

O Coração do Movimento Litúrgico

«Cinquenta anos antes» de *Sacrosanctum Concilium*, «cinquenta anos depois»

ÂNGELO CARDITA*

«Transformemos a assistência rotineira e monótona aos atos cultuais numa participação ativa e inteligente [...] e a liturgia assim praticada despertará naturalmente a fé adormecida [...].

Utopia, sonho de outros tempos! Sem dúvida, este trabalho será árduo: as gerações levaram séculos a desaprender esta piedade tradicional; elas levarão muito tempo a reaprendê-la»¹.

Introdução

Será possível comparar a liturgia católica de há um século com a situação atual? A equidistância temporal criada pelo aniversário da promulgação da constituição conciliar *De Sacra Liturgia* proporciona não só a ocasião, mas também os *critérios* para uma tal aproximação². Com efeito,

* Professeur. Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses – Université Laval. Pavillon Félix-Antoine-Savard, bureau 720. 2325, rue des Bibliothèques – Québec QC G1V 0A6 –Téléphone: (418) 656-2131, poste 11903 – Télécopieur: (418) 656-3273 – Courriel: angelo.cardita.1@ulaval.ca

¹ L. BEAUDUIN, *La piété de l'Église. Principes et faits*, Abbaye du Mont-César – Abbaye de Maredsous, 1914, 15.

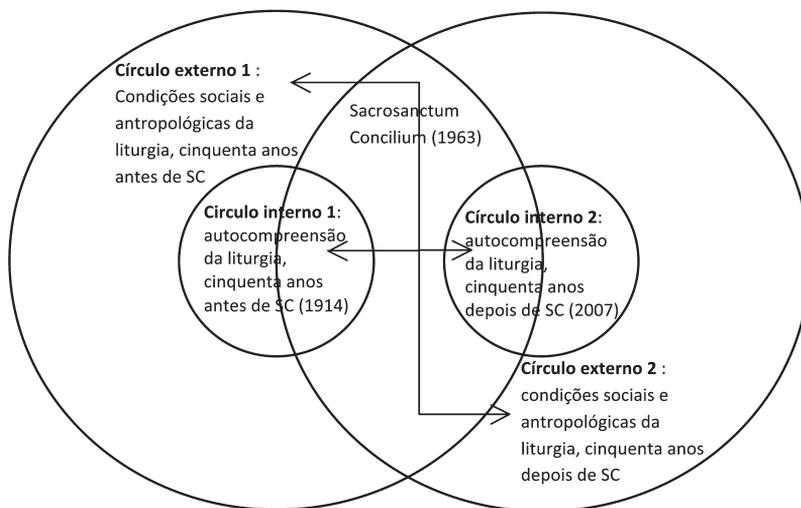
² O esquema da liturgia começou a ser debatido na aula conciliar no dia 22 de outubro de 1962, onze dias depois da abertura do Concílio. O debate prolongou-se por quinze congregações, até ao dia 13 de novembro de 1962, tendo o esquema sido votado no dia seguinte (2162 *placet*, 46 *non placet*,

- a) a constituição *Sacrosanctum Concilium* (=SC) provocou uma transformação do ponto de vista a partir do qual abordar a liturgia: aqueles que celebravam a liturgia antes da reforma não podiam ler o texto conciliar senão à luz da própria experiência celebrativa, enquanto nós, hoje, devemos confrontar a nossa maneira de celebrar a fé com o texto conciliar que, com a sua autoridade, decretou a reforma litúrgica, assim como os princípios para a concretizar.
- b) A nível sociológico, as transformações ocorridas na sequência da reação à modernidade alteraram por completo o contexto da ritualidade cristã: de uma sociedade ainda fortemente marcada pela presença da Igreja Católica, largamente rural, passamos a uma situação de pluralismo religioso, numa sociedade predominantemente urbana, *via* processos variados de secularização e de recomposição “espiritual” (ou “espiritualizante”) do religioso.

Os dois aspetos mencionados correspondem respetivamente: ao *círculo interno* que delimita a “compreensão” do lugar e do valor da liturgia na vida eclesial e na existência crente, e ao *círculo externo* que delimita as condições antropológicas, sociais e culturais sob as quais a ritualidade cristã é praticada e a partir das quais é possível, hoje, elaborar uma “explicação” da experiência ritual. Uma aproximação comparativa ou uma comparação aproximativa dos dois momentos – “cinquenta anos antes” e “cinquenta anos depois” – não pode senão proceder evidenciando esse jogo de diferenças na sua interrelação hermenêutica, a partir do “centro” representado precisamente pela SC e pelo evento conciliar³.

7 votos nulos). Com o retomar do Concílio, na segunda sessão, o esquema da constituição sobre a liturgia é aprovado no dia 22 de novembro de 1963 (2158 *placet*, 19 *non placet*, 1 *juxta modum*). No dia 4 de dezembro de 1963, na terceira sessão pública conclusiva do segundo período do Concílio, votou-se a constituição (2147 *placet*, 4 *non-placet*) que foi depois aprovada e promulgada pelo Papa Paulo VI “*cum venerabilis Patribus, in Spiritu Sancto*”.

³ 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. ID., «Potentiel œcuménique de la liturgie dans une “ecclesia semper reformanda”», in I. NOBLE – U. LINK-WIECZOREK – P. DE MEY (ed.), *Religiöse Bindungen – neu reflektiert. Ökumenische Antworten auf Veränderungen der Religiosität in Europa/Reimagining Religious Belonging. Ecumenical Responses to Changing Religiosity in Europe*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011, 349-363.



A distância temporal evidencia as transformações ocorridas, mas não abre diretamente para uma pista valorativa, para além da dicotomia entre a “adaptação conciliar à modernidade” e o “reforço pós-moderno da identidade” através do “regresso ao sagrado ritual pré-moderno”. Para escapar a esta contraposição simplista, é necessário avaliar a relação entre aquilo a que chamo aqui o “círculo interno 1” e o “círculo externo 2”, assim como a relação entre o “círculo externo 1” e o “círculo interno 2”, *atravessando a SC* e, por consequência, *abandonando* a ideia de que esta é simplesmente o “efeito” ou a reação do “círculo interno 1” ao “círculo externo 1”, em nome de *um confronto direto e intencional da práxis litúrgica pré- e pós-conciliar com os grandes princípios enunciados pela SC* e, portanto, de uma inclusão da SC no coração do próprio Movimento litúrgico (= ML), o qual, se deve considerar ainda em curso na medida em que não se pode dar por concluído com a reforma da liturgia, tendo como objetivo mais profundo e radical *reintroduzir a experiência ritual no fundamento da fé*⁴.

Assim, com o percurso que proponho, neste artigo, pretendo considerar a relação *entre* a emergente autocompreensão teológica e ritual da liturgia como “fonte” do espírito cristão, cinquenta anos antes de SC (círculo interno 1), e a nova situação social e religiosa pós-moderna, cinquenta anos depois de SC,

⁴ A. GRILLO, *Introduzione alla teologia litúrgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Messaggero, Padova 2011.

que consiste num apelo crescente ao sentido do “sagrado” num contexto de proliferação de “espiritualidades” fora das instituições religiosas, nomeadamente das religiões históricas (círculo externo 2), assim como a relação *entre* as razões que, no confronto com o “individualismo” moderno, levaram o ML a concentrar as atenções sobre a liturgia como “piedade da Igreja”, detetando também as carências sedimentadas por inércia histórica e ideológica (círculo externo 1), e a atual autocompreensão teológica e ritual da liturgia, cinquenta anos depois de SC, hesitante entre um legítimo progresso fundado na sã tradição (SC 23), representados pelos livros litúrgicos da reforma pós-conciliar e pela práxis litúrgica atual, e um retrocesso tradicionalista (tratar-se-á antes de uma nova estratégia anti-modernista?) que se alimenta, entre outros aspetos, de uma idealização sacralizante da liturgia pré-conciliar (círculo interno 2).

1. Modelo analítico

É quase uma banalidade insistir na diferença entre o mundo de há cem anos e os nossos dias, mas as transformações sociais ocorridas são de grande importância para compreender a atual situação da Igreja e da liturgia. Neste sentido, também se tornou banal englobar tudo sob a influência da secularização⁵, sem contudo explicitar criticamente que tipo de “utopia cristã” se vê assim interrogada. No âmbito da liturgia, poderíamos, então, perguntar: a que “programa de ação” corresponde a “participação ativa”? Hoje, a resposta a esta pergunta não é certamente a mesma de há um século.

«Se a recusa intransigente do mundo moderno pôde, no início do século [XX], dizer-se sob a forma positiva de um apelo a (re)construir um mundo cristão, é que não só a ideia de um mundo cristão mantinha, para os crentes, uma certa plausibilidade, mas a hierarquia dispunha ainda dos instrumentos (doutrinários, disciplinares, etc.) para fazer desta ideia um imperativo ético-religioso impondo-se a todo o mundo católico. Ela podia ainda fazer da utopia um programa, transformar a expectativa em norma de ação. Para além do fato de que uma grande parte dos pastores e dos fiéis se interrogam hoje mais sobre as condições em que um discurso cristão credível pode ser sustentado do que sobre os meios para impor um discurso “verdadeiro” a todo o universo (“como, interrogam-se os bispos franceses, dizer Deus hoje, no respeito dos que não pensam como nós?”), parece evidente que a utopia cristã – ainda

⁵ Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Ma, – London 2007. M. WARNER – J. VANANTWERPEN – C. CALHOUN (ed.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Ma, – London 2010 (na sequência da obra de Taylor).

que revalorizada pelas críticas pós-modernas à modernidade – é incapaz de fornecer o quadro normativo das condutas individuais daqueles mesmos que ela seduz»⁶.

De acordo com esta descrição, é possível ler o ML como uma expressão do “apelo à reconstrução do mundo cristão”, interpretando a sua crise atual à luz da “incapacidade da Igreja em fornecer um quadro normativo” que as pessoas abracem efetivamente. Por outras palavras, a “participação ativa” corresponderia, neste sentido, à passagem da “utopia cristã” a um “programa de ação” em reação à modernidade. Seria, portanto, uma utopia “intransigente” alimentando um projeto alternativo ao contexto cultural e social⁷. Do mesmo modo, aquilo que atualmente parece um retrocesso conservador pode muito bem ser «uma estratégia audaciosa», «uma ofensiva destinada a revalorizar a posição da Igreja tirando partido duma conjuntura de crise que provoca um auto-questionamento da própria modernidade»⁸. A recente reabilitação da liturgia pré-conciliar poderia, pois, entender-se a partir do desejo de fazer com que as críticas à modernidade confluem com o “anti-modernismo” da Igreja católica, fazendo do seu «estranhamento estrutural à modernidade» uma «marca da sua lucidez frente às incertezas do futuro»⁹.

Para perceber o *significado eclesial e litúrgico* da diferença contextual entre uma “civilização paroquial” estilizada pela modernidade e o “novo cristianismo” recomposto na pós-modernidade é preciso entender que «esta mudança [...] não é uma simples mudança de estilo, um afrouchar dos laços paroquiais: é uma transformação radical, no interior da qual toda a economia da salvação é pouco a pouco redefinida»¹⁰. Uma tal redefinição não pode não afetar a liturgia assim como a nossa relação com ela e, portanto, é preciso ler a liturgia à sua luz. Contudo, para que tal leitura se torne operacional, é preciso cruzá-la com a “revolução espiritual” pós-moderna¹¹, enquanto expressão do reaparecimento

⁶ D. HERVIEU-LÉGER – F. CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf, Paris 1986, 334.

⁷ M. PAIANO, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000. ID., «Sacrosanctum Concilium. La costituzione sulla liturgia del Concilio Vaticano II sotto il profilo storico», in PH. CHENAUX – N. BAUQUET (ed.), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 9-40. G. BROWN, «From Stages to Strands: Re-interpreting the Liturgical Movement», *Pacifica* 23 (2010) 58-83.

⁸ HERVIEU-LÉGER – CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme?*, 330.

⁹ HERVIEU-LÉGER – CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme?*, 331.

¹⁰ HERVIEU-LÉGER – CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme?*, 59.

¹¹ Cf. a título de exemplo: D. TACEY, *The Spirituality Revolution. The emergence of contemporary spirituality*, Brunner-Routledge, Hove – New York 2004. P. HEELAS – L. WOODHEAD et al., *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Blackwell, Malden – Oxford – Carlton 2005.

da emoção entendida como forma de adaptação ao esvaziamento simbólico da modernidade¹².

«A religião deve tornar-se mais espiritual e de lugares de liturgia devocional transformar as suas igrejas em centros de espiritualidade existencial. Quando a sociedade era mais estável, quando sentíamos que conhecíamos Deus e o que ele significava, então o culto devocional era adequado e a forma correta da vida sacramental. Hoje, no entanto, devemos primeiro encontrar Deus antes de poder adorá-lo (ou a ela, ou a isso). O nosso tempo é obrigado a ser “espiritual” antes de poder ser “religioso”. Uma vez que tenhamos passado por uma experiência do espírito, então a religião fará mais sentido, na medida em que tenhamos instrumentos para decifrar o seu simbolismo e compreender a sua linguagem»¹³.

Com estas palavras, David Tacey dá voz ao sentimento geral, sobretudo nas gerações mais jovens, da existência de um fosso entre a “religião” e a “espiritualidade”, a “exterioridade” da instituição e a “interioridade” da pessoa. A pesquisa de Heelas e Woodhead confirma-o empiricamente. A “religião”, que dita desde o exterior como a vida deve ser vivida (“*life-as*”), está em declínio, em favor da “espiritualidade”, entendida como conexão à própria interioridade (“*subjective-life*”), em razão da grande viragem subjetiva que caracteriza a modernidade. O resultado não é propriamente a secularização, mas a *coexistência* de movimentos “secularizantes” com fenómenos “sacralizantes”, sob o duplo critério da recusa de toda a autoridade externa e da valorização absoluta da experiência pessoal. «O sagrado “externo” serve apenas para perturbar a vida compreendida como o conjunto de experiências únicas e insubstituíveis de vida “interior”»¹⁴. O ideal-tipo do “místico-esotérico” pós-moderno proposto por Françoise Champion vê-se, assim, confirmado e reforçado na centralidade da dimensão da interioridade e da prevalência da própria experiência frente a toda a crença instituída, numa «relação de si a si» «fundamentalmente indiferente à racionalidade habitual»

Heelas – Woodhead acabam por concluir, no entanto, que é exagerado falar de uma revolução espiritual, sem negar que uma grande transformação está em curso no terreno religioso. Uma análise teológica da questão: M. C. BINGEMER, *O Mistério e o Mundo. Paixão por Deus em tempos de descrença*, Rocco, Rio de Janeiro 2013.

¹² D. HERVIEU-LÉGER, «Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?», in F. CHAMPION – D. HERVIEU-LÉGER (ed.), *De l’émotion en religion. Nouveaux et traditions*, Centurion, Paris 1990, 217-248.

¹³ TACEY, *The Spirituality Revolution*, 193.

¹⁴ HEELAS – WOODHEAD, *The Spiritual Revolution*, 83.

que «significa a valorização da distância entre as experiências íntimas dos sujeitos e a sua simbolização social»¹⁵.

Pondo em evidência a necessidade individual e coletiva de coerência, as antigas linguagens religiosas mostram também a inadequação de respostas religiosas culturalmente plausíveis. Ao desqualificar as explicações teológicas em nome da experiência imediata do divino, as correntes emocionais contemporâneas tentam superar o conflito estrutural da condição crente na modernidade, mas este fenómeno pode não passar de uma adaptação à própria modernidade em crise. De facto, a reação ao enquadramento institucional da experiência religiosa sintoniza com a centralidade moderna do sujeito. Há algo de verdadeiro nesta reação, na medida em que a experiência religiosa pessoal nunca é totalmente captada e, portanto, traduzida, pela expressão institucionalizada, mas sem qualquer formalização dos seus conteúdos tal experiência não pode assumir uma forma social. É isto que, segundo Danièle Hervieu-Léger, explica a vivência da experiência emocional em grupo, a qual «constitui *ao mesmo tempo* o lugar onde se pode refugiar este protesto religioso contra o sem-sentido, ao qual a sociedade moderna já não dá direito, e o lugar onde a energética social contida neste protesto, instantaneizado no extâse ou eufemizado na euforia coletiva, é, de facto, libertada»¹⁶.

A experiência emocional torna-se assim objeto de análise sociológica, mas o mais decisivo é que, desta forma, se reconhece o valor da expressão comunitária da experiência emocional não apenas enquanto seu quadro regulador, mas, mais radicalmente, como manifestação da “energia social” assim acumulada, ou seja, como o conteúdo da redefinição pós-moderna da “economia da salvação”, na qual se insere também a liturgia. Para além disso, ao cruzar a descrição do fim da civilização paroquial e da recomposição do cristianismo com a sua interpretação emocional, este modelo analítico abre-se também ao universo da liturgia, mais concretamente, à *participação ativa na liturgia como “fonte” de espiritualidade*, que foi a palavra de ordem do ML e da reforma litúrgica. Assim, a minha hipótese é que, com o apelo do ML à participação ativa, para além do desejo de reconstrução do mundo cristão, *se dá já resposta à revolução espiritual pós-moderna*, através da busca das condições de possibilidade de uma experiência emocional comunitária no quadro ritual.

Para verificar esta hipótese, começarei por mostrar que a constituição sobre a liturgia e, de facto, a globalidade do pensamento litúrgico conciliar, se

¹⁵ F. CHAMPION, «La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains», in CHAMPION – HERVIEU-LÉGER (ed.), *De l’émotion en religion*, 17-69, aqui 32. Cf. ainda F. CHAMPION, «Les sociologues de la post-modernité et la nébuleuse mystique-ésotérique», *Archives de Sciences Sociales des Religions* 67 (1989) 155-169.

¹⁶ HERVIEU-LÉGER, «Renouveaux émotionnels contemporains », 247.

inscrevem no coração do ML, constituindo, ao mesmo tempo, o seu reconhecimento oficial, para me concentrar, de seguida, numa releitura do manifesto de lançamento do ML: a pequena brochura de Lambert Beauduin, *La piété de l'Église*, publicada em 1914¹⁷, em confronto com o último grande pronunciamento papal sobre a liturgia: o *Motu Proprio* de Bento XVI, *Summorum Pontificum* (2007)¹⁸, encarado à luz da situação pós-moderna da religião e da espiritualidade. De acordo com o modelo analítico que proponho para esta releitura, colocarei em evidência quatro aspetos que se podem interrelacionar numa dupla relação:

- a) a participação ativa como “fonte” do espírito cristão com a revolução espiritual pós-moderna;
- b) o “individualismo” pós-moderno com a dimensão eclesial-comunitária da liturgia.

Desta forma, inscrevendo a SC numa genealogia sócio-cultural marcada essencialmente pelo confronto com a modernidade (“cinquenta anos antes”), revisitada em confronto com o projeto político-eclesial de “reforma da reforma” (“cinquenta anos depois”), pretendo colocar em evidência a importância da constituição sobre a liturgia para a continuidade do diálogo com o mundo, solenemente inaugurado e autorizado pelo II Concílio do Vaticano como nova “utopia” a assumir e a transformar, sempre de novo, em “programa de ação”.

2. A *Sacrosanctum Concilium* no coração do Movimento Litúrgico

O texto da SC resulta não apenas do debate conciliar, tanto oficial como informal¹⁹, mas também do debate teológico e das iniciativas pastorais do ML

¹⁷ Cf. *supra*, nota 1. Nesta releitura, recorro também ao artigo fundador da teologia litúrgica moderna, da autoria de Maurice Festugière, *La liturgie catholique*, publicado em 1913: M. FESTUGIÈRE, «La liturgie catholique. Esquisse d'une synthèse, suivie de quelques développements», *Revue de Philosophie* 22 (1913) 692-886. Do ponto de vista da crónica histórica: R.-F. POSWICK – L. VOS, «Autour d'un centenaire (1909-2009). Les débuts du mouvement liturgique: Beauduin, Marmion, Festugière et... les autres», *Questions Liturgiques* 92 (2011) 3-28.

¹⁸ Disponível no site do Vaticano (www.vatican.va), juntamente com a *Carta aos bispos* que acompanha o documento. Ilustrando as reações ao *Motu Proprio* “*Summorum Pontificum*”: P. BOVENS, «Chronique inachevée des publications autour de la lettre apostolique en forme de *Motu Proprio* “*Summorum Pontificum*”», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 84 (2008) 529-536. A. GRILLO – P. DE MARCO, *Ecclesia Univera o Introversa? Dibattito sul motu proprio Summorum Pontificum*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013.

¹⁹ M. J. WILDE, *Vatican II. A Sociological analysis of Religious Change*, Princeton University Press, Princeton 2007.

lançado por Lambert Beauduin em 1909-10²⁰. A SC não representa apenas a asunção das ideias do ML, mas também e principalmente o conjunto de critérios hermenêuticos que dão uma identidade eclesial ao próprio ML. Teologicamente, temos aqui um bom exemplo da forma como o *sensus fidei fidelium* mobiliza também a hierarquia e o magistério da Igreja, vendo-se, ao mesmo tempo, confirmado por eles²¹. Sociologicamente, podemos falar de uma institucionalização de aspetos “carismáticos” da vivência comunitária que acabam por criar as condições de possibilidade de sobrevivência da própria instituição. O ML existe como tal só na medida do seu reconhecimento eclesial com a SC, o qual é proporcional e, neste sentido, decorrente dos contributos “carismáticos” do mesmo ML²². A SC é, portanto, a “causa” cujo “efeito” retrospectivo e prospetivo é o ML. Para o ilustrar, podemos recorrer a SC 14:

«É desejo ardente na mãe Igreja que **todos os fiéis** cheguem àquela **plena, consciente e ativa participação** nas celebrações litúrgicas que a própria **natureza da Liturgia** exige e que é, por força do Baptismo, um direito e um dever do povo cristão, “raça escolhida, **sacerdócio real**, nação santa, povo adquirido” (1 Ped. 2, 9; cfr. 2, 4-5).

Na **reforma e incremento da sagrada Liturgia**, deve dar-se a maior atenção a esta plena e ativa participação de todo o povo porque ela é a **primeira e necessária fonte** onde os fiéis hão-de beber o espírito genuinamente cristão. Esta é a razão que deve levar os pastores de almas a procurarem-na com o máximo empenho em **toda a ação pastoral**, através da devida educação.

Mas, porque não há qualquer esperança de que tal aconteça, se antes os pastores de almas se não imbuírem plenamente do espírito e da virtude da Liturgia e

²⁰ L. BEAUDUIN, «La vraie piété de l'Église. Rapport présenté par le R.P. Dom Lambert Beauduin (sic) O.S.B.», *Questions Liturgiques* 91 (2010) 37-41. L. BOUYER, *Dom Lambert Beauduin, un homme de l'Église*, Casterman, Paris 1964. M. CAPPUYNS, «Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Quelques documents et souvenirs», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 61 (1966) 424-454. A. HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Duculot, Gembloux 1970. B. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Desclée, Paris 1973. S. A. QUITSLUND, *Beauduin. A Prophet vindicated*, Newman Press, New York 1973. *Veilleur avant l'aurore. Colloque Lambert Beauduin*, Éditions de Chevetogne, Namur 1978. R. LOONBEEK – J. MORTIAU, *Un pionnier, Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens*, 2 vol., Collège Érasme – Éditions de Chevetogne, Louvain-la-Neuve 2001. Id., *Dom Lambert Beauduin. Visionnaire et précurseur (1873-1960)*, Cerf – Éditions de Chevetogne, Paris 2005.

²¹ «Le *sensus fidelium* est le *sensus fidei* du peuple de Dieu pris dans son entier, qui obéit à la Parole de Dieu et est conduit sur les sentiers de la foi par ses pasteurs. Le *sensus fidelium* est donc le sens de la foi profondément enraciné dans le peuple de Dieu qui reçoit, comprend et vit la Parole de Dieu au sein de l'Église» (COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères*, Cerf, Paris 2012, 51 [parágrafo 34]).

²² «Grâce à cette constitution, tout le mouvement liturgique est devenu l'affaire officielle de l'Église et non plus de quelques petits cercles isolés! [...] faire progresser la liturgie est désormais une des tâches expressées du concile» (H. VOLK, *Pour une liturgie rénovée. Fondements théologiques de la liturgie*, Desclée, Tournai – Paris 1965, 22).

não se fizerem mestres nela, é absolutamente necessário que se providencie em primeiro lugar à **formação litúrgica** do clero. Por tais razões este sagrado Concílio determinou quanto segue».

Este famoso parágrafo sintetiza toda a SC e mesmo toda a doutrina conciliar em torno da liturgia, constituindo, ao mesmo tempo, a porta de ingresso do ML no evento conciliar. De facto, num só parágrafo aparecem todos os temas e propostas fundamentais dos autores do ML: a participação ativa, a natureza teológica da liturgia, a reforma e incremento da liturgia, a liturgia como fonte de espiritualidade e centro de toda a ação pastoral, a educação e a formação litúrgicas. Todos os autores do ML, *sem exceção*, se concentram na participação ativa, declinando a partir daí os restantes temas enumerados também por SC 14. A constituição pode então considerar-se como *o texto fundamental do ML*, o qual aparece assim como o “pretexto” e o “contexto” da constituição conciliar que reconhece e ratifica a sua legitimidade eclesial.

Sabemos como o apelo à participação ativa foi proposto por Beauduin de forma a impulsionar um movimento de renovação litúrgica a partir de uma frase “perdida” de Pio X no seu *Motu Proprio* sobre a música sacra *Tra le sollecitudini* (1903)²³. A interpretação de Beauduin era muito mais audaciosa e abrangente que as intenções do papa, mas não lhes era propriamente contrária. Isto comprova que, na verdade, a frase papal, transformada em lema renovador, vinha ao encontro de um desejo das bases capaz de lhe dar a forma de um projeto ou de um programa de ação. O êxito do ML depende da capacidade aglutinadora e dinâmica que o apelo à participação ativa conheceu quase por toda a Europa. Após a primeira guerra, Pius Parsch trabalharia em prol de uma liturgia popular e de uma aproximação da Bíblia aos fiéis²⁴. Romano Guardini elaboraria reflexões de índole filosófica e fenomenológica sobre a liturgia destinadas a fundamentar e

²³ «Pie X a entrepris cette œuvre, la plus pratique de toutes; il veut faire passer une âme dans ce corps engourdi, *ossa arida audite verbum Dei*.

«Quelques jours à peine après son élévation au pontificat, Il provoquait dans l'Église, par son *Motu proprio* du 22 novembre 1903, un puissant mouvement de rénovation liturgique, qui n'était qu'une des nombreuses formes, la première en date, d'un retour de plus en plus marqué à la tradition catholique.

«Pour restaurer “le véritable esprit chrétien”, affirmait le Souverain Pontife, il faut ramener le peuple “à la source première et indispensable de cet esprit, à savoir : la participation active des fidèles aux Mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'église”» (BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 46; cf. ainda 9-10, 15, 31, 35, 38). Na sua caricatura ressentida do Movimento Litúrgico, Roberto de Mattei confirma este dado, referindo que o “acontecimento” de Malines se apoiou sobre uma “frase perdida” do Papa (cf. R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino, Lindau 2010, 55).

²⁴ P. PARSCH, *Le renouveau liturgique au service de la paroisse. Sens et portée de la liturgie populaire*, Salvator – Casterman, Mulhouse – Tournai 1950.

a alimentar as iniciativas práticas²⁵. O Congresso litúrgico de Louvain, em 1933, dedicar-se-ia diretamente ao tema da participação ativa com a intenção de unificar os esforços²⁶. A lista poderia multiplicar-se, mas o interessante a notar é que, neste movimento em torno da participação, dá-se uma interseção de iniciativas práticas (pastorais), de investigação histórica e de reflexão filosófico-teológica, à qual o magistério não fica indiferente, situando-se progressivamente no mesmo terreno, ainda que nem sempre partilhando por completo a mesma visão, tal como a encíclica *Mediator Dei* de Pio XII viria a comprovar, em 1947²⁷.

A interpretação pastoral e “democrática” da participação ativa dá vigor à metáfora da fonte, exonerando a liturgia de dependências doutrinárias e morais e, sobretudo, abrindo o caminho para o aprofundamento da sua “necessidade” e da sua “excelência” em relação às demais dimensões da vida cristã. A liturgia é fonte porque proporciona intimidade com o próprio Cristo, a sua missão histórica, o seu mistério pascal e a sua existência gloriosa. A liturgia é, então, uma religação prática e vital da eclesiologia com a cristologia, tal como Casel, Jungmann, Martimort, Bouyer, Vagaggini, entre outros, mostrariam e desenvolveriam na esteira de Beauduin. A formação e a reforma são encaradas como condições da revitalização da liturgia. O tema conhece os seus melhores desenvolvimentos com Romano Guardini²⁸ e Hélène Lubienska de Lenval²⁹, cujas perspectivas são, ainda hoje, em muitos aspetos, inovadoras. Mas se é preciso formar para a liturgia é preciso, antes de mais, reconhecer a capacidade formativa da própria liturgia e, portanto, explorar a sua íntima relação com a Sagrada Escritura, num contexto de oração, ou seja, de diálogo entre Deus e o seu povo. Esta é mesmo, para Jungmann, uma lei fundamental da liturgia³⁰.

²⁵ R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg 1918. ID., *Von heiligen Zeichen*, Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels 1922. ID., *Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe*, Matthias-Grünewald, Mainz 1939.

²⁶ *La participation active des fidèles au culte. Cours et conférences des Semaines Liturgiques. XI. Louvain, 1933, Abbaye du Mont-César, Louvain 1934.* Em 1930, tinha-se realizado o primeiro congresso internacional do ML com a finalidade de dar uma identidade e objetivos comuns a todos os defensores da causa litúrgica: *Cours et conférences des Semaines Liturgiques. IX. Le mouvement liturgique dans les différents pays*, Abbaye du Mont-César – Desclée de Brouwer, Louvain – Bruges – Paris 1931.

²⁷ C. PADIM, «As críticas ao “movimento litúrgico” na “Mediator Dei”», *Revista Eclesiástica Brasileira* 11 (1951) 43-53.

²⁸ R. GUARDINI, *Liturgische Bildung. Versuche*, Deutsches Quickbornhaus, Rothenfels am Main 1923.

²⁹ H. LUBIENSKA DE LENVAL, *L'éducation du sens religieux*, Spes, Paris 1946. ID., «Un essai de participation à la messe par le geste et le silence», *La Maison-Dieu* 8 (1946) 68-74. ID., *L'éducation du sens liturgique*, Cerf, Paris 1952. ID., *La liturgie du geste*, Casterman, Tournai 1956.

³⁰ «Il faut que Dieu nous appelle d'abord; avant que nous puissions nous adresser à lui, il faut que Dieu nous ait adressé sa parole. Aussi la lecture est-elle placée à la base du schéma liturgique: nous y écoutons la parole de Dieu» (J. A. JUNGSMANN, *Des lois de la célébration liturgique*, Cerf, Paris 1956 [original alemão: 1939], 88-89).

Enfim, em SC 14 temos um concentrado literário de todo o ML. No entanto, a SC é, acima de tudo, um texto conciliar e, portanto, um “texto constitucional”³¹. Na verdade, é enquanto tal que a SC dá identidade e domicílio eclesial ao ML como movimento carismático que exprime validamente o *sensus fidei*. É nesta perspetiva que devemos apreciar o facto de que os temas de SC 14 são não só explicitados e desenvolvidos por outros parágrafos da constituição sobre a liturgia, mas também pelos principais textos conciliares, nomeadamente as outras três constituições³².

- a) Ao falar do direito e do dever de todo povo cristão de participar ativamente na liturgia, enunciando brevemente, através da passagem bíblica, a doutrina do sacerdócio real ou comum, SC 14 remete para os demais parágrafos de teor eclesiológico da constituição (SC 2, 26-27, 41) *tal como* para a globalidade do discurso eclesiológico do Concílio, particularmente para a LG, que retoma e desenvolve, muito especialmente, o tema do sacerdócio real (LG 9-11)³³.
- b) Com a expressão “natureza da liturgia” remete-se implicitamente para os primeiros parágrafos da constituição (SC 5-6), onde se insere a liturgia na história da revelação, da missão do Filho e da transmissão da tradição pelos apóstolos. A liturgia celebra as palavras e as ações de Jesus e é, por isso, uma ação fundamental, ao lado da evangelização, da tradição da fé apostólica. Na liturgia, portanto, palavras e ações, orações e ritos, estão intimamente ligados à revelação cristológica e à história da salvação, tal como a DV explicaria (DV 2, 8, 21)³⁴.
- c) A menção da “natureza” da liturgia liga ainda a pastoral (participação litúrgica) à teologia (mistério de Cristo, dimensão eclesiológica, revelação, fé e tradição), segundo a mesma articulação que depois a GS desenvolveria ao máximo (nota 1 ao prómio da GS)³⁵.

³¹ P. HÜNERMANN, «The Ignored “Text”. On the Hermeneutics of the Second Vatican Council», *Concilium* 4 (2005) 118-136.

³² P. CHIARAMELLO (ed.), *Il Concilio Vaticano II e la liturgia: memoria e futuro*, Centro Liturgico Vicenziano – Edizioni Liturgiche, Roma 2013 (particularmente os contributos de Gilles Routhier, Andrea Grillo, Roberto Repole e Ângelo Cardita).

³³ J.-P. JOSSUA, «La constitution “Sacrosanctum Concilium” dans l’ensemble de l’œuvre conciliaire», in J.-P. Jossua – Y. Congar (ed.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Cerf, Paris 1967, 127-156, em particular, 131-135.

³⁴ R. DE ZAN, «La rilevanza Della Sacra Scrittura nel movimento liturgico. Riflessione a partire dalla “Sacrosanctum Concilium” e dalla “Dei Verbum”», in F. G. B. TROLESE (ed.), *La liturgia nel XX secolo: un bilancio*, Messaggero, Padova 2006, 223-246.

³⁵ E. VILANOVA, «Constitución sobre liturgia y constitución sobre la Iglesia en el mundo atual», *Phase* 34 (1966) 280-298.

- d) A participação ativa é considerada a primeira e necessária fonte do espírito cristão. Por consequência, ela deve ser o objetivo, direta ou indiretamente, de toda a ação pastoral da Igreja. Em SC 9-10 já se afirmara que a eucaristia é o centro da liturgia e que esta é a fonte e o cume de toda a atividade da Igreja sem, contudo, a esgotar, antes requerendo a evangelização, o compromisso cristão no mundo, a oração e a contemplação³⁶. Há, portanto, coerência e complementaridade entre o discurso litúrgico da SC, os princípios da renovação eclesiológica da LG e o diálogo com o mundo presente que caracteriza o Concílio e que se encontra explicitado principalmente na GS.
- e) O tema da formação litúrgica, finalmente, é desenvolvido na SC na sua vertente científica (SC 16) e prático-iniciática (SC 17), mas a sua importância na globalidade da proposta conciliar pode ser avaliada pela introdução de um princípio experiencial no ensino da teologia (OT 16³⁷) assim como pela abertura da teologia às ciências humanas e às artes (GS 62), no contexto mais geral de valorização de uma formação humana integral.

A liturgia está, pois, no coração do Concílio, mas só porque *o próprio Concílio está no coração do ML* e, na verdade, dos restantes movimentos de renovação pré-conciliares. Neste sentido, é de particular importância a “exceção” que não se reflete em SC 14, mas que aparece igualmente na constituição sobre a liturgia com o tema da adaptação cultural (SC 37-40), o qual resulta da confluência do movimento missionário com o ML e, portanto, da influência das “jovens igrejas” não europeias³⁸. Esta confluência é de grande importância, hoje, na medida em que se deve considerar a cultura não só desde o ponto de vista das suas mutações cronológicas, mas também a partir das suas diferenças sincrónicas: a adaptação cultural concretiza-se tanto no *diálogo com a modernidade* quanto na

³⁶ R. FALSINI, «La liturgia come “culmen et fons”: genesi e sviluppo di un tema conciliare», in *Liturgia e spiritualità*, Centro Litúrgico Vicenziano – Edizioni Liturgiche, Roma 1992, 27-49. No mesmo volume: G. CAVAGNOLI, «La liturgia come “culmen et fons”: genesi e sviluppo di un tema conciliare», in *Liturgia e spiritualità*, 51-70.

³⁷ «Item ceterae theologicae disciplinae ex vividiore cum Mysterio Christi et historia salutis contactu instaurentur». Na sua menção à liturgia, OT 16 remete abreviadamente para SC 16, mas à luz da SC fica claro que o “contato vivo com o mistério de Cristo e com a história da salvação” se dá na liturgia.

³⁸ São de destacar, aqui, o congresso de Nimega, em 1959, e o congresso de Lovaina, em 1963, sobre “liturgia e missão”. As respetivas atas: J. HOFINGER (ed.), *Liturgy and mission. The Nijmegen papers*, Burns & Oates, New York 1960. *Liturgie et missions. Rapports et compte-rendu de la 33^e Semaine de Missiologie*. Louvain 1963, Desclée de Brouwer, Paris 1964.

abertura ao pluralismo, representando um prolongamento da participação ativa precisamente neste duplo sentido.

Relida a partir da intencionalidade conciliar, a utopia cristã do ML não autoriza um projeto social intransigente e reacionário. Pelo contrário, o Concílio corrige as eventuais marcas desse tipo de projeto, abrindo a Igreja ao diálogo cultural amplo e contextualizado. Assim, o grande desafio do ML e da reforma da liturgia não consiste em promover atos de culto institucionais e normativos, formais e rígidos, mas em *criar as condições para a participação ativa de todos nas ações litúrgicas como modalidade antropológica da participação no mistério de Cristo*³⁹. Neste sentido, é possível regressar ao primeiro programa do ML para ver de que forma se dão aí respostas antecipadas à subjetivação da espiritualidade, sem abandonar a necessidade de uma referência comunitária e institucional em que o “hierárquico” se deixa atravessar pelo “democrático”.

3. A participação ativa como “primeira e necessária fonte” e a espiritualidade (pós-)moderna

Beauduin escuda-se na fortuita afirmação de Pio X sobre a participação ativa na liturgia como fonte do autêntico espírito cristão, mas não sem a reinterpretar até aos limites. Esta *reprise* interpretativa diretamente orientada para a renovação constitui o coração do ML, que vive e reproduz o mesmo dinamismo hermenêutico. Este fenómeno prático-hermenêutico só foi possível porque o próprio Beauduin estabeleceu vários pontos de apoio firmes, sobre os quais e a partir dos quais tanto a reflexão teológica como a audácia pastoral puderam florescer. Quatro, muito particularmente, são de destacar:

- 1) uma relação dinâmica entre liturgia e dogma, rito e teologia;
- 2) um aprofundamento vital da dimensão cristológica e eclesiológica da liturgia;
- 3) uma consciência clara da liturgia como “máximo gratuito” que supera o “mínimo necessário” desde um ponto de vista dogmático, moral e jurídico;
- 4) uma sensibilidade “linguística” e “contextual” em relação à liturgia.

A respeito da relação entre liturgia e dogma, sem negar o valor da definição e da disciplina na vida da Igreja, Beauduin percebe a importância da ação ritual para a comunicação das verdades essenciais da fé. Para muitos, segundo

³⁹ Â. CARDITA, *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma “recondução antropológica” da teologia litúrgico-sacramental*, Bond-Quimera, Lisboa 2007, 131-181.

ele, os dogmas cristãos são apenas verdades de ordem especulativa, mas não nos podemos limitar a esta visão que dificulta a comunicação com as “almas mais simples”, assim como o seu acolhimento. A eficácia da liturgia em relação à doutrina consiste no seu carácter ativo, pois «por ela, a santa Igreja infunde constantemente, *não com fórmulas, mas por atos*, estas verdades essenciais no espírito e no coração dos seus filhos mais humildes»⁴⁰. A ação litúrgica não se limita à comunicação de ideias verdadeiras, mas convida a uma participação global em ações, particularmente em ações belas: «aureolado pelo belo, o verdadeiro dirige-se a todas as potências recetoras do nosso ser, excita a emoção religiosa, intensifica-a, eleva-a à sua mais alta potência e dela faz fluir magnânimes resoluções e atos enérgicos»⁴¹. Por isso, a liturgia é a mais alta das expressões da Igreja. Da mesma forma que não nos tornamos cidadãos de um país apenas pelo estudo e conhecimento da sua língua e das suas leis, mas é necessária uma “aclimatação” ao modo de ser e de viver nesse país, assim para se ser cristão é preciso assumir as atitudes e valores da liturgia. «Nós procuramos aqui não o mínimo estrito exigido, mas o método que assegura o máximo de vida católica; que não somente nos situa *na* Igreja, mas faz com que sejamos *da* Igreja»⁴². O exemplo

⁴⁰ BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 19-20 (sublinho). Festugière refere-se, por sua vez, ao “método da intuição”: «[...] elle [a liturgia] applique intégralement à la formation spirituelle de l'humanité la méthode de l'intuition: elle agit d'abord méthodiquement sur les âmes par les impressions des sens, de l'imagination, par la connaissance intellectuelle du particulier; ces expériences de qualité commune frayent les voies à l'illumination intérieure, à tous ses degrés; enfin l'âme, ainsi préparée, entraînée, exercée, entre en commerce intime avec les réalités de l'invisible, – commerce médiat de la foi, ou commerce immédiat du mysticisme. L'intuition a-scientifique, telle est dans un sens très général la formule des phénomènes de connaissance dont la liturgie offre la carrière» (FESTUGIÈRE, «La liturgie catholique», 813-814).

⁴¹ BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 43. Este é um aspeto muito importante que pode dar azo a muita confusão. Na sua polémica com Festugière, Navatel exprime-se de forma semelhante, mas dando à liturgia apenas «un rôle occasionnel et, en général, très secondaire», «une vague impression religieuse, et surtout esthétique», na comunicação da fé (J.-J. NAVATEL, «L'apostolat liturgique et la piété personnelle», *Études* 137 [1913] 449-476, aqui 452). A leitura das reflexões estéticas de Festugière faz pensar que Navatel não conhecia o íntegro o artigo que criticava. Para Festugière, o próprio Deus é a principal personagem e o pólo estético da liturgia. «La liturgie se charge d'organiser le mystérieux commerce de l'homme, prisonnier des apparences sensibles, et de l'Immatériel. Elle est une conversation engagée entre deux interlocuteurs dont l'un est en-deçà et l'autre au-delà du voile, dont l'un est visible aux yeux et l'autre à la foi. La scène sur laquelle elle se joue appartient au monde des phénomènes; mais tout ce qui s'accomplit sur cette scène s'adresse et se rapporte au monde des noumènes. Attitude, gestes, paroles attestent que l'homme se comporte en partenaire de Dieu. Celui-ci est donc, à titre d'acteur invisible, mais de corrélatif nécessaire des actions qui se voient, le principal personnage et le pôle esthétique de la liturgie» (FESTUGIÈRE, «La liturgie catholique», 855).

⁴² BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 31. Festugière mostra, por seu turno, como o mínimo necessário da dimensão jurídica e moral não corresponde *necessária, imediata nem proporcionalmente* à natureza espiritual da liturgia. «La théologie morale a fixé des règles qui, tout en formulant le *minimum* des conditions que doit remplir un clerc dans la récitation de l'office, lui donne néanmoins, au sujet de l'accomplissement de son devoir rituel, toute sécurité de conscience. Mais persuadons-nous –

da aclimação a um país estrangeiro mostra até que ponto Beauduin tinha uma sensibilidade para o contexto humano e social. Na mesma linha, Beauduin dá ainda o exemplo da aquisição de uma língua, a qual não se aprende estudando a gramática, mas praticando-a. Trata-se de uma “lei pedagógica elementar”. «Com o risco de parecer exagerado, é preciso afirmar a necessidade desta regra para a educação religiosa do povo: o catecismo, gramática elementar no nosso caso, é insuficiente; é preciso falar habitualmente a doutrina cristã e esta língua é a liturgia»⁴³. A liturgia é o dogma falado, isto é, colocado numa situação de intercâmbio linguístico, de conversação e diálogo, semelhante ou homóloga à revelação. O exemplo que começa com a relação liturgia-dogma e culmina com a afirmação da intimidade com Cristo na liturgia da eucaristia é muito ousado. A liturgia é, segundo Beauduin, a linguagem que diz o Cristo, retirando-o do seu silêncio eucarístico.

«Sem a liturgia, a realidade eucarística, sobretudo para os pequenos e os humildes, é longínqua, abstrata, impessoal, por vezes monótona, até fastidiosa. Por ela, Cristo sai da imobilidade e do silêncio do seu estado sacramental: ele reencontra toda a realidade da sua vida evangélica. “Quem vos escuta a mim escuta”: eu escuto, portanto, a Igreja que me fala pelo seu missal e na voz da Esposa é o Esposo que eu escuto: é ele que reza; que me fala no Evangelho; eu revivo em todas as missas do ciclo toda a sua vida e os seus ensinamentos. [...]. Assim compreendida, a missa torna-se um encontro íntimo, um colóquio vivo e sempre novo, o que ela foi para os discípulos de Emaús»⁴⁴.

A SC tem a mesma arquitetura conceptual, agora inserida num contexto histórico-salvífico (SC 5-6). A participação na liturgia é a primeira e necessária fonte do espírito cristão (SC 14) – a própria liturgia é a fonte e o cume de toda a atividade da Igreja (SC 10) – porque nela encontramos e escutamos a Cristo,

combien important ce point, en matière d'expérience religieuse! – que l'office récité *bien* (= sans culpé) canoniquement peut être pourtant récité *mal* (= sans vrai avantage spirituel) liturgiquement. On a *satisfait* (*facere satis*); on n'a pas *profité*. La loi est contente. La piété reste dans l'inanition» (FESTUGIÈRE, «La liturgie catholique», 759). Em relação à dimensão eclesiológica, Festugière mostra como a Igreja é, antes de mais, desde o ponto de vista teológico da graça santificante, uma *sociedade litúrgica*. «Si on considère sa tâche, les moyens qu'elle offre à ses membres, elle est avant tout une *société de liturgie*, une société formée pour obtenir ce grand bien commun: le culte» (*Ib.*, 739; este aspeto foi depois desenvolvido em: *Ib.*, *Qu'est-ce que la liturgie? Sa définition, ses fins, sa mission*, Abbaye de Maredsous – Librairie Gabalda, Paris 1914, 37-65).

⁴³ BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 40.

⁴⁴ BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 36. De modo semelhante, mas introduzindo novos aspetos, Festugière afirma, por exemplo: «Or, on ne saurait oublier que, pour la foi catholique, la messe, c'est Jésus-Christ, Prêtre et Victime. Au cours de cette messe elle-même, la page d'Évangile qu'on chante en grande pompe prête par anticipation une voix à la Présence Réelle» (FESTUGIÈRE, «La liturgie catholique», 803).

“sempre presente” (SC 7). É certo que este tema foi tenaz e polemicamente investigado por Odo Casel e pelos seus entusiastas discípulos⁴⁵, mas o seu lugar e função no discurso litúrgico foram estabelecidos por Festugière e Beauduin desde a primeira hora.

É importante recordar que as propostas e as perspectivas de Beauduin representam uma via média no debate em torno da espiritualidade e da liturgia que opôs o jesuíta Navatel ao beneditino Festugière⁴⁶. Este debate foi providencial pois dotou a causa litúrgica de uma clara consciência da sua importância não só em relação à renovação e à participação, mas também aos fundamentos teológicos de tais anseios. Enquanto Navatel reproduz a mentalidade jurídica, moral e dogmática que vê a liturgia como uma expressão da fé já assegurada por outros meios⁴⁷, os defensores da liturgia viram bem que nessa posição se capitulava antes as condições impostas pela modernidade à fé e à experiência religiosas. Neste sentido, é particularmente relevante a forma como Festugière se refere ao que ele considera “diletantismo cultural”:

«Duma forma geral, o mal do diletantismo religioso, em todas as suas formas, dogma, moral e culto, ameaça inevitavelmente uma sociedade envelhecida, na qual se produz um despertar do sentimento religioso. As almas cansadas do materialismo ou do ceticismo voltam-se para as coisas divinas. Mas elas introduzem nas suas novas “experiências” os defeitos do espírito e do coração. Elas não aproveitam da fé senão a vaga sedução do mistério, da moral senão uma simpatia ineficaz pelo bem e pela harmonia interior da consciência, do culto senão o gosto por um simbolismo delicato e por emoções estéticas»⁴⁸.

⁴⁵ O. CASEL, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Messkanons*, Herder, Freiburg 1920. ID., *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Herder, Freiburg im Breisgau 1922. ID., *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg 1932. ID., *Das christliche Festmysterium*, Bonifacius, Paderborn 1941. ID., *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Aschendorff, Münster 1941.

⁴⁶ A. GIROLIMETTO, «Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913-1914», in F. BROVELLI (ed.), *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, Centro Liturgico Vicenziano-Edizioni Liturgiche, Roma 1990, 211-274. A. CATELLA – A. GRILLO, «M. Festugière e il movimento liturgico. La riscoperta della liturgia per l’esperienza di fede, per la spiritualità cristiana e per la riflessione teologica», in M. FESTUGIÈRE [ed. A. CATELLA – A. GRILLO], *La liturgia cattolica*, Messaggero, Padova 2002, 7-58.

⁴⁷ «La liturgie n’est instructive et édifiante pour les fidèles qu’autant qu’elle est représentative, figurative, expressive de vérités déjà connues, pratiquées, vécues». «Elle n’est pas le principe de la foi populaire, mais plutôt la conséquence» (NAVATEL, «L’apostolat liturgique et la piété personnelle», 455 e 457).

⁴⁸ FESTUGIÈRE, «La liturgie catholique», 797. «Si l’étage des affections spirituelles s’affaisse sur celui des appétitions sensibles, l’âme tombe au sentimentalisme; si à son tour l’appétit sensible se laisse dominer par l’appât de certaines “consolations” et de certains plaisirs qui peuvent aider la piété, mais qui ne tiennent en somme qu’à des états organiques, elle s’enfonce innocemment dans une véritable matérialité. [...] À ce régime, la pratique religieuse s’abaisse jusqu’à ne plus être que la pourvoyeuse d’une affectivité morbide et une forme naïvement perverse de la recherche de soi.

O ML caracteriza-se também por um trabalho de discernimento das condições culturais mais amplas que, para o melhor e para o pior, influenciam a vida da fé e a suas representações. Poderíamos dizer que o ML diagnosticou na espiritualidade “subjética” uma inculturação implícita do cristianismo que era necessário superar em nome de uma conceção integral do ato de fé, cujo modelo seria precisamente a liturgia na sua objetividade ou, mais precisamente, a participação ativa na liturgia, tida como fonte da espiritualidade e da oração pessoais na medida em que esta participação no regime ritual da Igreja coincidia com a associação no próprio ofício sacerdotal de Cristo.

A valorização da exterioridade ritual, simbólica e comunitária, torna-se assim o princípio do reconhecimento da mediação cristológica, espiritual e transcendente, mas este reconhecimento acaba por fortalecer e confirmar aquela valorização⁴⁹. A SC vive da mesma reciprocidade entre cristologia e eclesiologia promovida e simbolicamente realizada pela participação ativa na ação ritual (SC 7), entendida, a nível pessoal, como cooperação da liberdade com a graça (SC 11) e, a nível comunitário e institucional, como manifestação suprema da Igreja (SC 2, 26, 41), fonte e cume de toda a sua atividade (SC 10). Portanto, a participação ativa promove a reciprocidade entre a interioridade pessoal e a interioridade ou pertença eclesial-comunitária⁵⁰. Esta nova consciência comunitária a partir da participação ativa na ação ritual *pela qual* se participa da obra da graça e da salvação de Cristo impregna a “letra” e o “espírito” da liturgia pós-conciliar. A sensibilidade comunitária é dado adquirido, embora não privo de dificuldades e de ambiguidades, como qualquer realidade viva.

A emergência de uma espiritualidade intimista submete a comunidade ao critério do individualismo pós-moderno, permitindo apenas a sobrevivência de pequenas comunidades afetivas – ou a irrupção efémera de grandes massas – onde

[... L]es reproches les moins graves qu'on puisse faire au sentimentalisme et à la sensiblerie dans la piété, c'est que leurs apparences exubérantes masquent un vide spirituel absolu, et que l'âme sur laquelle ils sévissent est condamnée à se traîner dans l'ornière attristante médiocrité morale» (*Ib.*, 827).

⁴⁹ Para uma releitura “genealógica” desta dialéctica da ação e do seu influxo sobre a ontologia moderna do dever: G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archéologie de l'Office. Homo Sacer, II, 5*, Seuil, Paris 2012. «Alors que, dans le vocabulaire de l'ontologie classique, l'être et la substance sont considérés indépendamment des effets qu'ils peuvent produire, dans l'effectualité, l'être est inséparable de ses effets. L'effectualité nomme l'être en tant qu'effectif, en tant qu'il produit certains effets et se trouve en retour déterminé par ces effets. L'effectualité est donc la nouvelle dimension ontologique qui s'affirme d'abord dans la sphère liturgique pour s'étendre progressivement jusqu'à coïncider dans la modernité avec l'être en tant que tel. Comprendre la signification d'*effectus* dans les textes de la liturgie, c'est donc envisager une transformation dans la conception de l'être qui nous regarde de près» (63).

⁵⁰ G. BONACCORSO, «Celebrare con i linguaggi simbolici e rituali», in *L'arte del celebrare*, Centro Liturgico Vicenziano – Edizioni Liturgiche, Roma 1999, 41-57.

a comunidade deve servir o crescimento pessoal, mas o indivíduo não precisa de aportar nada à comunidade⁵¹. A participação ativa deixa de ter condições de ser efetivada e já não pode realizar a sua mediação transcendente, reduzindo-se à mera fruição estética, confundida com a contemplação espiritual. Esta situação, por radicalizada que se encontre na pós-modernidade, não representa um problema inédito no contexto do ML que sempre fugiu de toda a introversão pseudo-espiritualizante assim como de qualquer esteticismo fugaz. A situação que vivemos hoje deriva precisamente do afastamento do critério de discernimento teológico e pastoral aplicado pelo ML em relação aos fenómenos espirituais. Ao contrário do ML, que insistiu sempre na diferença da exterioridade como símbolo da diferença da alteridade divina, hoje corremos o risco de confundir esta alteridade com a nossa identidade afetiva e com a nossa interioridade mental. As razões que Bento XVI apresentou para restituir o missal e os livros litúrgicos pré-conciliares são quase todas desta ordem: «não poucos continuavam fortemente ligados a este uso do Rito romano que, desde a infância, se lhes tornara familiar»; «vê-se claramente que também pessoas jovens descobrem esta forma litúrgica, sentem-se atraídas por ela e nela encontram uma forma, que lhes resulta particularmente apropriada, de encontro com o Mistério da Santíssima Eucaristia». Os ritos pré-conciliares podem até, segundo o ex-papa, enriquecer a liturgia atual de tal forma que, «na celebração da Missa segundo o Missal de Paulo VI, poder-se-á manifestar, de maneira mais intensa do que frequentemente tem acontecido até agora, aquela sacralidade que atrai muitos para o uso antigo»⁵². O próprio Bento XVI o diz: *é a sacralidade do antigo que atrai*. Basta comparar esta afirmação claramente impregnada do influxo espiritual pós-moderno com quanto Beauduin escrevia há cem anos sobre a liturgia como piedade da Igreja para ver a diferença entre uma espiritualidade cristologicamente centrada que se dá na exterioridade ritual, simbólica e comunitária, e uma espiritualidade subjetivamente concentrada que se vive isoladamente sob a ilusão de uma relação imediata com Deus.

«[...] A] liturgia não consiste em nos encher de um sentimento do sagrado, no meio de arrepios e pressentimentos, mas em nos colocar diante do gume afiado da Palavra de Deus. Ela não consiste em nos colocar num ambiente de solenidade e de beleza para que nos recolhamos e meditemos em paz, mas em nos introduzir no “nós” dos filhos de Deus e, assim, na humilhação (kénose) de Deus [...]»⁵³.

⁵¹ Z. BAUMAN, *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Polity, Cambridge 2001.

⁵² Citações da *Carta aos bispos* que acompanha o *Motu Proprio*, disponível no site do Vaticano (cf. supra, nota 18).

⁵³ J. RATZINGER, «Le catholicisme après le Concile», *La Documentation Catholique* 2484 (2012) 172-182, aqui 175 (trata-se de uma conferência proferida no *Katholikentag* de Bamberg, no dia 14 de julho de 1966). Ratzinger, “simples” presbítero e “mero” professor de teologia, demonstra energicamente

Se as resoluções do *Motu Proprio "Summorum Pontificum"* denotam o mesmo tipo de espiritualidade ao qual o ML reagiu energicamente através do aprofundamento das dimensões cristológica, eclesiológica e antropológica da liturgia, a sua confluência com a pós-modernidade não se fica por aí. Na verdade, a oficialização de um "uso extraordinário" do rito romano (que é, de facto, a restituição da mesma liturgia da qual o Concílio ordenou a reforma o "quanto antes": SC 25) introduz na Igreja católica uma contra-figura em relação à "tradicional modernidade" (Paulo VI) da liturgia pós-conciliar. O que impera agora é a possibilidade de escolha pessoal e de fruição estética sem compromisso nem pertença comunitária. Bento XVI sucumbiu claramente ao fascínio da religião *à la carte* e do *bricolage* ritual do individualismo pós-moderno.

4. O "individualismo" (pós-)moderno e a dimensão eclesial-comunitária da liturgia

Segundo o testemunho de Beauduin, no início do século passado, a liturgia era celebrada na Igreja de uma forma empobrecida que não permitia descobrir a autêntica natureza espiritual da própria Igreja.

«[...] T]antas práticas salutares que transmitiriam na vida doméstica e social o eco da piedade da Igreja e conservariam na sociedade, hoje laicizada, um carácter profundamente religioso, e para dizer numa palavra, esta constante afirmação das realidades sobrenaturais que criaria uma mentalidade católica coletiva e proclamaria no mundo os direitos da Santíssima Trindade: todas estas grandes coisas perderam muito da sua ação santificante. É inútil dar aqui as provas ou procurar as causas. É um fato de observação ao alcance de todos [...]»⁵⁴.

como as críticas à reforma da liturgia, visando concretamente a *tradução para o vernáculo* (que faria perder o sentido do sagrado), o *incremento da dimensão comunitária* (que dificultaria a interiorização) e a *simplificação das formas estéticas* (que acabaria com o tesouro musical sacro), se baseiam numa falsa conceção da liturgia: «[...] L]e scandale de la réforme liturgique, c'est qu'elle a eu cette naïveté de vouloir que la liturgie signifie toujours ce qu'elle était faite pour signifier, c'est-à-dire de la prendre sérieusement pour ce qu'elle est. Aussi, peut-on dire qu'aujourd'hui personne ne démontre d'une façon plus persuasive la nécessité et le bon droit de la réforme liturgique que ses adversaires. Car ce qu'ils défendent, c'est une fausse conception de la liturgie; et par conséquent ce qu'ils démontrent, c'est que la liturgie, dans la forme qu'elle avait jusqu'alors, risquait de faire passer cette fausse conception pour la vraie» (175).

⁵⁴ BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 12-13. As duas guerras constituirão um fator decisivo na tomada de consciência do problema litúrgico. Entre outros, temos o testemunho de Pius Parsch, sobre a Primeira Guerra: «Cette époque fut pour moi extrêmement instructive. Au contact des officiers et des soldats, je fis connaissance avec les hommes; j'appris à connaître l'état d'âme de l'homme de la rue, j'appris à connaître ses besoins religieux. Je compris que l'homme a besoin d'une nourriture spirituelle plus forte que la piété souvent édulcorée et subjective de l'avant-guerre. Le terrain se trouva ainsi préparé pour les nouvelles idées qui puisent à ces deux sources: la Bible et la Liturgie»

A liturgia era, por conseguinte, uma fonte esquecida e até substituída por outros métodos espirituais⁵⁵. A liturgia é, então, para Beauduin, uma fonte a redescobrir, a própria piedade da Igreja na sua forma hierárquica e, ao mesmo tempo, democrática, a restabelecer. Uma tal percepção da liturgia não se pode compreender sem prestar atenção à forma como Beauduin lê a sociedade do seu tempo, marcada, segundo ele, pelo “individualismo”⁵⁶. Este é o mal que só

(PARSCH, *Le renouveau liturgique*, 9). E o testemunho de Duployé, sobre a Segunda Guerra: «Nous avons tous entendu parler de ces prêtres qui, durant les interminables rassemblements qui précédaient le départ ou suivaient le retour du travail, sous la pluie, immobiles, les mains dans les poches, consacraient le morceau de pain que des hommes et des femmes partiraient ensuite, dans les baraques puantes, bruyantes et surpeuplées, partager à la tombée de la nuit, avec leurs compagnons: *Que le corps du Christ te garde pour la vie éternelle!*

«Il n’y avait plus ni ciboire, ni patène, ni nappe d’autel. On cachait l’hostie au fond d’un pauvre portefeuille, quand on n’était pas réduit, comme plusieurs, à la dissimuler entre les deux lamelles de sa sandale.

«C’est alors vraiment que des messes furent célébrées qui n’étaient semblables à aucune des messes qui avaient encore été célébrées et que des chrétiens comprirent pourquoi le Christ avait choisi du pain pour se donner à eux» (P. DUPLOYÉ, «L’avenir du Mouvement Liturgique en Europe», in *Id.*, *Les origines du Centre de Pastorale Liturgique. 1943-1949*, Éd. Salvator – Mulhouse, Casterman – Paris – Tournai, 1968, 323-333, aqui 325). A experiência da guerra é, pois, fundamental para compreender a vontade de rutura com o “seco formalismo” da liturgia pré-conciliar. «Or c’est là ma thèse, c’est celle de tous les amis que nous pouvons avoir: dans l’ordre liturgique, cette découverte de l’authentique est à peu près rendue impossible dans l’état actuel de nos institutions; elle ne peut se faire, pour la plupart des hommes que lorsque l’occasion leur est offerte de rompre avec un formalisme trop sec, quand il leur est donné de retrouver le visage savoureux, le visage charnel des choses avec leurs contours définis et leurs couleurs franches» (*Ib.*, 330).

⁵⁵ Respondendo às críticas de Navatel, Festugière constatou: «N’est-il pas tristement évident que si, dans l’âge moderne, beaucoup de fervents catholiques ont existé, la société ne s’en est pas moins rapidement et lamentablement décatolicisée?» (FESTUGIÈRE, *Qu’est-ce que la liturgie?* 92).

⁵⁶ «Prier seul, faire de notre vie surnaturelle une affaire individuelle entre nous et Dieu, au lieu de s’unir tout d’abord de cœur et de bouche à la prière de ses frères et du prêtre célébrant, qui personifie dans sa fonction sacerdotale toute l’Église unie à son chef Jésus-Christ, c’est déformer en soi la mentalité catholique et refuser sa collaboration à l’œuvre commune. [...] Par la liturgie pleinement vécue, les chrétiens prennent de plus en plus conscience de leur fraternité surnaturelle, de leur union dans le corps mystique du Christ; c’est l’antidote le plus puissant contre l’individualisme dont notre égoïsme naturel s’accommode si aisément. On peut donc en toute vérité affirmer que *tout ce que perd la liturgie, l’individualisme le gagne*» (BEAUDUIN, *La piété de l’Église*, 17). «La pensée moderne conçoit assez volontiers que l’homme individuel isole sa religion de celle de ses semblables» (FESTUGIÈRE, «La liturgie catholique», 696). Festugière encontra as origens do individualismo na revolução francesa e na reforma protestante, diagnosticando os seus efeitos na Igreja católica, muito concretamente por influência de S. Inácio de Loyola e dos jesuítas, assim como as suas repercussões na liturgia, em particular o divórcio entre a exterioridade da liturgia e a interioridade da espiritualidade (cf. *Ib.*, 726-731). A questão que Festugière coloca e que guia implicitamente a sua reflexão é de grande importância: «N’existe-t-il pas une connexion entre les *méthodes d’oraison* et les *théories théologiques* concernant la grâce, entre la manière dont le chrétien “conduit” ses expériences spirituelles – car, si l’on met à part les états mystiques, il est évident que l’âme a sur ses expériences un pouvoir de conduite – et la manière dont il conçoit l’action de Dieu sur la liberté humaine?» (*Ib.*, 731).

o antídoto litúrgico pode curar, na medida em que, como a Igreja, a liturgia é ação comunitária, estruturada e regida por uma hierarquia. Esta garante não somente o seu enraizamento na verdade de Cristo, mas também o princípio da obediência e da comunhão. É preciso, portanto, mobilizar as paróquias e, no seu interior, revitalizar a missa dominical festiva como expressão social, pública e organizada.

«Façamos desta realidade insuficientemente operante o que ela deve ser: um ato vital. Tarefa prática que é! Não há qualquer necessidade de reunir, à custa de atos por vezes heróicos, auditórios numerosos e perseverantes: todos os domingos, eles são milhões. O programa e os oradores são, para o cristão, incomparáveis: o drama do calvário e o ministro de Jesus Cristo. O local já existe, dispensando-nos do duro trabalho do construtor. Enfim, a obra realiza-se de qualquer forma; materialmente nada será mudado.

«Tudo está preparado: basta intensificar a vida deste corpo. Pode contestar-se por um instante o carácter *prático* de tal tarefa?»⁵⁷.

“Todos os domingos, eles são milhões”, quer dizer, os cristãos que se reuniam para a missa. “Basta intensificar a vida deste corpo”. Beauduin vive ainda numa “civilização paroquial”, mas é, sem dúvida, um dos primeiros a dar-se conta das transformações no sentido da “laicização”⁵⁸. O ML nasce assim marcado por uma certa leitura *agonística* da sociedade, acompanhada por um desejo de renovação da Igreja, que é entendida e proposta como “antídoto”, ou, de forma mais neutra, como resposta à situação. Esta forma de compreender a renovação eclesial depende de uma centralidade e de uma hegemonia social e religiosa já completamente perdidas nos nossos dias. Portanto, a liturgia não pode ser tratada como a resposta aos males da sociedade e da Igreja. Beauduin foi, sobretudo, um homem de ação que se deixou guiar por boas e oportunas intuições religiosas e teológicas, despertadas por uma percepção correta mas muito ingênua da sociedade e das suas transformações. É aqui, precisamente, que devemos fazer intervir a novidade eclesiológica da SC enquanto critério de discernimento do ML. A “ingenuidade” eclesiológica, mas também sociológica, de Beauduin e dos autores do ML traduzia-se num projeto de “recatolização” da sociedade e da cultura que, no entanto, o Concílio, e concretamente a SC, já

⁵⁷ BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 45-46.

⁵⁸ «Nous vivons dans une atmosphère politique et sociale saturée de cet esprit de laïcisation qui tente de s'insinuer dans la vie catholique sous mille formes subtiles et équivoques: tolérance, respect des opinions, religion discrète et réservée, piété où l'esprit a plus de part que les rites: *in spiritu et veritate oportet illum adorare*, que sais-je encore! On voit combien la liturgie s'accommode mal de ce christianisme amondri; ici; tout est professions de foi, prières collectives, assemblées obligatoires des frères, affirmation publique et sans respect humain d'appartenance à l'Église, enthousiasme exubérant de la vie surnaturelle» (BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 21).

desde o esquema preparatório aprovado, não adotará⁵⁹. Na SC, abandona-se um tal projeto apologético, virado para o exterior, em nome de uma concentração nos valores internos e de uma promoção do «crescimento espiritual do crentes através do anúncio da Palavra operado com a leitura dos passos da escritura e uma pregação neles enraizada»⁶⁰.

Como interpretar, hoje, este dado? Uma possibilidade consiste em integrá-lo numa leitura em perspectiva dos efeitos da secularização, muito concretamente sob a forma de uma secularização “interna” que teria assim começado a emergir com o Vaticano II⁶¹. Esta possibilidade não se deve excluir, mas deve ser diferenciada da intenção geral de renovação e de reforma, que o Concílio declina como *ressourcement* na própria tradição e como *aggiornamento* através do diálogo com o tempo presente. O problema não reside no *facto* da secularização, mas na *consciência* que dele se tem e nas *respostas* ao mesmo. Neste sentido, a recuperação de uma apologética intransigente mostra-se inadequada não só pela violência simbólica que implica, mas também por acabar por confluir e por reforçar os efeitos internos da secularização aos quais pretende reagir. A linha de demarcação entre um uso apologético da liturgia e a sua renovação eclesial-comunitária é, no entanto, muito ténue. Para Frank O’Loughlin, num contexto sócio-cultural de pluralismo, a forma concreta da comunhão no Corpo de Cristo que é cada assembleia dominical torna-se indispensável para formar e consolidar a fé dos crentes na solidariedade da comunidade⁶². A diferença

⁵⁹ «Delle specifiche situazioni pastorali richiamate dai padri e dell’esigenza di affrontarle piegando la liturgia alla funzione di strumento di preservazione dell’identità cattolica in un contesto culturale ostile o di rilancio di progetti di ricristianizzazione della società, non vi è traccia nella *Sacrosanctum Concilium*» (PAIANO, «*Sacrosanctum Concilium*», 31-32).

⁶⁰ «Fine prioritario della comunicazione di tale annuncio attraverso la liturgia diveniva inoltre non l’apostolato esterno, ma il ruolo dei credenti all’interno della stessa celebrazione (rendere culto a Dio). La funzione didattica della liturgia non era più, dunque, un’operazione psico-pedagogica finalizzata alla trasmissione ai credenti di contenuti di tipo morale e dottrinale che essi avrebbero poi dovuto cercare di affermare all’esterno attraverso l’impegno nell’apostolato. Essa si configurava piuttosto come un’operazione diretta a promuovere una crescita spirituale dei credenti attraverso l’annuncio della Parola operato con la lettura dei passi della Scrittura e una predicazione in essi radicata» (PAIANO, «*Sacrosanctum Concilium*», 37; a autora refere-se ao esquema aprovado).

⁶¹ Sobre a secularização interna: J.-P. WILLAIME, «La sécularisation contemporaine du croire», in L. BABÈS (ed.), *Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, Les Éditions de l’Atelier – Éditions Ouvrières, Paris 1996, 47-62. Cf. ainda J.-P. WILLAIME, *Europe et religion. Les enjeux du XXI^e siècle*, Fayard, Paris 2004, 203-209. Em ordem a uma denúncia teológica da “instrumentalização” religiosa em consequência da “secularização interna”, cf. CH. THÉOBALD, «La “sécularisation interne” du christianisme: quel apprentissage pour la théologie?», *Recherches de Science Religieuse* 101 (2013) 201-210.

⁶² «Being a believer can be a lonely experience in such pluralistic societies and believers need to know in a concrete way that they are not the only ones on the journey of faith. More than ever each believer in this age needs the solidarity of the Christian community to reassure them and form

entre o apelo à participação na *grand'messe* em Beauduin e a necessidade da assembleia eucarística dominical em Frank O'Loughlin reside na *consciência da nova situação de pluralismo* em interação com a *referência à concretez humana e comunitária da eclesiologia conciliar*. Estes dois fatores influenciam diretamente a necessidade sentida tanto por Beauduin como por O'Loughlin *de nos apoiarmos explicitamente no coração da fé cristã*⁶³.

Um século depois de Beauduin, munidos da eclesiologia litúrgica da SC⁶⁴, não podemos continuar na ingenuidade. E, no entanto, ela parece ser ainda a nota característica da nossa relação com a liturgia, agravada pelos efeitos colaterais que uma tal ingenuidade produz sobre a própria liturgia. O pressuposto básico não formulado mas que guia as decisões do *Motu Proprio "Summorum Pontificum"* de Bento XVI é precisamente o de que a liturgia salvará a Igreja e o mundo da confusão e da perdição: ela é o veículo dogmático do mistério cristão e não uma qualquer experiência de simbolização ou uma reunião festiva e desregulada. Ela é a derradeira expressão de uma sociedade unificada.

Quando Bento XVI sugere que o rito reformado se deve deixar fecundar pela sacralidade do uso antigo não só cria uma antítese no interior da atual liturgia romana – a qual não é apenas a sucessora da liturgia pré-conciliar mas a mesma liturgia "*ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratam auctoritate Papae promulgatam*"⁶⁵ –, como julga negativamente a adesão pastoral e litúrgica ao Concílio, que teria levado a «deformações no limite do suportável», em nome de uma reconciliação formal e abstrata com um grupo cismático que, de facto, não ocorreu e não parece que venha a ocorrer. Esta era, com efeito, segundo as palavras de Bento XVI, a razão positiva para a restituição do antigo missal. «Trata-se de chegar a uma reconciliação interna no seio da Igreja». O ex-papa acrescenta que, olhando para o passado, fica-se com a impressão de que as omissões têm a sua parte de culpa na divisão da Igreja. «Esta sensação do passado impõe-nos hoje uma obrigação: realizar todos os esforços para que todos aqueles que nutrem verdadeiramente o desejo da unidade tenham possi-

them in the faith. The communion of the body of Christ which is the Church is needed and it is needed in concrete form. It is found in that concrete form in the Sunday gathering of the Church for eucharist» (F. O'LOUGHLIN, «Issues for a Twenty-First Century *Sacrosanctum Concilium*», in C. PILCHER – D. ORR – E. HARRINGTON [ed.], *Vatican II. Reforming Liturgy*, ATF Theology, Adelaide 2013, 269-285, aqui 274).

⁶³ O'LOUGHLIN, «Issues for a Twenty-First Century *Sacrosanctum Concilium*», 276.

⁶⁴ G. DOSSETTI [ed. G. ALBERIGO – G. RUGGIERI], *Per una "Chiesa eucaristica". Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, Il Mulino, Bologna 2002.

⁶⁵ «Le nouvel *Ordo* a été promulgué pour être substitué à l'ancien, après une mûre réflexion, et à la suite des instances du Concile Vatican II» (PAUL VI, «Allocution prononcée par S.S. Paul VI au cours du consistoire secret du 24 mai», *La Documentation Catholique* 1700 [1976] 556-559, aqui 558).

bilidades de permanecer nesta unidade, ou de encontrá-la de novo»⁶⁶. Uma tal forma de justificar a restituição do missal pré-conciliar deixa qualquer um na perplexidade, não só se considerarmos que a atenção ecuménica é uma constante da reforma da liturgia (bem patente, por exemplo, na reforma do lecionário e da liturgia da palavra, na inclusão das epicleses na Oração Eucarística, na restauração do diaconado e da concelebração, etc.)⁶⁷, mas também porque, tendo em conta as iniciativas pastorais e a investigação teológica a nível ecuménico, torna-se evidente que Bento XVI esteve longe de realizar “todos os esforços” em prol da unidade. Pense-se na questão da hospitalidade eucarística, nas novas normas para a tradução dos livros litúrgicos, na persistência da misoginia e da homofobia (já superadas por outras Igrejas cristãs), concretamente no acesso aos ministérios, na Igreja Católica. Com a reforma da liturgia, o Concílio abandonou o projeto anti-modernista de recristianização da sociedade em nome do projeto ecuménico (SC 1, LG 15, GS 40, assim como o decreto UR) de diálogo. Bento XVI propôs-se, pois, efetuar uma “reforma da reforma” retomando um motivo explicitamente abandonado pelo Concílio, por razões de política eclesial que nada têm a ver com o movimento ecuménico nem com um desejo sincero de unidade⁶⁸.

Ao inscrever a questão da liturgia na sua ordem de prioridades, o Concílio também a declinaria à sua maneira. O Concílio caminha no sentido de uma relação ou um diálogo aberto e franco com a modernidade a partir de um conhecimento crítico da situação e não apenas ideal ou mesmo ideológico (GS 2) discernindo aí os “sinais dos tempos” (GS 4 e 11)⁶⁹. O argumento de quantos relativizam o Concílio em nome da sua vinculação à situação histórica e sociológica dos anos 60 peca por anacronismo e por idealismo⁷⁰. A questão não é que

⁶⁶ Citações da *Carta aos bispos* que acompanha o *Motu Proprio*, disponível no site do Vaticano (cf. supra, nota 18).

⁶⁷ J.-M. TILLARD, «La réforme liturgique et le rapprochement des Églises», in P. JOUNEL – R. KACZYNSKI – G. PASQUALETTI (ed.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70 compleanno*, Centro Liturgico Vicenziano-Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 215-140. J. F. PUGLISI (ed.), *Liturgical Renewal as a Way to Christian Unity*, Liturgical Press, Collegeville, Mn., 2005.

⁶⁸ M. FAGGIOLI, «Tendenze in atto nel dibattito sul Vaticano II (2002-2012)», *Cristianesimo nella Storia* 34 (2013) 15-28. «È infatti ormai chiaro come il pensiero di Benedetto XVI e la politica abbiano consentito alle anime più vicine al pensiero intrasigente e nostalgico del “cattolicesimo dei Pii” di “lanciare una offerta pubblica di acquisto” sulla chiesa di Roma» (24).

⁶⁹ D. TERRA, *A Leitura Crente dos Sinais dos Tempos. Fundamentação, procedimento e dificuldades*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2012.

⁷⁰ L. RADE, *Église conciliaire et années soixante*, L'Harmattan, Paris 2011. Contrariamente, segundo Joseph Comblin, o Concílio chegou tarde demais e foi ultrapassado pela situação, o que explicaria as dificuldades atuais: J. COMBLIN, «O Vaticano II. Cinquenta anos depois», *Revista Eclesiástica Brasileira* 283 (2011) 629-641.

o Concílio reflita e assuma os problemas e as dimensões do momento histórico em que se deu, mas *aprender dessa abertura e progredir nela* (GS 91), para além de todo o sonho imperialista e hegemónico. Assim, se não podemos restringir o ML à reforma da liturgia, tão pouco podemos ignorar que a reforma entra desde a primeira hora no programa do ML como condição e meio de redescobrir a liturgia enquanto fonte de espiritualidade e de vida cristã *num contexto social e cultural em transformação*. A diferenciação dos campos tem um efeito paradoxal sobre o campo religioso, obrigando-o a especializar-se e, portanto, a concentrar-se sobre os seus aspetos internos: ao mesmo tempo em que a religião pode purificar-se de condicionantes externas ela perde também a capacidade de comunicar-se com o exterior e, assim, de se recontextualizar numa distância crítica em relação aos seus apoios sociológicos e culturais. Neste sentido, embora provocada pela diferenciação dos campos, a introversão religiosa vive da nostalgia da hegemonia perdida e, portanto, é, à sua maneira, uma confirmação da mesma. Contrariamente, Beauduin e o ML em geral tratavam a questão noutro sentido. Não sei até que ponto Beauduin se daria conta da relativa contradição que era sublinhar o carácter hierárquico da liturgia, concebendo, ao mesmo tempo, a sua restauração como uma «obra eminentemente democrática»⁷¹. Com efeito, Beauduin visa a participação de todos:

«Todo o filho da Igreja é um santo em formação. *Do mesmo modo esta piedade não está exclusivamente reservada a uma aristocracia ascética e situada fora do alcance dos cristãos comuns. Todos, indistintamente, desde o Papa até à criança da catequese, vivem a mesma liturgia em graus diversos, participam nas mesmas festas, são inseridos no mesmo ciclo. Veja-se quanto poder de envolvimento esta unificação dos espíritos e dos corações cria na santa Igreja*»⁷².

⁷¹ BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 38. Festugière fundamenta este aspeto “democrático” na dimensão teologal e santificante da Igreja e da liturgia: «De ce point de vue, qui est proprement celui de la grâce sanctifiante et de la charité, l'Église apparaît essentiellement démocratique [...]» (FESTUGIÈRE, *Qu'est-ce que la liturgie?*, 44-45).

⁷² BEAUDUIN, *La piété de l'Église*, 35 (cf. ainda 8, 17, 31). Beauduin nunca aceitaria, nem promoveria, uma igreja introvertida. É aqui, no entanto, que aparece o paradoxo de uma civilização paroquial prestes a implodir e a abertura ao contexto social. «Ce ne sont pas seulement les fidèles qui y ravivent leur foi: les indifférents et les adversaires eux-mêmes subissent malgré eux l'influence de cette vie religieuse extériorisée. [...] T]outes ces manifestations extérieures, en un mot, que la piété liturgique inspire, anime et conserve, protestent contre cette sécularisation [sic] athée et constituent, au milieu de nous, une constante affirmation du surnaturel et des droits de Dieu» (*Ib.*, 21-22).

Conclusão

Cinquenta anos antes da SC, o ML descobria a espiritualidade *no rito*, dando início à deslocação de uma eclesiologia hierárquica para uma eclesiologia litúrgica de comunhão e participação. Cinquenta anos depois, a “reforma da reforma” não passa de uma expressão da vontade de retomada do projeto intransigente de cristianização da sociedade suportado pela mesma ideologia eclesiástica da qual o ML se libertara com a SC, abrindo o caminho ao aprofundamento eclesiológico da LG e do Concílio na sua globalidade. Enquanto a descoberta da fonte litúrgica dota a Igreja de um potencial renovador e dialogante, a sua subordinação unilateral a uma *lex credendi* abstrata alia-se ao clima “espiritual” pós-moderno, confundindo a “sacralidade do antigo” com a tradição, a “interioridade” com a imediatez do encontro, sempre cristologicamente mediado, com Deus.

A participação ativa como primeira e necessária fonte da espiritualidade corresponde certamente à subjetivação moderna e pós-moderna, propondo uma renovação da dimensão comunitária da liturgia capaz, por sua vez, de alcançar a Igreja enquanto instituição, criando nela espaços experienciais de comunidades afetivas. A utopia da participação ativa na liturgia é, pois, talvez a única capaz de se transformar em programa de ação na pós-modernidade, mas, para isso, é preciso que ela seja de facto *participação ativa de todos e cada um* com as suas “circunstâncias” (enquanto homens, mulheres, brancos, negros, heterossexuais, gays...) e, enquanto direito e dever decorrente do batismo, *participação ativa no mistério insondável de Cristo e do mundo* e não apenas uma pequena concessão institucional à subjetividade e um breve intervalo espiritual num programa apologético a retomar logo que possível. A participação ativa na liturgia é a grande possibilidade de ir ao encontro da subjetividade e da espiritualidade pós-modernas *sem sucumbir a elas*, mas isso implica não só o abandono e a denúncia de toda a intransigência mas também *liturgias nascidas do interior da experiência antropológica da diferença divina* e, portanto, um repensamento e uma crítica das marcas institucionais e das representações dogmáticas da Igreja e da liturgia, certamente sempre suscetíveis de mudança, principalmente quando se torna claro que nelas se introduziram elementos que não correspondem à sua natureza mais íntima.