A minha palavra estava junto de mim e fez-se voz: a Palavra de Deus estava junto do Pai e fez-se carne»¹⁴¹.

É paradoxal verificar como a filosofia da linguagem tem cultivado interesse pela *vox* em Santo Agostinho¹⁴² enquanto a teologia se tem dedicado ao *Verbum*¹⁴³ num mútuo e tendencial estranhamento entre si. Por outras palavras, a filosofia retira a *vox* do seu horizonte teológico, enquanto a teologia ignora os pressupos-

¹³⁹ *Confissões* (Liber V, 9, 17): «[...] nullum die praetermittentis oblationem ad altare tuum, bis die, mane et vespere, ad ecclesiam tuam sine ulla intermissione venientis, non ad vanas fabulas et aniles loquacitates, sed ut te audiret in tuis sermonibus et tu illum in suis orationibus?» (cito a partir de J. J. O'DONNELL [ed.] *Augustine, Confessions I. Introduction and Text*, Clarendon Press, Oxford 1992).

¹⁴⁰ «Deus nobis loquatur in lectionibus suis; Deo loquamur in precibus nostris. Si eloquia ejus obediente audiamus, in nobis habitat quem rogamus» (*Sermo* 219, in PL 38, c. 1088). A Igreja é o lugar em que é servido o festim das sagradas escrituras (cf. *Sermo* 90, 9 in PL 38, c. 565). Cf. M. SCHRAMA, «Prima lectio quae recitata est». *The Liturgical Pericope in light of Augustine's Sermons*, in *Augustiniana* 45 (1995) 141-175.

¹⁴¹ «Verbum meum erat apud me, et processit in vocem: Verbum Dei erat apud Patrem, et processit in carnem» (*Sermo* 119, 7, in PL 38, c. 675). Cf. ainda *Sermo* 288, in PL 38, c. 1302-1308, a propósito de João Baptista (*vox*) em relação a Cristo (*Verbum*). A base da reflexão de Agostinho consiste na íntima relação entre voz e palavra: «Verbum, si non habeat rationem significantem, verbum non dicitur. Vox autem, etsi tantummodo sonet, et irrationabiliter perstrepit, tanquam sonus clamantis, non loquentis, vox dici potest, verbum dici non potest. Nescio quis ingemuit, vox est: ejulavit, vox est. Informis quidam sonus est, gestans vel inferens strepitum auribus sine aliqua ratione intellectus. Verbum autem, nisi aliquid significet, nisi aliud ad aures ferat, aliud menti inferat, verbum non dicitur» (c. 1304).

¹⁴² Cf. M. A. NAVARRO GIRÓN, *Filosofía del lenguaje en san Agustín*, Ediciones Revista Augustiniana, Madrid 2000; J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de paroles*, PUF, Paris 2002; e ainda T. KATÔ, *La voix chez Origène et saint Augustin*, in *Augustiniana* 40 (1990) 245-258. T. Katô tem um estudo em japonês sobre a *Filosofia da linguagem em Agostinho* (Tóquio 1991).

¹⁴³ Cf. A. D. R. POLMAN, *The Word of God According to St. Augustine*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1961; D. PIROVANO, *La parola di Dio come «Incarnazione» del Verbo in Sant'Agostino*, in *Augustinianum* 4 (1964) 77-104; R. H. DROBNER, «And the Word Became Flesh» (*John 1,14*): *Saint Augustine's Teaching on the Incarnation*, in *Melita Theologica* 52 (2001) 181-195. Próximos da presente proposta: G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris 1997; J. M. SOSKICE, *The Word became flesh and dwelt among us. Incarnation, speech and sociality in Schleiermacher and Augustine*, in *Archives de philosophie* 67 (1999) 565-576.

tos antropológicos do *Verbum*. Mas não deveria uma teologia do *Verbum* passar pela filosofia e pela antropologia da *vox*? Neste percurso – se a presente hipótese de trabalho não se engana – veríamos confirmada a ideia apresentada ao longo deste estudo, a saber: que a entrega da escritura à voz na liturgia é a condição do seu reconhecimento e acolhimento na fé como Palavra de Deus.