

Falar (“belle folie”, escreve Blanchot) é bem mais do que dizer algo a alguém. Falar é interagir. É responder àquilo que recebemos como acto de enunciação. Múltipla, activa embora retirando-se, a escuta subtrai a fala tanto ao monólogo como ao diálogo: “Sans majuscule conférable, l’autre n’est pas la condition de l’un; et s’il empêche l’unanimité, c’est qu’il comporte une force d’altération, qui rejaillit sur sa propre place: il n’y a pas place pour l’autre, même absente; l’autre est toujours l’autre de l’autre”³⁴. Bataille diz que é a experiência que leva o sujeito a sair fora de si mesmo – a experiência é sempre uma experiência de destituição da sua subjectividade³⁵. A fala é permanentemente espiada pela inflação da linguagem e a emergência de uma subjectividade não crítica. As comunidades são essencialmente inacabadas. A sua essência é necessariamente defectiva. Os paraísos comunitários de que fala Manuel Castells são sobretudo tentativas de restauração do comunitarismo perdido, que é a nostalgia da boa seita, quente, incubadora (Castells, 1999, p. 20). O entusiasmo das primitivas comunidades esfriou. Escreve P. Sloterdijk que “A única alternativa sensata a uma teoria insensata do sistema seria uma antropologia da comuna inspirada”³⁶. Um machado está apontado às comunidades existentes: “o mercado totalitário não tolera senão o modelo laxista e refrigerado da sociedade enquanto associação livre de clientes, aquilo que as seitas, a priori não são”³⁷. Onde está o sopro que aquecia os corações à passagem do Ressuscitado? Onde está o Jardineiro para converter aquilo que na sua acepção originária liga o *communis* com o “vulgar” e “impuro” (*sordida munera*) em convivial lugar de onde se espera a “comunidade que vem”?

JOSÉ AUGUSTO MOURÃO *

³⁴ Marie-Claire Ropars-Wuilleumier, “La prise de parole”, in *Littérature*, nº 64, dezembro, 1986, p. 8.

³⁵ G. Bataille, “L’expérience intérieure”, in *Oeuvres complètes*, t. V, 1973, p. 37.

³⁶ Peter Sloterdijk, *Essai d’intoxication volontaire*, Calmon-Léoux, 1999, p. 133.

³⁷ *Ibidem*, p. 131.

* Dominicano, Professor Associado com agregação na Universidade Nova de Lisboa, Departamento de Ciências da Comunicação.

«Actuosa participatio» Reflexão à volta de uma noção chave na “questão litúrgica”

«A participação deve ser recolocada na atitude contemplativa do *homo liturgicus*»¹.

Introdução

Apontar a diversidade semântica que o tema encerra não é ainda suficiente para dizer a sua complexidade a nível litúrgico. Com efeito, o termo “participação” pode representar tanto uma categoria “mística” como uma categoria “política”. No primeiro caso, a ressonância ontológica é forte; no segundo, a tonalidade é claramente “liberal”, “moderna”. É a grande diferença entre o “ente que participa do ser” e o “homem que constrói a história, da qual faz parte”.

A questão, em contexto litúrgico, parece ser a impossibilidade de manter a liturgia apenas num destes aspectos ou, dito de outra forma, a necessidade de afirmar tanto a sua forma “política”, “prática”, “activa”, como a sua profundidade “mística”, “ontológica”, “contemplativa”. Quer dizer, a participação litúrgica deveria aparecer como uma categoria capaz de dizer ao mesmo tempo a liturgia como *acção e... contemplação*.

¹ G. DANEELS, *La liturgie quarante ans après le Concile Vatican II*, «La Documentation Catholique» 85 (2003) 501-511, 503 [Conferência na Assembleia plenária da Conferência dos Bispos Católicos do Canadá, 17-22 de Outubro 2002]. O presente estudo resulta da conferência proferida no debate sobre a Participação litúrgica, realizado na Faculdade de Teologia da UCP-Porto, no dia 27 de Novembro de 2003.

A intenção subjacente pretende superar as dificuldades em que se encontra o tema da participação litúrgica, tratado pela vulgata litúrgica no âmbito da dicotomia entre a actividade externa e a dimensão interna, ultrapassando a “aparência do fenómeno” em nome da “verdade do fundamento”. Se, na liturgia, o fenómeno é uma acção ritual, então o esforço deveria ser o de procurar a ponte adequada para aceder ao seu fundamento, isto é, à presença e actuação de Cristo pela força do Espírito para glória do Pai e não o de inflacionar esta dimensão em detrimento da primeira. É óbvio que assim procedendo fica tudo mais fácil: as nossas liturgias podem ser banalizadas e até instrumentalizadas, podem ter ou não – tanto faz – densidade festiva, empenho doxológico, emotividade epiclética, porque a identidade interna não depende da forma externa.

Reparemos ainda na idolátrica subtileza desta *forma mentis*. O “mistério” não depende do “rito”; este apenas o expressa. Se o rito é uma exterioridade capaz de expressar a interioridade do mistério – que no entanto é concebido de forma totalmente extrínseca ao rito – então representa a mais perigosa das idolatrias: desligando o mistério de Deus das suas mediações, acabamos por encerrá-lo no âmbito por elas delimitado que deveria ser antes o da epifania e irradiação do divino.

Até agora, só quis referir o principal motivo e mais difícil de discernir para uma leitura da participação como categoria de “mediação” entre o versante “activo” e o fundo “contemplativo” da liturgia. Para este objectivo, pretendo ilustrar os seguintes aspectos:

- a “novidade” da participação, ao longo do século passado, no contexto do Movimento litúrgico e da Reforma da liturgia, com a emergência do versante “político” da liturgia;
- A insuperabilidade da dimensão prática da participação, a qual, pondo em crise a formalidade teológica que a lê sob o inconciliável regime da dicotomia, lança também as bases para uma leitura onde activo e contemplativo se pressupõem e remetem um ao outro;
- O carácter (pós-)moderno da problemática, lida a partir do sujeito, de forma a perceber a relação da Liberdade e da Comunidade no interior da questão instaurada pelo vínculo a redescobrir entre a Fé e o Sagrado.

1. Emergência do versante “político” da participação

O *Tra le Sollecitudini* de Pio X – onde pela primeira vez aparece a expressão “participação activa”² – é um documento relativo à música sacra³. Até à encíclica *Mediator Dei*, não encontramos documentos do magistério sobre a liturgia em si mesma, apenas sobre aspectos particulares. No entanto, muito para além da questão musical, o *Tra le Sollecitudini*, marca um momento importante e até estruturante no Movimento litúrgico. As primeiras anotações historiográficas sobre o Movimento litúrgico não hesitam em considerar que com Pio X começa uma nova etapa⁴. No entanto, as honras da “fundação” do Movimento litúrgico são concedidas à intervenção de Lambert Beauduin no Congresso de Malines, em 1909. Mas poderia Beauduin ter formulado o “lema” da participação, sem ter lido o *Motu Proprio*?

O ponto principal a evidenciar é este: Beauduin e os autores do Movimento litúrgico em geral apropriam-se da frase do *Motu Proprio* sobre a participação⁵ transformando-a em lema de acção⁶, mesmo contra a intencionalidade geral do documento que, mais do que abrir as portas à participação activa, acabava por condicioná-la⁷. O desejo de Pio X e os

² «Sendo, de facto, nosso vivíssimo desejo que o verdadeiro espírito cristão reflorça e se mantenha em todos os fiéis, é necessário prover antes de qualquer outra coisa à santidade e dignidade do templo, onde precisamente os fiéis se congregam para atingir tal espírito da sua primeira e indispensável fonte, que é a participação activa nos sacrossantos mistérios e na oração pública e solene da Igreja». Pio X, *Motu Proprio “Tra le sollecitudini”*, «Acta Sanctae Sedis» 36 (1903-1904) 329-339, 331.

³ Para a problemática da participação na liturgia através da expressão musical é essencial: J. P. C. ANTUNES, “*Soli Deo Gloria*”. *Um contributo interdisciplinar para a fundamentação da dimensão musical da liturgia cristã*, Universidade Católica Portuguesa – Fundação Engenheiro António de Almeida, Porto 1996.

⁴ Cf. O. ROUSSEAU, *Histoire du Mouvement Liturgique. Esquisse historique depuis de début du XIX^e siècle jusqu’au pontificat de Pie X*, Cerf, Paris 1945, 201-215.

⁵ «Dom Beauduin aproveitou-se deste texto como de um escudo, e insistiu sobre o inciso da frase. Muitas das expressões ficarão para sempre gravadas na sua memória: “participação activa”, “oração pública e solene” da Igreja, “fonte primeira e indispensável”. O movimento litúrgico deve muito a este texto pontifício, mas a sorte deste último está intimamente ligada ao movimento litúrgico». A. HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Duculot, Gembloux 1970, 80.

⁶ «Em 1909, o impulso dado por Pio X devia tomar corpo num movimento novo. [...] Foi da abadia de Mont-César em Louvain que saiu o movimento litúrgico do Pontificado de Pio X. Foi aí, com efeito, que a sua augusta palavra foi posta largamente a favor de uma restauração prática do espírito cristão pela liturgia». ROUSSEAU, *Histoire du Mouvement Liturgique*, 218. Cf. ainda: HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin*, 234-235. *Cinquentenário do Movimento Litúrgico*, «Ora et Labora» 6 (1959) 249-254, em particular 250. P. SORCI, *Il Motu Proprio “Inter Sollicitudines” e la partecipazione attiva ai Sacrosancti Misteri*, «Rivista Liturgica» 90 (2003) 11-32.

⁷ Cf. Â. M. S. CARDITA, “Cante” popular alentejano na liturgia?, «Eboresia» 13 (2000) 113-144, 123-124.

objectivos assumidos por Beauduin e pelo Movimento litúrgico não coincidem propriamente, mas confluem no aspecto “político”⁸ da questão litúrgica, assumindo um nítido perfil eclesiológico⁹. E aqui reside a importância do Motu Proprio, citado exaustivamente – mesmo sem necessidade de referir a fonte – para fundamentar as pretensões do Movimento litúrgico. «Não se tratava unicamente de indicações particulares limitadas à música sacra, por detrás destas precisas prescrições, era uma verdadeira reforma na Igreja que se via aparecer»¹⁰.

Na esteira de Beauduin, o Movimento litúrgico assume um carácter antes de mais “pastoral”. A participação indica o objectivo de ultrapassar a redução dos fiéis leigos a meros espectadores nas acções litúrgicas, especialmente na Eucaristia. As iniciativas são sobejamente conhecidas: traduções dos textos litúrgicos latinos, fomento dos diálogos e do canto, mesmo em vernáculo. O Movimento litúrgico põe sobre a mesa o problema da atenção ao *sujeito* da acção ritual, na sequência do qual surge a questão da adequação da *forma* do rito às capacidades e condições do mesmo sujeito¹¹. São, em definitiva, os mesmos aspectos visados depois pela Reforma da liturgia:

⁸ A emergência e irrenunciabilidade do versante “político” da participação é confirmada, a nível histórico-sociológico, numa leitura que enquadra hegemonicamente o Movimento litúrgico numa sociedade secularizada. Cf. M. PAIANO, *Liturgia e società nel novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000. E, a nível filosófico, numa leitura que investiga as raízes comunitárias da liturgia no “bem comum”. Cf. S. ROUVILLOIS, *Corps et Sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayard, [s. l.] 1995, principalmente 79-97; 143-152; 153-177. Cf. ainda: M. CRISTINA BARTOLOMEI, *La dimensione politica dei sacramenti e la struttura dell'agire umano. Legami storici e simbolici*, in A. GRILLO – M. PERRONI – P.-R. TRAGAN (ed.), *Corso di teologia sacramentaria. 1. Metodi e prospettive*, Queriniana, Brescia 2000, 567-589. «No centro da focalizada dimensão política dos sacramentos está o seu serem acções simbólicas, em que se realiza a coalescência entre o agir de Deus e a acção humana» (582).

⁹ Cf. J. LAMBERTS, *Active participation the gateway towards an ecclesial liturgy*, in H. WEGMAN (ed.), *Omnes circumstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy*, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1990, 234-261. S. SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*, I-II, Peter Lang, Bern - Frankfurt am Main - New York 1985.

¹⁰ ROUSSEAU, *Histoire du Mouvement Liturgique*, 202.

¹¹ «O que não há dúvida é que temos de dar razão àqueles que não se sentem à vontade dentro da nossa Liturgia de hoje. Aliás, se assim não fora, não sei como se poderia justificar a existência dum “Movimento litúrgico” [...]». A. G. O. [sic], *A lição do Movimento Litúrgico*, «Ora et Labora» 9 (1962) 89-95. 142-149, 95. Cf. ainda: H. URBANO, *A lição dos movimentos litúrgicos europeus*, «Ora et Labora» 12 (1965) 232-243.

«Nesta reforma, proceda-se quanto aos textos e ritos, de tal modo que eles exprimam com mais clareza as coisas santas que significam, e, quanto possível, o povo cristão possa mais facilmente apreender-lhes o sentido e participar neles por meio de uma celebração plena, activa e comunitária [...]» (SC 21).

Mas aqui, na referência à Reforma da liturgia, surge um outro aspecto a considerar: a relação entre os “sinais sensíveis” e as “coisas santas” que estes significam. A diferença não é subtil: enquanto o Movimento litúrgico dava a primazia à “dimensão pragmática” (sujeito-significante), a lógica da Reforma corre o perigo de fazer deslocar o acento para a “dimensão semântica” (significante-significado). O Movimento litúrgico postulava esta operação com os olhos postos no sujeito, concretamente no *agir ritual*; a Reforma da liturgia antepõe a este movimento o *significado* dos ritos¹². No primeiro caso, emerge a função “mediadora” do rito em relação ao seu referente, no caso da liturgia cristã, o evento pascal, o próprio *Kyrios*; no segundo caso, devemos reconhecer que não basta a representação semântica para situar devidamente o rito em relação ao mistério celebrado. «Ao lado do “significado” teológico dos ritos litúrgicos, urge procurar o “acto” da graça por eles comunicada, ou seja, a incidência soteriológica que os próprios ritos têm sobre aqueles que os celebram»¹³. Foi este, precisamente, o sentido da reflexão inaugurada por Odo Casel, autor com o qual a participação se torna um verdadeiro “tema” teológico.

Para Casel, «o mistério do culto é a apresentação e reprodução rituais do mistério de Cristo pelas quais se torna possível para nós entrar no próprio Mistério de Cristo. O mistério do culto é portanto para o cristão um meio de viver no próprio mistério de Cristo»¹⁴. Casel percebeu que, participando no “mistério do culto”, o crente participa do “mistério de Cristo”: o cristão entra neste mistério através da sua “re-apresentação”

¹² «O motivo da participação activa, repetido e dominante, funda as exigências de revisão dos ritos (da missa e dos sacramentos) na direcção do retomar do seu significado originário e da reaquisição de uma clareza expressiva em relação ao mesmo». M. PAIANO, *Il rinnovamento della liturgia: dai movimenti alla chiesa universale*, in G. ALBERIGO – A. MELLONI (ed.), *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Marietti, Genova 1993, 67-140, 123 (cf. ainda 135). Sobre a Reforma da Liturgia em Portugal, cf. Á. CARDITA, *Para uma leitura da Reforma Litúrgica em Portugal*, “Igreja e Missão” 194 (2003) 219-246.

¹³ G. BONACCORSO, *Introduzione allo studio della liturgia*, Messaggero, Padova 1990, 42.

¹⁴ O. CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme. Richesse du mystère du Christ*, Cerf, Paris 1964 [original alemão: 1932], 174. Sobre a participação em Odo Casel, cf. SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme*. I, 204-237.

ritual. A “participação” funciona, portanto, como uma “mediação” que tem no rito a sua forma de concretização prática. Casel explora ainda a potencialidade da própria ideia de participação, reconhecendo que esta «implica que aquele que participa entra em contacto íntimo e se torna um com aquele no qual participa, aquele que lhe dá parte. Mas implica ao mesmo tempo um sentimento permanente de respeito, a consciência de uma distância»¹⁵.

A partir daqui, abre-se uma nova correlação entre o acontecimento sacramental, a Revelação e a história da Liberdade que, desta forma, conhece a sua realização no rito como participação no evento cristológico¹⁶. A intuição, ainda que notada por alguns discípulos¹⁷, não conheceu o desejável desenvolvimento. Poderá, no entanto, ser retomada desde uma visão “iniciática” da liturgia que abra para uma leitura da participação activa (no rito) como condição de possibilidade da participação “íntima” (no mistério de Cristo)¹⁸. Este esquema teológico de abordagem da participação mostra-se, assim, potencialmente, capaz de, ao assumir a estrutura da “mediação”, fazer aparecer a liturgia na sua dimensão “activa” e “contemplativa”. Por outro lado, é no confronto com outros esquemas que a sua pertinência para a actual teologia litúrgica ganha realce.

2. Esquemas teológicos de abordagem

Com a *Mediator Dei*, o Movimento litúrgico passa a contar com um documento autorizado que reconhece a legitimidade e a importância das suas iniciativas “pastorais”, mas, ao mesmo tempo, a encíclica esclarece que a participação externa (dos fiéis) não é de modo nenhum necessária

¹⁵ CASEL, *Le mystère du culte*, 310.

¹⁶ Cf. A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 338.

¹⁷ Assim, por exemplo: A. GOZIER, *La porte du ciel. Ré-actualizer le Mystère avec Odon Casel*, O.E.I.L., Paris 1987, 130: «Os ritos são os actos pelos quais, dando-lhes cumprimento, nós participamos no Mistério que representa e é realmente o Acto salvador. Nesta perspectiva, o essencial, o centro da vida cristã, é a participação efectiva nos e pelos mistérios da liturgia na vida divina de Cristo».

¹⁸ «O essencial da liturgia parece-me ser a vida interior no *Pneuma* em união com o nosso Senhor e nosso Salvador. [...] Tenho a esperança de que ao conceber o culto como um mistério que exige uma participação activa de todos os mystes, se favorecerá esta participação íntima». CASEL, *Le mystère du culte*, 178-179. De particular interesse, neste sentido, a hipótese segundo a qual «a mistagogia não é outra coisa senão o funcionamento existencial da *Mysterienlehre*, do ensinamento sobre os mistérios, no sentido caseliano deste termo». P.-M. GY, *La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui*, in A. M. TRIACCA – A. PISTOIA (ed.), *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*, Centro Litúrgico Vicenciano, Roma 1993, 137-143, 138.

para realizar o carácter público do culto¹⁹. A única participação (tanto interna como externa!) necessária é a do sacerdote – «inferior a Cristo, mas superior ao povo» (nº 104) – de cuja acção resulta a eficácia *ex opere operato*. Específica dos fiéis, é apenas a interna forma de oferecer o sacrifício por meio do voto ou do desejo.

Reforçada pela intervenção dos esposos Maritain, a distinção entre a participação interna e a participação externa impõe-se. Mas se o esquema permite incorporar a participação no quadro eclesiológico da época, também a relativiza até fazer perder de vista a sua pertinência.

Para os Maritain, há uma radical dicotomia entre o culto externo e o culto interno. Uma coisa é a *participação* da Igreja no Mistério de Cristo; outra a sua *manifestação*. Não se dissimula a crítica ao Movimento litúrgico, cuja «sistematização pseudo-litúrgica mais que elevar o elemento social humano a quanto é espiritual, tende a submeter a vida espiritual ao elemento social humano»²⁰. Com estas palavras temos também a confirmação de que, para o Movimento litúrgico, a participação assumia antes de mais uma relevância “política”, feita valer principalmente a nível pastoral, celebrativo, sob pena de interiorizar totalmente a participação. A debilidade do Movimento litúrgico, na justificação teológica e pastoral da participação, consistiu em não ter aprofundado a importância do agir ritual para a participação no “mistério de Cristo”. Este aspecto, para o qual a *Mysterienlehre* abria, pôde ser largamente desatendido devido à evidência prática que comportava, aparecendo como problemática antes a afirmação da “presença misteriosa”²¹. Mas se o elemento ritual é desatendido a nível teórico, quer dizer que, a nível prático, é o fundo espiritual a ser pressuposto. Contrariamente à avaliação negativa dos Maritain, com o apelo à participação não se empreendia um movimento de submissão do espiritual

¹⁹ «Mas, ainda que esses modos externos signifiquem, também de maneira externa, que o sacrifício, pela sua própria natureza, tal como foi realizado pelo Mediador entre Deus e os homens, há-de ser considerado como obra de todo o Corpo místico de Cristo, apesar disso, de nenhuma maneira são necessários para constituir o seu carácter público e comum». *Mediator Dei*, nº 130. Cito a partir de: COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA (ed.), *Pio XII. Mediator Dei et hominum. Encíclica sobre la Liturgia (20-XI-1947)*, EDICE, Madrid 1997.

²⁰ J. MARITAIN – R. MARITAIN, *Vita di preghiera. Liturgia e contemplazione*, Borla, Roma 1979 [original francês: 1959], 130.

²¹ A constante necessidade de retomar este tema teria como consequência o acentuar da sua dimensão espiritual, a partir da realidade escatológica do Ressuscitado como condição de possibilidade da sua actualidade ao nível da imanência temporal (Schillebeeckx). No sentido de uma recondução do tema à efectividade sacramental, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Le cristologie contemporanee in relazione alla liturgia*, «Communio» 41 (1978) 45-67. Casel «soube pôr a pergunta correcta no lugar correcto» (46).

ao social; pelo contrário, vislumbrava-se um dinamismo em que o social conduz à realidade espiritual que o agir ritual comunitário pressupõe. É neste sentido que falo de um modelo (antes de mais prático) de “pressuposição” cuja explicitação (teórica) dá lugar a um modelo de “mediação”.

A intuição da pertinência mediadora do rito em relação ao evento fundante coloca a “questão litúrgica” antes de mais ao nível prático da celebração e abre, ao mesmo tempo, para uma fundamentação teológica que, ao superar a tentação de ver a ritualidade como “supérflua aparência”, a colhe antes como o *necessário aparecer* da “verdade” do culto espiritual²², corrigindo assim o defeito do modelo, ainda persistente, da “dicotomia”.

a) Dicotomia

«Não há dúvida que a constituição sobre a liturgia entendesse e quisesse com o termo *participatio actuosa* uma real e expressiva cooperação dos fiéis na acção litúrgica [...]. Isto, no entanto, implica que a participação interior na acção litúrgica deve ter o primado decisivo, na medida em que dá o verdadeiro sentido à cooperação externa. Trata-se de uma realização da participação na liturgia como *participatio Dei*, de um processo interior do reconhecer e do assentir a algo que é dado precedentemente e que se realiza diante dos sentidos do participante [...]»²³.

A recente leitura do alcance eclesial da participação proposta por Massimo Palombella parece confirmar esta perspectiva. Segundo o autor, a participação activa é antes de mais um facto ontológico, surgindo como a acção pela qual Deus se oferece e é acolhido. Por isso, precisamente, conclui o autor que a participação externa não constitui uma condição necessária para uma participação activa e perfeita. Por outras palavras: se, por um lado, a participação activa, enquanto “facto ontológico” (espiritual, “interno”), para Palombella, pode dar-se com um mínimo dos mínimos

²² Parafraaseo aqui a afirmação segundo a qual «o cristianismo [...] deveria necessariamente considerar-se como universal e ser levado a todos os povos [...] como a verdade que tornava supérflua a aparência». J. RATZINGER, *Verità del cristianesimo?*, «Il Regno» 45 (2000) 190-195, 192. Sigo, no entanto, a lição guardiniana, vendo no fenómeno o âmbito da epifania do *phenomenon*, quer dizer, da sua mais profunda verdade. Cf. R. GUARDINI, *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in *Id. Scritti filosofici*. II, Fabbri, Milano 1964, 137-190.

²³ M. KUNZLER, *La liturgia all'inizio del terzo millennio*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, San Paolo, Roma 2000, 217-231, 222-223.

de participação externa, já, pelo outro, o investimento expressivo na participação externa não representa obrigatoriamente que se tenha sequer realizado a participação activa.

«Existe uma estreita relação entre participação externa e interna que é oportuno clarificar bem. A participação externa não se põe como condição necessária (excepto na sua forma mínima que consiste na “muda” presença) para definir uma participação mais ou menos activa o até mais ou menos perfeita. Isto porque a participação activa, como demonstrámos, põe-se como facto ontológico e a participação perfeita e completa se põe como *opus Dei* que se dá gratuitamente e é acolhido. Estas precisões não pretendem desvalorizar a participação externa mas simplesmente colocá-la rectamente no respeito de todos os que, por uma série de impedimentos, não podem ordinariamente ou pontualmente exercitar tudo o que compete à externa participação»²⁴.

Não é necessário qualquer comentário para evidenciar a fragilidade da argumentação. Contudo, poderá ser iluminador o confronto com esta outra postura:

«A liturgia é corpórea precisamente porque coimplica o homem todo. Mas então a *participação* de que se fala quando se alude à liturgia não é a formal, mas a substancial. Da participação não fazem parte só as faculdades mais “nobres” (intelecto e vontade), mas toda a sensibilidade está aí coenvolvida. Estamos presentes aos nossos ritos também e sobretudo com os sentidos: esta parece-me uma exigência essencial, acrescida muito com o Movimento Litúrgico, e que contradiz a ideia – ainda hoje muito difundida – de um “mínimo necessário de presença”. Não, devemos dizer, na liturgia a participação é a do “máximo gratuito”, não do “mínimo necessário”. O que é que significa tudo isto, muito concretamente? Creio que a resposta se deva encontrar na direcção de um retomar de um conceito *amplo e articulado* de experiência»²⁵.

Conceber a participação sob o regime da dicotomia entre interno e externo, acaba inevitavelmente na acentuação de um aspecto contra o outro. Neste caso, a proeminência do aspecto interno acaba por relativizar

²⁴ M. PALOMBELLA, *Actuosa participatio. Indagine circa la sua comprensione ecclesiale. Apporto al chiarimento dell'interazione tra lex credendi, lex orandi e lex vivendi nei secoli XVI-XVIII*, LAS, Roma 2002, 160.

²⁵ A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Litúrgico e (post-) modernità*, Cittadella, Assisi 2003, 167-168.

qualquer expressão externa, confirmando, ao mesmo tempo, que diante da prioridade fenomenológica do aspecto externo não se poderia já manter a sua dimensão ontológica. Para salvar a “verdade” da liturgia, esta acaba por ser apresentada como “supérflua aparência”.

b) Pressuposição

O modelo da “pressuposição” não corresponde propriamente a nenhuma proposta teórica de sistematização do problema da participação activa, mas sim ao próprio facto de a esta participação se apelar, a ponto de se tornar a principal característica do Movimento litúrgico. A participação activa constitui uma resposta pastoral à “questão litúrgica” que a contraposição entre interno e externo não consegue englobar adequadamente, na medida em que no mesmo movimento que tenta justificar a participação externa se apresentam os motivos para a abandonar, ao dar a primazia à interioridade espiritual.

A partir da *evidência ritual* a que se fazia apelo com o lema da participação, pressupunha-se a sua *realidade espiritual*. Porque se «não têm noção exacta da liturgia os que a consideram só como uma parte externa e sensível do culto divino»²⁶, quer dizer que, para além da exterioridade sensível, há algo mais, ao qual se acede precisamente *através* da mesma exterioridade.

O problema não reside tanto em afirmar um ou outro aspecto, mas em *explicitar* o que antes era simplesmente *pressuposto*. A questão põe-se ainda com mais força com a necessidade, facilmente compreensível num contexto secularizado, de *iniciação ritual*, quando o rito religioso se vê impossibilitado de remeter para o acontecimento de salvação que celebra pelo facto de constituir um “jogo linguístico” com regras desconhecidas para grande parte dos que nele são chamados a... participar.

Na sua *evidência* antropológica, o rito pode albergar um fundo teológico. Uma vez obscurecida essa evidência é necessário reforçar a estratégia que a sustenta: a estratégia da *iniciação*. Mas esta estratégia reconduz ao tema da participação: não só porque a participação constitui a meta da iniciação, mas principalmente porque a iniciação põe em jogo

²⁶ *Mediator Dei*, nº 33. Análogas afirmações se fazem ainda hoje sobre a eficácia sacramental: «se a eficácia *ex opere operato* fosse apresentada como uma eficácia *só pelo rito*, com a exclusão da iniciativa de Cristo que santifica e com a exclusão de toda a actividade receptiva do sujeito que nele participa, eliminar-se-ia a estrutura relacional do sacramento e o próprio sacramento». J. M. ROVIRA BELLOSO, *Símbols de l'Esperit*, Cruïlla, Barcelona 2001, 96-97.

precisamente o aspecto ritual e a realidade espiritual num movimento que mostra a sua irreduzível diferença, fazendo-os remeter um para o outro. Neste sentido, a “aparência” ritual torna-se necessária para a “verdade” espiritual da liturgia.

c) Mediação

No fundo, o equívoco liga-se ao facto de o mesmo termo – participação – poder indicar *aspectos diversos* implicados na *mesma realidade*. De facto, querer identificar sem mais a participação “externa” com a participação “interna”, como se automaticamente ao cumprir a primeira pudéssemos aceder à segunda, seria cair na magia. Mas supor que é possível uma participação “interna” sem qualquer ligação à participação “externa”, como se esta fosse um resíduo religioso ou, quando muito, um meio expressivo da primeira, é cair na idolatria.

Desde uma óptica antropológica que tenha em atenção a relação entre o acto de *performance* e aquilo que é “performado” (*performed*)²⁷, a participação corresponde à “mediação” (antropologicamente colhida como imediatez) de uma “imediatez” (teologicamente sempre necessitada de mediação). Na medida em que aponta para um fundo místico de comunhão com Deus constitui uma mediação²⁸, mas apresentando-se, antes de mais, no seu aspecto categorial, antropológico, não pode deixar de aparecer como algo de imediato. Ler a participação como mediação significa que, no seu versante comunitário (isto é, a participação como empenho na “performance” ritual, *imediatamente “activa”*), ela deveria funcionar como *mediação “contemplativa”*; do mesmo modo, no versante espiritual (ou seja, na participação como acesso à graça de Deus, *imediatamente “contemplativa”*), deveria remeter para o primeiro aspecto como *mediação “activa”*.

²⁷ Cf. R. A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1999, 118.

²⁸ Segundo Carmo Silva, a liturgia como “mediação” derivaria da passagem que o pensamento moderno assinalou no âmbito do culto dum ordem “ontológica” (do “trabalho” como “energia”) a uma ordem “moral” (que dá precedência à finalidade do agir), sendo de recuperar, antes, uma visão do rito como “participação” e do símbolo como “comunhão”. Cf. C. H. C. SILVA, *Liturgia e cultura*, «Ora et Labora» 28 (1982) 126-156. «O rito [...] não é um mero meio para se atingir Deus, mas representa uma forma de O antecipar, de O participar mesmo. [...] O rito é uma relação, mas não determinada pelos extremos em si mesmos, mas antes determinante e constitutiva destes» (150). Dito isto, não se deveria reconhecer que é enquanto meio para O atingir que o rito nos faz participar de Deus? E, assim sendo, não ficaria também patente o vínculo entre acção (“moral”) e contemplação (“ontológica”) na liturgia?

«O agir ritual, em particular, está destinado a tornar possível na *atividade* do rito comunitário aquela *passividade* (ou plena disponibilidade) que representa no homem a postura (não possessiva) correspondente à gratuidade do dom de Deus. [...] O acesso corpóreo à comunhão com Cristo é, neste ponto de vista, menos materializante e menos redutivo que um acesso intelectual que pretenda encerrar Deus num conceito ou se iluda de possuí-lo numa imediatez totalmente interior»²⁹.

No fundo, trata-se de evitar a idolatria, tanto a que consiste em confundir o rito com o Deus adorado, como a que, querendo salvaguardar a transcendência divina, acaba por traí-la, prescindindo de toda e qualquer mediação. Dizer que participando *no* rito, se participa *do* mistério de Deus, que o rito comemora, é dizer que uma e outra realidades se implicam e confluem, num determinado “momento” ou “ponto de encontro”. *Participação* é o termo que designa tal momento. Porque cairia na falsidade e no engano, constantemente denunciados pela crítica profética, tanto quem realizasse um rito sem pretender com isso *ultrapassar* o próprio rito, como quem pensasse que esta superação pode *prescindir* do rito. *Participar no* rito, entendido sob a dialéctica da mediação, é situar-se naquele “ponto”, no qual se pode *participar do* mistério de Deus³⁰. A “aparência” põe-se como condição de possibilidade da “verdade” da liturgia, no mesmo movimento em que esta se revela como sua intrínseca razão de ser.

3. Para um aprofundamento em relação ao sujeito

Surge, no entanto, um problema nesta forma de conceber a participação. Qualquer pretensão de absoluta imediatez ou recusa o caminho da mediação ou entra em crise. O homem “moderno” põe-se, desde o início, como Liberdade. A pertinência da “mediação” é reconhecida apenas

²⁹ L. GIRARDI, *Il corpo celebrante e l'esperienza della salvezza. Riflessioni di teologia liturgica fondamentale*, «Rivista Liturgica» 89 (2002) 59-81, 78-79.

³⁰ Cf. I. OÑATIBIA, *Participar del misterio salvador*, «Phase» 144 (1984) 471-486. G. BONACCORSO, *Celebrare con i linguaggi simbolici e rituali*, in *L'arte del celebrare*, Centro Liturgico Vicenziano, Roma 1999, 41-57. Cf. ainda: P. EVDOKIMOV, *La prière de l'Église d'Orient. La liturgie de St. Jean Chrysostome*, Salvator-Mulhouse, Castermann-Paris-Tournai 1966, 61: «O acontecimento celebrado actualiza-se por uma participação de todos arrastados pelo seu movimento e imersos numa profunda adoração dos mistérios que se cumprem nesse preciso momento e na presença das testemunhas oculares que são todos os fiéis».

quando estrategicamente deslocada a favor da imediatez do sujeito como autonomia³¹. A afirmação “moderna” do ser humano como Liberdade, coloca-o *antes e acima* de qualquer *relação* (com os outros homens, com o mundo e com Deus). Interessa, aqui, sublinhar a tensão que surge quando se trata de participar na liturgia.

A dificuldade prática de participar na liturgia revela que o problema reside na forma de conceber o Sagrado em relação à realidade da fé, mas revela ainda que nesta relação entra em jogo o próprio sujeito, na relação consigo mesmo (liberdade) e com os outros (comunidade)³².

a) Liberdade

Diante da razão, mas também diante da religião, o “eu” reivindica o reconhecimento da dimensão dos sentimentos e da emoção. Tendo em conta esta característica, própria da pós-modernidade, o perigo de sacralização do “eu” é afastado ao sublinhar-se o aspecto da “mediação” que o rito religioso permite. Sendo «outro que não o próprio sagrado»³³, o rito religioso permite «a passagem do visível ao invisível, do humano ao divino»³⁴. Por outras palavras, no rito, sem que permaneçamos totalmente fora do sagrado, não somos obrigados a tornar-nos sagrados. Neste sentido, a experiência do sagrado não exclui a subjectividade, antes a revela

³¹ Uma liberdade que é ela mesma livre acarreta, segundo Panikkar, uma *crise do intermediário* que, no entanto, não minimiza a *necessidade de um mediador*. «Que este intermediário tome o nome de rei, conceito, padre, sacramento, instituição, também oração ou interpretação, há aí em qualquer caso um desejo de imediatez, de experiência directa. As pessoas perderam a confiança no intermediário. Estão cansadas de tudo o que se interpõe entre o acto livre e espontâneo da pessoa e o fim daquele acto». R. PANIKKAR, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000, 428-429.

³² Inserido aqui, o debate sobre a transmissão da liturgia pelos *mass media* faz ampliar o problema, confirmando a sua pertinência. O fenómeno mediático impõe o critério da “representação”, fazendo valer a dicotomia entre actor e espectador levada ao extremo, tanto no sentido do “privado” como no sentido do “público”: «a moderna mass-medialidade introduz o público no privado e publica o privado». G. BONACCORSO – A. GRILLO, *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e rito*, Cittadella, Assisi 2001, 147. O rito e o Sagrado, pelo contrário, regem-se pelo critério da “participação”: «a estratégia do rito é a de fazer estar “dentro” do rito para permitir ao crente perceber a própria fé no sagrado como um estar “dentro” do sagrado: o ponto crucial consiste no estar dentro de um espaço para participar do sagrado e não no estar fora para representá-lo» (139). Neste sentido, ainda, confluindo no tema da participação, o debate pode ajudar a esclarecer a qualidade “externa” da participação pessoal e comunitária. Cf. J. VALKOVIC, *Teletrasmissione della ritualità eucaristica. L'esperienza della Germania*, «Rivista Liturgica» 86 (1999) 79-100.

³³ J. RIES, *L'uomo religioso e il sacro alla luce del nuovo spirito antropologico*, in J. RIES (ed.), *Trattato di Antropologia del Sacro*. 1. *Le origini e il problema dell'Homo Religiosus*, Jaca Book – Massimo, Milano 1989, 35-58, 48.

³⁴ RIES, *L'uomo religioso e il sacro*, 50.

num movimento que retoma a sua genealogia, isto é, a realização do “eu” por meio de outros ³⁵.

O apelo à participação não pode deixar de entrar em consonância com a auto-afirmação do ser humano enquanto sujeito, neste caso, enquanto sujeito da acção ritual. Contudo, ao colocar-se nesta situação, o ser humano assume uma postura que contradiz a sua autonomia, na medida em que reconhece a dependência de um Criador que invoca, louva e celebra: a postura do *homo religiosus* ³⁶.

Ao longo do episódio da modernidade, a liturgia esteve sempre ali, como oportunidade de redescoberta de um sujeito “descentrado”, mas cuja acção não deixa de assumir a figura da Liberdade ³⁷ precisamente porque no movimento de acesso ao sagrado o rito põe-se como gesto capaz de renovar o consenso da liberdade humana em relação à sua origem transcendente. Desta forma, mais que exprimir a interioridade do eu, no movimento que impede a confusão com o sagrado, o rito estrutura a própria subjectividade.

b) Comunidade

A partir desta visão, também se compreende a pertinência ritual a nível social e comunitário. Também aqui, a ordem política “liberal” pode ser declinada de uma outra forma. Concretamente, a participação pode

³⁵ «Hoje trata-se de uma *integração do fenomenológico e do teológico* para uma descoberta da experiência místico-religiosa como fundo e determinação da relação em que o homem pode ser ele mesmo só de frente ao outro e ao Outro. Em tal integração, *observação desinibida da liberdade e reconhecimento originário de uma dependência* tornam-se estruturalmente inseparáveis». A. GRILLO, *Per una genealogia della libertà. Il «místico» nel secondo Wittgenstein e il ruolo della teologia in una filosofia della mística*, in A. MOLINARO – E. SALMANN (ed.), *Filosofia e mística. Itinerari di un progetto di ricerca*, Sant’Anselmo, Roma 1997, 89-127, 119.

³⁶ Cf. A. N. TERRIN, *Antropologia culturale e homo religiosus. Problemi epistemologici posti dalla ritualità*, in G. BOF (ed.), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Dehoniane, Bologna 1994, 63-113.

³⁷ «O rito exprime a figura religiosa do acto livre». A. CAPRIOLI, *Sacramenti della fede o consuetudini sociali religiose? Un tentativo di chiarimento teologico*, «Rivista Liturgica» 76 (1989) 27-41, 40 (cf. também 33). «Só um acto livre pode ser um acto religioso, precisamente porque o que constitui a essência do acto religioso é a liberdade daquele acto. O acto religioso é o que põe o homem na estrada que conduz à sua salvação; é o acto salvífico. [...] Se o homem é capaz de cumprir um acto livre, um acto mediante o qual exprime, mostra e se cria a si mesmo, ele é salvo, ou pelo menos cumpriu um acto que o conduz à sua libertação, salvação ou realização. E é esta a essência do acto livre». PANIKKAR, *Mito, fede ed ermeneutica*, 430. Sem contrapôr a religião à fé, incorporando-a ao mesmo tempo no acontecimento da Revelação, é possível inserir plenamente a experiência do sujeito (liberdade) no evento sacramental. Desta forma, aceita-se a provocação, mas sem partilhar *totalmente* da solução apresentada, duma das primeiras obras a levantar o problema: J. M. CASTILLO, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1981.

aparecer como aquela parte de “democracia” possível numa ordem social hierárquica ³⁸. Mas, para além desta possibilidade de leitura sócio-anropológica, desejo fazer referência à “razão comunicativa” de Habermas. A minha intenção, ao mudar do registo antropológico para o filosófico, é a de mostrar como a experiência ritual pode ser iluminada pela investigação sobre o sentido humano da comunidade ³⁹. O projecto de Habermas insere-se numa pertinente releitura da modernidade. Esgotado o paradigma da filosofia da consciência, Habermas propõe o paradigma da “intercompreensão” da “razão comunicativa”, no qual

«já não é *privilegiada* a atitude objectiva na qual o sujeito conhecedor se dirige a si próprio como a entidades no mundo (exterior). No paradigma de intercompreensão é, antes, a atitude performativa dos participantes da interacção que coordenam os seus planos de acção através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo. Enquanto o ego executa um acto de fala e o alter define posição perante ele ambos entram numa relação interpessoal. [...] Ora esta atitude de participantes numa interacção linguisticamente mediada permite uma *outra* relação do sujeito consigo próprio [...]» ⁴⁰.

Em síntese, o paradigma da intercompreensão é o «da relação intersubjectiva de indivíduos, que socializados através da comunicação, se reconhecem mutuamente» ⁴¹. A comunidade (linguística) passa a ser considerada uma verdadeira “mediação” na constituição do sujeito (que aparece como produto das tradições ⁴²) mas sem excluir que a própria constituição da comunidade passa também pela “mediação” do sujeito.

³⁸ Refiro-me concretamente à intervenção de Bruno Cescon no recente Convénio do Instituto de Liturgia Pastoral Santa Giustina sobre a assembleia litúrgica (Torreglia – Pádua, 5-7 Maio de 2003). Para um sopesamento teológico do evento, cf. Á. CARDITA, *El espacio del Espíritu. Un Congreso sobre la asamblea litúrgica*, «Phase» 257 (2003) 433-453.

³⁹ O modelo de Habermas nasce do movimento de transição das funções de integração social, antes da competência da prática ritual, para o agir comunicativo. Mas não representará isto ao mesmo tempo a possibilidade de regressar à ritualidade à luz da acção comunicativa? Cf. A. N. TERRIN, *Azione rituale liturgica come azione comunicativa ideale. Un nuovo modo di accostarsi alla verità dell'esperienza religiosa?*, in ID., *Λειτουργία. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Morcelliana, Brescia 1988, 217-248.

⁴⁰ J. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, Dom Quixote, Lisboa 1990, 277. Este paradigma dá-nos não só uma compreensão do ego em relação com o alter ego, mas representa um verdadeiro movimento de “situação” da razão, «concretizada em história, sociedade, corpo e língua» (293, cf. ainda 300), no “mundo da vida”.

⁴¹ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 288.

⁴² Cf. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 279.

Como já referi, na liturgia este problema, além da relação sujeito-comunidade, põe em cheque a relação sujeito-transcendência. De certa forma – e contra a leitura que vê no perfil comunitário um nivelamento imamente encerrado em si mesmo – a relação sujeito-comunidade aparece já marcada pela abertura à transcendência sob o perfil da alteridade, na medida em que tanto o indivíduo como a comunidade são irreduzíveis e inconfundíveis entre si. A situação comunitária, enquanto figura da transcendência, é dita pelo *respeito*⁴³ (coisa que não acontece quando a comunidade *absorve* o indivíduo ou quando, na situação inversa, o indivíduo *se impõe* à comunidade). Desta forma, a comunidade surge como uma realidade correlativa ao agir ritual, não só em relação à Liberdade, mas também ao Sagrado.

c) O Sagrado

O participar “nas pontas dos pés” que caracteriza as nossas liturgias revela uma concepção do Sagrado que acentua a distância, isto é, a “diferença” em relação ao profano. A situação põe em evidência uma certa esquizofrenia cujo ponto problemático se condensa exemplarmente à volta da “participação”, confirmando tanto a impermeabilidade do homem moderno ao Sagrado, como a persistência de uma concepção do profano marcada pela interdição imposta pelo Sagrado⁴⁴. A dificuldade em deixar-se envolver pela *performance* ritual religiosa revela que o rito é tido como realidade sagrada interdita aos homens “profanos”, incapazes, por isso mesmo, de “participar” no Sagrado.

⁴³ Assim, a partir da “distância” em relação ao “próximo”, recupero um tema que von Balthasar fez depender da “distância” intra-trinitária do Filho em relação ao Pai e, sucessivamente, da Igreja em relação a Cristo. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Liturgie et respect*, «Christus» 7 (1960) 473-486.

⁴⁴ Para uma pista hermenêutica a partir da “ambiguidade” do Sagrado como “abertura”, “reserva”, “postulado” de *sentido*, cf. C. DOTOLÒ, *Sul sacro. Per un percorso bibliografico*, «Ricerche Teologiche» 4 (1993) 409-457. «Fica a provocação de não permanecer nos estereótipos de uma contraposição entre sagrado e profano, mas de colher o espaço intermédio, o *Zwischen* entre sagrado e profano como movimento que permite a recíproca fecundação destes dois pólos que significam a realidade» (455). Neste mesmo sentido, é de referir a intervenção de Carmo Silva no *Congresso de Fátima 2003* («O Presente do Homem – O Futuro de Deus: o Lugar dos Santuários na relação com o Sagrado» – 10-12 de Outubro de 2003) sobre os santuários como *O lugar do divino vislumbre. Santuário e relação do Sagrado e do Profano*. O seu contributo propôs-se superar a dicotomia que contrapõe o *sagrado* ao *profano*, desenvolvendo uma visão do *Santo*, a partir da vivência do *sagrado* ao nível da “experiência técnica” (rito) e não como interpretação (*sagrado* enquanto *a priori* da experiência religiosa: Eliade). Concretamente, a prioridade corresponderia aos “ritos do viver” (F. Staal), cuja “solenização” religiosa teria dado origem ao sucessivo regime de separação entre o *sagrado* e o *profano*.

Temos aqui uma tradução prática da «aporia entre a indizibilidade do sagrado e a necessidade de o mediatizar figurativamente, para o poder mesmo experimentar como sagrado»⁴⁵. Mas, se esta figuração do sagrado (que inclui a participação do homem⁴⁶) se põe como condição da sua experiência como inefável, abre também para uma possível relação – intencional, pessoal e afectiva que caracteriza aquilo a que chamamos fé – do ser humano com uma alteridade transcendente. A questão é então determinar positivamente a relação entre o Sagrado e a fé.

A solução da referida aporia vislumbra-se, portanto, colhendo o sagrado como manifestação da verdade da transcendência no mesmo movimento em que determina a actuação, cuja forma é a fé. Mas, por outro lado, é preciso ter em atenção que a fé responde a uma necessidade que lhe é anterior e constitui a sua própria possibilidade. Ora, é esta precisamente a estrutura testemunhada pelo rito, enquanto acção que repete o evento fundante desta relação. Emerge assim o valor da universalidade do evento cristológico, na sua singularidade, para a nossa particularidade sujeita ao tempo; mas também a pertinência do rito para a inscrição da Liberdade na verdade do evento que antecipa a sua plenitude: o evento de Cristo⁴⁷.

Conclusão

Na superação da tendência que insiste em reduzir a “participação externa” ao voluntarismo da *humana actio*, contrapondo-a à “participação interna”, entendida como receptividade espiritual da *actio Dei*, é possível justificar teologicamente o tema mantendo os dois aspectos intimamente entrelaçados.

O sentido da participação como apelo a um agir ritual sob o perfil eclesiológico é inegável no Movimento litúrgico e na Reforma da liturgia.

⁴⁵ J. M. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Alcalá, Lisboa 2003, 189. Note-se, no entanto, que o autor chega a esta aporia na sequência da conjugação das vias fenomenológica e hermenêutica nas correntes filosóficas da pós-modernidade.

⁴⁶ «[...] onde o sagrado se dê e portanto surja, por isso mesmo se necessita a “aceitação” por parte do homem e nela a “manifestação” da liberdade enquanto “participante” da manifestação sacral». S. UBBIALI, *Liturgia e sacramento*, «Rivista Liturgica» 75 (1988) 297-320, 318. «Só no Deus santo encontra o sagrado a fundação última e a sua justificação. Como sem o ser subsistente falta o próprio ser e com isto a participação nele do existente, assim sem o Deus santo desaparece também o próprio sagrado e com isto a participação nele do existente». J. B. LOTZ, *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993, 138.

⁴⁷ Cf. A. BERTULETTI, *Il sacro e la fede. La pertinenza teologica di una categoria religiosa*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 665-688, principalmente 682-688.

Assente na doutrina do sacerdócio comum (SC 14. LG 10), a participação activa abre para uma nova concepção da Igreja que encontra na liturgia precisamente a sua plena manifestação (SC 26. 41). Desta forma, é confirmada ainda a crescente consciência de que, manifestando a natureza comunitária da Igreja (SC 26), é a centralidade do mistério de Cristo para a vida cristã que encontra concretização na liturgia (SC 2).

É a referência ao evento fundante da fé que leva a ritualidade cristã a «conservar a sã tradição e abrir ao mesmo tempo o caminho a um progresso legítimo» (SC 23) e a «respeitar e procurar desenvolver as qualidades e dotes de espírito das várias raças e povos» (SC 37). Porque, congelada numa época passada e cristalizada numa cultura localizada, a liturgia torna-se impermeável à humanidade concreta, sempre situada e em devir. E, assim fossilizada, poderá pôr-se apenas como ídolo, concentrando a atenção sobre a sua “forma pura” (do passado) e a sua “ideal identidade” (numa determinada cultura).

O ligame da fé com o sagrado é estabelecido pela excedência cristológica que, brotando do rito, mostra a sua insuperável universalidade numa particularidade religiosa. Desta forma, no mesmo movimento em que se reconhece a inscrição da Liberdade no evento da Revelação,⁴⁸ se poderá ver a participação não como passividade sob a acção divina, mas como «contemplação activa, que transforma o homem naquilo que ele contempla»⁴⁸.

ÂNGELO CARDITA

(Bolsheiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia)

⁴⁸ CASEL, *Le mystère du culte*, 320.

Teilhard de Chardin na rota do Vaticano II

A Igreja já não dá a impressão de “sentir com a Humanidade”. Tal é a razão profunda da atmosfera de hostilidade e desdém que paira à volta dela, mesmo e sobretudo nas zonas mais profundas da sociedade; e tal é também a explicação da sua esterilidade presente. O que é próprio de uma verdadeira religião, deve ser expandir-se como água ou como fogo – irresistivelmente. Se a Igreja, na hora presente, marca passo ou não progride senão custosamente, e nas camadas menos activas do Mundo, é porque lhe falta alguma coisa ao esplendor da sua verdade, ou seja, à plenitude da sua concordância com as necessidades actuais da Humanidade.

Teilhard de Chardin

Na primeira metade dos Anos 60 do século XX, uma folha volante apareceu diante dos olhos do católico comum, convidando-o a fazer um exame de consciência. E a pagela dizia assim:

*“Como sujei o rosto da Igreja de Cristo
– vi no Bispo um simples funcionário superior da Diocese
– vi a Diocese e a Paróquia como realidades puramente jurídicas que não me dizem respeito, onde não tenho mais nada a fazer?
– desinteressei-me pela melhor distribuição do clero
– não tenho vivido o problema das Vocações como essencial na Igreja
– não fiz o esforço devido para refazer a observância dos preceitos nem promover o ensino da Catequese adequado ao Mundo Novo?
– não encarei devidamente a problemática essencial da Acção Católica distraíndo-me e contentando-me com os problemas secundários e marginais*