

CARDITA, Ângelo – «*Actuosa participatio*»: Reflection about a key notion in the liturgical question. p. 87-104

The call to “active participation”, in the Liturgical Movement context, enacts to a dynamic in which the communitarian ritual performance directs to the spiritual reality of the Christian worship. Making explicit this dimension, implicitly presupposed by the ritual practise, the theological reflection develops the intuition of ritual’s mediating function related to the foundational event of Christ. This perspective includes also positively the active participation in ritual of the subject, on his free relation to himself, to Community and to Sacred.

REIS, A. do Carmo – *Teilhard de Chardin in the way of Vatican II*. p. 105-121

In the 1960’s, a time of contestation, renewal and turnabout, Teilhard de Chardin’s thought presents the perspective of a impressive Christianity, one that proposes to the Church a actualization dynamic. Civilisation entered a transformation process, and the II Vatican Council showed the understanding of that change. The adoption of a new language to express the Truths of Faith appears as an important tool of dialogue with the world. The acceptance of Religious Freedom is its determining condition. The convergence of the believers in God and those who believe in Man will be the path of fraternity for building the Modern Earth. The Catholic Church is within that trajectory. Teilhard de Chardin has a significant influence on this.

Notas e Comentários

OS SANTUÁRIOS NA RELAÇÃO COM O SAGRADO NOTAS DO CONGRESSO DE FÁTIMA 2003

Em boa hora decidiu o Reitor do Santuário de Fátima pedir a colaboração da Faculdade de Teologia para abordar esta temática tão pertinente, visível e actual. A pergunta inicial que originou este congresso internacional em Fátima de 10 a 12 de Outubro de 2003 foi precisamente a realidade dos santuários: porque motivo(s) ainda continua a existir gente que neste mundo globalizado, pós-moderno e (para muitos já) pós cristão, peregrina a estes lugares, em todos os tempos e latitudes? A intenção é por isso ecuménica. E foi-lo. Deixamos aqui o testemunho bem como a comunicação alargada por nós, e feita inicialmente em conjunto com o professor João Duque.

Após o percurso efectuado, recebidos os contributos, pode dizer-se que o congresso cumpriu os seus objectivos. Os trabalhos correram com normalidade. Foi permitido aos participantes colher as diversas sensibilidades presentes, não só nas diversas tradições religiosas que honraram com a sua presença e respectivo testemunho, mas foi também possível colher as diversas sensibilidades teológicas e filosóficas que tentaram pensar o santuário como lugar do sacro, do sagrado.

Para começar a levantar a pertinência da fé em Deus no presente e no futuro da Humanidade no nosso tempo dito pós-moderno e secularizado, a partir da sua visibilidade dos ditos santuários ou espaços sagrados, a primeira conferência do Professor José da Silva Lima deu-nos uma descrição do santuário como espaço do sagrado, entendido como mediação. A reflexão sobre a existência destes espaços mostrou a sua contínua presença em outras civilizações ao longo da história (atestação que aliás está na origem da promoção deste congresso). Com eles os santuários foram-nos mostrados como espaços de mediação em que o espaço é desomogenizado, onde o crente adquire asas de liberdade e de procura, onde re-centram a vida e a existência. Não foram a floradas as diversas teorias do sagrado, por falta de tempo. Mas ficou reconhecido que o santuário é instância do sagrado, lugar de convergência de quem aí mendiga a alma. O papel de mediação

dos santuários na actualidade espiritualmente árida é visível no regresso de muitos deuses em outros santuários de substituição ao nível da vida dita "civil". Nesses, como nos espaços sagrados tradicionais, o peregrino tenta desligar-se das regras do mundo moderno, tenta fazer outra liturgia para lá das liturgias das igrejas institucionalizadas. Esta possibilidade é tão a gosto do nosso tempo que endeusa a liberdade. Este espaço de liberdade é o veículo da ânsia de religação. O santuário permite assim um enraizamento primordial ao mistério augusto, ao santo, ao sagrado misterioso e fascinante. O peregrino isto mendiga.

Perante isto, foram de seguida tratadas as deformações dessa mendicidade nas experiências do sagrado na sociedade contemporânea. Efectivamente, a cultura actual deformou as relações entre o sagrado e o profano, entre a religião e o sacro, entre o puro e o impuro. Não sendo a religião a mesma coisa que o sacro, dado que existe um problema do sacro nas ditas religiões institucionalizadas, foi advertida a necessidade de revisitar o "self", pois hoje esse é o lugar onde mais se dá a experiência do sagrado. A problemática dos afectos, tão crítica das religiões institucionais, ajuda a compreender que o "self" é actualmente o espaço de resolução dos conflitos, e que é aí que o sacro, na sua inteireza e violência, se manifesta hoje preferencialmente. O sacro no ocidente é experimentado actualmente como algo que "me" pode servir, que eu procuro como consolação. Mas esta é frequentemente uma instrumentalização perigosa do sacro, perigoso em si mesmo. O sacro tornou-se assim ambivalente. Ainda que não se consiga extinguir nos tempos actuais, ele mesmo transgride a cultura dominante. O sagrado apresenta-se hoje como um transcendental para lá de toda a sabedoria, de toda a ética, para lá da razão e da fé. É assim inserido num horizonte de irracionalidade. Esta irracionalidade é ambivalente em si mesma, e pode, como sucede, levar a que se busque ou seja reabilitado entre o desejo nostálgico das origens fontais e os assaltos narcisistas do desejo de posse, de poder, de gozo, de liberdade, de amor, da vontade. O peregrino também quer entrar nessa relação fontal, transcendental. Todavia, como regressou aos mitos arcaicos, a relação ao sacro acaba por se desenvolver sacralizando o "self" à maneira pós moderna na busca de si. Por isso, o sacro é feito passar pelo "self". Mas sendo ambivalente, o sagrado continua ambíguo ou mesmo perigoso, por um lado continua tremendo e fascinante, mas por outro continua indomável e augusto. Pode por isso fazer morrer. O ser humano vive então no nosso tempo na tensão entre a adaptação para suportar o mundo contemporâneo técnico-racional e o desejo de viver em liberdade porque também tem uma liberdade para viver. Esta tensão funda o nosso tempo, e pode considerar-se o código psicanalítico contemporâneo onde se insere e descodifica o "eu".

Ora, a ideia mesma de uma religião permitirá entrar no sacro sem morrer. Ficou como proposta a este congresso a tarefa dada à teologia de pensar criticamente o sacro no interior de uma crítica ao narcisismo contemporâneo, socialmente crítico. É necessário introduzir na própria religião uma crítica da religião, que permita nela descortinar os pontos de passagem, os umbrais que educam e libertam, ou seja, salvam. O santuário será um desses umbrais de vislumbre. A religião tem de ser capaz de produzir uma estética do limite ou, dito de outra forma, uma estética da resistência (como propôs o Professor Pierangelo Sequeri, de Milão). A religião tem por isso de educar à ambivalência do sagrado. À teologia compete a crítica das dimensões narcisistas do sagrado. Na verdade, o sagrado

pode actualmente assumir proporções terríveis na sua ambivalência como a morte de bebés, a eutanásia, o aborto, a agressão ambiental. Isto acontece porque o ser humano lida com coisas "sagradas" sem reconhecer a sua ambivalência, sem se abeirar dela, na medida em que a faz pelo seu "self".

Com efeito, a questão aqui colocada pelo Professor Sequeri é saber como se entra na relação entre a vida e o sagrado? Tal só se consegue se a religião consegue oferecer pontos de passagem onde não se é obrigado a tornar-se sacro nem a ficar aquém do sacro. O umbral permite entrar sem entrar dentro, sem morrer. Inicia uma relação. Uma das tarefas da religião e da teologia será pensar como é que o espaço em si mesmo poderá ser umbral, como é que a arquitectura poderá ser ponto de passagem. Essa é a missão dos santuários. Os santuários têm a missão de encorajar os desiludidos da modernidade, tem a missão de se ocupar dos afectos dos seus peregrinos. O santuário deve encorajar à realização do "self" não pela via da auto-realização que a nossa cultura tenta impôr ao mundo e difundir, mas pela via de uma estética do limite, como o professor milanês referiu. Tem de evocar uma estética da resistência. A religião não é por isso iniciação ao sagrado, mas iniciação à ambivalência do sagrado, que permanece operante na própria religião. Ela é auto-crítica incessante da relação de autenticidade entre Deus e a salvação.

Para tentar superar essa ambivalência, a temática da transcendência aparece na sua pertinência sinfónica. Olhou-se para os santuários como espaço de resistência e de peregrinação. Na tarde do primeiro dia, o Professor José Jacinto Farias começou assim a olhar para o espaço dos santuários como lugares constitutivos do ser humano, em que se pressente uma relação visceral a quem os visita. Essa relação e essa visita precisamente levam a colocar hoje e sempre a questão da transcendência, da capacidade e do desejo de absoluto, por parte da alma humana. Foram por isso evocados os exemplos da tradição mística cristã nos seus expoentes da patrística capadócia, assim como os de alguns teólogos alemães, em contexto mais recente.

Se a alma humana é lugar hermenêutico da transcendência, tornou-se necessário precisar em que sentido esta transfigura o tempo e o espaço, de modo particular nos santuários, locais de espaço e de tempo outros, pois a alma humana transcende essas dimensões e é nelas simultaneamente transcendida. Ainda que espaços de finitude e formas determinantes da finitude humana, neles joga-se o destino de quem a eles peregrina. O santuário foi então pensado pelo Professor João Duque em quatro momentos: enquanto espaço e tempo abstractos em si mesmos, que transitam de uma dimensão formal para uma dimensão qualitativa; enquanto espaço e tempo qualitativos que transitam da esfera da cronometria e da geometria para a esfera da kairologia e da topografia, dando assim origem ao mundo e à história; enquanto espaço e tempo figurados que ganham outra figura simbólica por via da narrativa e da representação metafórica; e enquanto espaço e tempo transfigurados que permitem pensar e viver o Infinito no nosso finito. O exemplo do santuário cristológico surge aqui como instância escatológica, isto é definitiva, de cruzamento das vivências num espaço e num tempo outros, o que permite pensar a relação e a possibilidade do acolhimento do futuro do Deus futuro e presente no presente do homem.

Esta dimensão encarnacional foi de seguida perspectivada de novo pelo Professor Carlos Silva no quadro da relação entre o sagrado e o profano enquanto

tal. Todavia, foi criticada essa relação mesma como exígua e insuficiente, na medida em que não atende a outras dimensões do saber, do viver, do saber viver, do apreender, categorias próprias do pretexto hierológico a que pertencem esses códigos espaciais e mentais da reflexão actual. Os ainda vigentes códigos da relação entre o sagrado e o profano são assim considerados insuficientes pelo Professor da UCP de Lisboa. A ambiguidade do lugar sagrado foi feita recuar até às determinações pré-míticas de formas rituais (domésticas e de excepção), que só numa fase seguinte poderiam ser constituídas no binómio sagrado-profano. Neste contexto foi ressaltado o valor que a reflexão actual confere à dita geometria não euclidiana e aos novos conceitos de espaço nas mais recentes filosofias da física. A todos ficou patente uma concepção de símbolo, nesta perspectiva, demasiado vitalista em que a voz das coisas é assumida já como a latência dos espaços míticos. O santuário foi aqui descrito não como sacrário, mas como espaço do desejo e da nostalgia. Assim sendo, o autor distanciou-se de uma certa facilitação da tese do *sagrado e do profano*, apontando antes para uma perspectiva de cariz muito mais encarnacional do santuário como lugar do divino vislumbre do *santo*. Neste óptica, o autor chamou a atenção para a experiência estética e espiritual das coisas, dos rituais, o que explica a sua recusa da tese da narratividade e da simbólica de Paul Ricoeur como acesso à realidade. A sua é uma perspectiva muito mais encarnacional. Para Carlos Silva, é sobretudo o ritmo das vivências que marca a hermenêutica, e não o inverso.

Posto isto, no segundo dia reflectiu-se sobre a tensão entre a fé e a descrença mais ou menos idólatra, como corolário especulativo das considerações sobre a fenomenologia dos santuários. O Professor Jorge Coutinho começou por reflectir sobre o ateísmo, enquanto experiência pessoal e histórica. Para lá dos dados da sociologia da religião, começou-se a analisar a fé, a mesma fé que se torna vivência nos santuários. No caso da não-fé (do ateísmo), foi revista a sua sistematização moderna, que a coloca entre um desejo prometaico de esforço humano para se ver livre de Deus e a tragédia subsequente de não conseguir viver sem Ele. O resultado deste processo é o nihilismo contemporâneo, agora sob a forma da indiferença, de aparente "normalidade", num tempo que nos atrevemos a classificar como já um tempo de ateus anónimos, e não de cristãos anónimos, como dizia Karl Rahner. O nihilismo contemporâneo teorizado por Nietzsche acontece no sentido mesmo da indiferença e da ausência do sentido trágico, ao ponto de este nihilismo se ter transformado num humanismo, precisamente numa "normalidade", numa regra, num *modus vivendi*. Todavia, o processo de secularização e de ateísmo teve alguns efeitos positivos. Foi aceite e justificada a crítica legítima e salutar a algumas concepções erradas de Deus que o ateísmo veio deitar por terra. Foi também reconhecido que o ateísmo não se tornou a última palavra para o homem, nem conseguiu os seus objectivos, pois o conceito de Deus continua a resistir à violência do ateísmo estruturalmente violento e totalitário. Isto significa que é necessária uma pedagogia teológica para ouvir os gemidos do mundo actual, que continua a viver no rasto de um larvar desejo pelo absoluto, desejo esse que é secreto, muitas vezes buscado nos santuários, que deste modo se tornam alternativas aos santuários profanos do nosso tempo, santuários esses sim de substituição.

Na sequência desta reflexão, o bispo Ordinário Castrense discursou sobre o processo actual de secularização a partir de Kant. Expôs as consequências positivas

e negativas desse processo (nomeadamente em Portugal). A maior será talvez a indiferença.

Neste contexto, o conflito entre a fé e a descrença continua hoje sob variadas formas, assumindo-se este conflito como uma outra faceta e outro (des)encontro da secularização. O Professor de Burgos (Santiago Del Cura Elena) não se pronunciou no âmbito das ciências da religião, mas de um ponto de vista especificamente crente e teológico. O rasto que a nossa pós modernidade deixa, no que toca ao desejo de consolação, em última análise de salvação, foi escolhido como *aposta* em Deus. Considerou-se o nosso tempo já não como um tempo trágico, mas precisamente um tempo vivido *como se Deus existisse*, que teima em procurá-Lo, em aceitá-Lo. Consequência desta aposta para a reflexão cristã é a exigência colocada à fé no Deus anunciado, ou seja: a teologia tem de se questionar se realmente é real o Deus de que fala, se é divino. O mesmo é dizer, a teologia tem de se perguntar se por vezes não resvala para uma ciência humana totalmente igual às outras, ou se dilui Deus numa imagem à medida da consolação do "self". A teologia tem também, é verdade, de escutar o self, os sentimentos, a subjectividade, o desejo de harmonia e de consolo, o mal estar actual face ao excesso da técnica e da racionalidade tecnocrata. E precisamente aqui terá de se questionar se o seu Deus ainda é divino, se não estará demasiado racionalizado. Não basta fazer uma crítica das estruturas sociais do nosso mundo. Foi proposto fazer um caminho entre a austeridade da cruz e a humanização da fé, pois a fé coexiste em cada crente com a incredulidade. Neste sentido, a incredulidade, a *docta ignorantia* da teologia negativa poderá aparecer como uma sábia correcção à própria fé e à própria teologia, onde poderão convergir crentes e não crentes. Deus será assim crido sob o signo da precaridade, num mundo como o nosso que deifica a vida. Mas o Deus dos cristãos não se pode reduzir ao self dessa vida deificada. Continua Deus divino, transcendente, apesar de *se esconder* (*El mistatter*: Is 45,15).

Nesta linha de reflexão, o jesuíta João Vila-Chã convidou-nos a fazer uma fenomenologia deste escondimento de Deus no seio da linguagem da fé e da religião, mormente a partir de uma das principais manifestações do fenómeno do religioso que é o gesto da oração nas suas três valências fundamentais: a oração como silêncio, a oração como linguagem e a oração como culto. Estes três momentos permitem vislumbrar o acesso ao essencial e às ameaças do fenómeno religioso. Desses principais perigos foram elencados o fundamentalismo, a multiplicação das palavras, a instrumentalização, a ideologia do serviço do poder, a idolatria de si mesmo no próprio "self", a manipulação do ritual e da instituição, a inclinação ao desejo despótico e primordial de pretensão de absoluto. Esta fenomenologia permite colocar a fé e a fé expressa nos santuários na tensão entre o ídolo e o ícone. A grande conclusão a tirar continua a ser a dos profetas bíblicos, a saber, que tudo se joga na relação. Ora, assim sendo, foi também necessário averiguar da veracidade e grandeza da oração e da fé em outras tradições religiosas. Daí que o diálogo inter-religioso surja e se realize precisamente porque em última instância a decisão é deixada ao sujeito. Esta é a leitura que fazemos do que foi dito.

O diálogo inter-religioso desafia a própria fé cristã na abertura ao universal e na radical crítica tensional entre o ídolo e o ícone. Nessa mediação dá-se a identidade cristã. A abertura às outras tradições está por isso inscrita no próprio cerne da fé cristã, na medida em que vive nesta tensão entre a idolatria de si mesma e o

ícone Jesus, na Sua mensagem sobre o reino de Deus dado universalmente a toda a humanidade, como insistiu o Professor Jacques Dupuis. O autor dividiu a sua intervenção em três partes: na primeira mostrou como o diálogo inter-religioso faz parte da missão da Igreja desde os inícios do período neo-testamentário; de seguida aludiu apenas aos fundamentos teológicos mais globais do diálogo inter-religioso; e por último alertou para os desafios postos por esta prática actualmente à Igreja. Jacques Dupuis começou por defender a necessidade de uma teologia do diálogo inter-religioso muito mais positiva do que a que tem vindo a ser feita até agora. Com uma breve resenha histórica, mostrou a mudança de paradigma com a atitude dialogante do Vaticano II, que passa do proselitismo ao diálogo e reconhece elementos de santidade e da actuação de Deus nas outras tradições religiosas. Como fundamento do diálogo inter-religioso serviu-se da *Nostra Aetate*, e apontou os fins do diálogo inter-religioso. O diálogo inter-religioso não é um favor ou cedência, muito menos um perigo, mas necessidade da própria fé. É missão sua. Porque fomos todos criados à imagem e semelhança de Deus, e porque Deus continua a ser o Deus sempre maior cuja salvação é universal. Teria sido interessante abordar aqui a questão da passagem do paradigma do inclusivismo do Vaticano II ao paradigma contemporâneo do pluralismo religioso. Torna-se necessário precisar este tema, sobretudo no que toca ao conceito de diferença entendida não como diferença contra o outro mas ao lado do outro, e no que toca ao conceito de metodologia dialogal. O autor chamou, contudo, a atenção para os limites destas diferenças e para os limites do próprio diálogo, pois os intervenientes não podem negar a honestidade da sua fé. Essa é em si mesma a atitude de honestidade exigida, para que seja um diálogo verdadeira e não um monólogo. Assim haverá enriquecimento mútuo.

A parte teológico-científica do congresso terminou com uma reflexão conclusiva por parte do senhor Patriarca de Lisboa sobre o futuro de Deus, que é, por opção e doação livre do mesmo do Deus, o próprio Homem. Esse futuro foi antecipado e manifesto no Deus-Homem Jesus Cristo e constrói-se como acção do Espírito, ao longo da história humana, sobretudo por mediação da Igreja. Mas a acção do Espírito, na abertura do presente do Homem para o seu futuro, pode habitar outros espaços e tempos, para além dos muros da mesma Igreja e até do cristianismo. Maria continua a ser encarnação da forma como o ser humano pode, em todos os tempos e lugares, acolher o dom de Deus a manter aberto, desse modo, o futuro de Deus, no presente do Homem.

No último e terceiro dia, teve lugar uma partilha de testemunhos de convidados de outras confissões cristãs e de outras tradições religiosas. Num clima de conhecimento mútuo e de partilha cada um teve oportunidade de dar a conhecer o seu mundo, a sua fé, o seu santuário de proveniência, o que muito enriqueceu o congresso. Todos apreciaram e gostaram deste momento. Foi levada à prática a exigência pessoal que Raimundo Pannikar aponta de um *diálogo intra-religioso* no seio da audição da consciência pessoal que se abre ao mistério e grandeza do outro na vivência da sua fé. Saudamos por isso o santuário de Fátima por esta feliz iniciativa na qual demonstra a preocupação de colocar a fé a pensar.

JOSÉ CARLOS CARVALHO

Bibliografia

Bíblia

NOVAK, David – *L'Elezione D'Israele: L'Idea di popolo eletto*. Brescia: Editrice Paideia, 2001, 323 p. Biblioteca di Cultura Religiosa.

Esta obra apresenta-nos uma reflexão histórica, filosófica e teológica da doutrina central do hebraísmo, referente à eleição de Israel por Deus, sendo conhecida como uma ideia do povo eleito. No pensamento hebraico moderno, esta ideia conheceu uma mudança capital que teve como seu expoente máximo B. Spinoza. Segundo o filósofo de Amsterdam, filho de pais portugueses, Deus não escolheu Israel, mas antes foi Israel que escolheu a Deus. Sob o plano histórico e filosófico, num diálogo com o pensamento de Cohen e Rosenzweig, o autor explora as implicações filosóficas e ontológicas das duas diferentes teologias da eleição, perante a “eleição de Israel” como povo de Deus.

Sob a vertente teológica, é apresentada a correlação entre eleição e revelação, relatando a imprescindibilidade de uma “teologia da eleição”, quando se pretende duas questões essenciais: a questão dos hebreus e de que modo os hebreus se poderão relacionar no mundo.

O autor é sobejamente conhecido no mundo do hebraísmo moderno, sendo professor na Universidade da Virgínia, autor e co-autor de numerosos trabalhos sobre o pensamento hebraico moderno, de forma muito específica sobre o cristianismo.

Esta relevante obra começa na introdução por apresentar uma questão elementar, relativa à identidade hebraica para terminar com uma reflexão filosófica sobre o particularismo e a eleição.

Um dos capítulos fundamentais aborda o pensamento de Spinoza sobre Deus e a essência política da eleição.

Um dos capítulos termina com as relações entre o fim da aliança e o futuro de Israel. De seguida, o autor passa a analisar o retorno ao conceito de eleição no âmbito da filosofia de F. Rosenzweig, onde se salientam as perspectivas da eleição de Israel em si mesma e em termos de redenção do Mundo. Mas, antes surge a