

Recuperando a “unidade ritual”: o regresso ao Concílio e à reforma da liturgia na sequência de *Traditionis custodes*

Ângelo Cardita ¹

Resumo: “*Traditionis custodes*” veio recordar que o horizonte da ação da Igreja continua a ser o Vaticano II e que a liturgia não se pode tornar motivo de divisão. Esta comunicação centra-se no tema da “unidade ritual” deste um ponto de vista histórico e sistemático. O nosso objetivo é abrir uma linha de ação pastoral no sentido da restauração da unidade ritual na Igreja católica, recorrendo a uma metodologia interdisciplinar que integra aspectos hermenêuticos e sócio-antropológicos. O desafio, do ponto de vista dos “tradicionalistas” é claro: reconciliar-se com a reforma litúrgica. A questão é, então, como acompanhar e orientar estes grupos em direção à unidade ritual? Correlativamente, os “progressistas” também são chamados a um discernimento: em que medida as liturgias criativas e inculturadas não acabam criando rupturas e polaridades? Finalmente, a questão deve ainda ser colocada aos “moderados”: basta o peso da maioria e o apoio institucional para garantir a fidelidade ao Concílio?

Palavras-chave: Unidade ritual. Reforma litúrgica. Vaticano II. *Motu proprio* “*Traditionis custodes*”.

INTRODUÇÃO

Os defensores da reforma litúrgica do Concílio Vaticano II podem finalmente sossegar. Com a publicação de *Traditionis custodes*, no dia 16 de julho de 2021, o Papa Francisco acabou com a confusão, deixando claro que a única expressão válida da *lex orandi* do rito romano se encontra nos livros litúrgicos revistos e publicados na sequência da reforma litúrgica². As tendências integristas, tradicionalistas e intransigentes, foram enfim corrigidas. Os progressistas têm razões para exultar.

Esta linha de leitura da ação do Papa Francisco e, mais concretamente, da sua decisão sobre o problema criado pela liberação do uso do missal romano de 1962, está longe de ser correta e pode até tornar-se perigosa. Por isso, neste estudo, assumirei uma postura crítica radicalmente diferente. A mensagem de *Traditionis custodes* dirige-se a todos. Não se trata de uma repreensão feita aos tradicionalistas, nem de um sinal verde dado aos progressistas e muito menos de uma confirmação das boas intenções dos moderados. É certo que os desejos tradicionalistas são corrigidos, mas o corretivo aplica-se também aos progressistas e moderados na medida em que todos somos reenviados ao Concílio.

1 Doutor em Teologia (STD), Professeur agrégé, Faculté de théologie et de sciences religieuses – Université Laval (Québec, Canada): angelo.cardita.1@ulaval.ca.

2 Assim reza o artigo 1 de *Traditionis custodes*: “I libri liturgici promulgati dai santi Pontefici Paolo VI e Giovanni Paolo II, in conformità ai decreti del Concilio Vaticano II, sono l’unica espressione della *lex orandi* del Rito Romano” (FRANCISCO, Papa, 2021a).

A recepção do Concílio ainda mal começou. Até agora, houve apenas cosmética, como forma de evitar a ginástica conciliar. Pois bem, com o Papa Francisco ou a Igreja começa a mover-se ou sucumbirá ao próprio peso. A ginástica conciliar é para todos. Somos todos convidados a progredir, retomando as pegadas do Concílio. Neste contexto, a exigência da recuperação da “unidade ritual” aparece como a cicatriz deixada por *Summorum pontificum* (BENTO XVI, Papa, 2007). Agora, é preciso tratar da ferida, sem deixar que isso nos distraia das tarefas mais urgentes. A recuperação da unidade ritual não é o objetivo principal da recepção da reforma litúrgica, mas uma necessidade criada pelas desastrosas decisões de Bento XVI, uma forma de reativar a dinâmica da recepção e da comunhão³. É este o sentido e o desafio de *Traditionis custodes*. No entanto, temos que afrontar a questão: como superar a tensão entre tradicionalistas e progressistas para além das concessões à direita e à esquerda? Como desenvolver capacidade reflexiva e auto-crítica para além da indiferença centrista?

1 A FERIDA DEIXADA POR *SUMMORUM PONTIFICUM*

Para poder restituir o mesmo missal que o Concílio desejou reformar, Bento XVI teve que criar um sistema ideológico capaz de mascarar isso mesmo: que o missal tridentino, ainda que na sua edição mais recente, precisamente do ano 1962, deixou de ser um livro litúrgico destinado à celebração eclesial (GRILLO, 2007). Contra as regras jurídicas mais básicas, Bento XVI considerou que a edição de 1962 do missal romano promulgada pelo Papa João XXIII nunca teria sido revogada. A aplicação da reforma litúrgica, nomeadamente por ocasião da publicação do missal romano em 1970, ter-se-ia realizado sem prestar atenção ao aspecto jurídico. Neste caso, o missal e todos os seus elementos constitutivos teriam sido revistos, aprovados, promulgados, sem revogar a edição precedente. Assim sendo, todos aqueles que continuaram agarrados à missa “tridentina” não teriam cometido qualquer falta ou abuso. Afinal, limitaram-se a continuar a “dizer” a missa segundo uma forma aprovada e ainda em vigor, válida e até lícita. Com *Summorum pontificum*, Bento XVI teria apenas esclarecido a situação. Os acontecimentos teriam dado origem a uma dupla forma do único rito romano. Segundo Bento XVI, ao promulgar o missal romano de acordo com o mandato de reforma do Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI teria promulgado a “forma ordinária” do rito romano da missa. No entanto, nem o Concílio nem o Papa Paulo VI não fazem nunca qualquer alusão a estas categorias. O Concílio ordena uma reforma geral da liturgia e Paulo VI promulga o missal como o livro litúrgico destinado à celebração da eucaristia sem pressupor que a edição

3 “È per difendere l’unità del Corpo di Cristo che mi vedo costretto a revocare la facoltà concessa dai miei Predecessori. L’uso distorto che ne è stato fatto è contrario ai motivi che li hanno indotti a concedere la libertà di celebrare la Messa con il Missale Romanum del 1962” (FRANCISCO, Papa, 2021b).

anterior continuaria válida. Pelo contrário, com a promulgação e a publicação do missal romano, em 1970, *ipso facto* revoga-se a edição de 1962⁴.

No entanto, pior que esta manipulação jurídica, elaborada para justificar o injustificável, é o *álibi* assim criado, a distração do essencial que é, neste caso, a compreensão do Concílio Vaticano II e a sua recepção, contexto e condição da compreensão e da recepção da reforma litúrgica. Bento XVI requer em *Summorum pontificum* a aceitação da doutrina conciliar. Assim, em que medida há *álibi*? Esta exigência é feita a quantos desejavam celebrar a eucaristia utilizando o missal romano anterior à reforma litúrgica. Mas, será mesmo possível aceitar a doutrina do Concílio Vaticano II e continuar a celebrar com o missal do Concílio de Trento?

O missal da reforma litúrgica do Concílio Vaticano II foi revisto em resposta ao mandato conciliar, na sequência de um processo de reforma que se deixa impregnar pela perspectiva do Concílio. Falar em geral de uma “doutrina” conciliar é, no entanto, muito redutor. O missal e os restantes livros litúrgicos constituem realidades complexas a vários níveis. Desde um ponto de vista linguístico, por exemplo, não podem ser reduzidos à dimensão semântica (OLLIVIER, 2007; VERHAEGEN, 2010). É preciso considerar também os aspectos ligados à sintática, à referência e à pragmática. A recepção da(s) doutrina(s) do Concílio deve, pois, ser verificada e validada em vários níveis. Com o Concílio, a própria noção de doutrina se abre a uma definição complexa. Para o Concílio, doutrina significa mais que um significado, incluindo também a dimensão prática ou pastoral. À semântica deve acrescentar-se a pragmática. E se pensarmos que esta dimensão pragmática se declina sobretudo como exigência de reforma à luz da relação de Cristo com a Igreja, então, é preciso considerar também as dimensões sintática e referencial.

Segundo *Summorum pontificum*, tanto o missal de 1962 quanto o missal de 1970 exprimem a mesma *lex credendi*, isto é, a mesma doutrina. É, de fato, possível que dois significantes veiculem o mesmo significado. No entanto, a nível pragmático, os novos significantes tendem a tornar obsoletos os antigos. Certas palavras e expressões caem em desuso quando o signo deixa de reenviar com clareza para o referente. Outras ganham novos sentidos. A reforma litúrgica não mexeu apenas nos significantes litúrgicos, mobilizando todas as dimensões semióticas do rito (cf. SC 21). Por isso, o problema não consiste apenas no fato que o missal

4 “Qu’est-ce au juste que le missel de Paul VI, sinon celui de saint Pie V adapté, enrichi, complété? Si l’on voulait se livrer à un travail de confrontation ligne par ligne, on retrouverait dans le Missel de Paul VI les trois-quarts sinon les neuf-dixièmes du contenu du Missel original de saint Pie V” (OURY, 1975, 30). Neste livro, o autor responde – desde um ponto de vista canônico, teológico, litúrgico e ecumênico – às questões levantadas pelos integristas, entre as quais: o novo missal foi devidamente promulgado? (cap. 1); o missal de Pio V foi efetivamente abrogado? (cap. 2). De acordo com o *Código de Direito Canônico* (cân. 20), “[a] lei posterior ab-roga a anterior ou derroga-a, se assim o determinar expressamente, ou lhe for directamente contrária, ou ordenar integralmente a matéria da lei anterior [...]”. Ainda que houvesse motivos para dúvidas (cf. cân. 21), *a reforma litúrgica reordenou integralmente tudo o que se refere às celebrações litúrgicas e sacramentais*, nomeadamente por meio da promulgação e da publicação do missal e dos restantes livros litúrgicos. Guy Oury comenta (fazendo referência aos cânones 22 e 23 do CIC 1917 em vigor em 1975): “La loi qui promulgue le Missel de Paul VI, lequel réordonne l’ensemble de la matière du Missel de saint Pie V, entraîne nécessairement l’abrogation de la loi qui promulgait le Missel de 1570” (33).

de 1970 considerado como significativo não comunica o mesmo significado que o missal de 1962. Para captar a doutrina conciliar nos livros litúrgicos, é preciso considerar mais do que o significado, e incluir também os atores. Não apenas o que se diz, mas também quem e como diz. Por isso, aceitar a doutrina do Concílio Vaticano II implica necessariamente aceitar a forma celebrativa da reforma litúrgica.

Traditionis custodes pretende restabelecer a situação, remetendo para a verdadeira urgência: retomar e dar continuidade ao processo de recepção conciliar. No entanto, a ferida fica sob a forma da necessidade de abandonar o “paralelismo ritual”, recuperando a “unidade ritual”. Como qualquer ferida, esta precisa de ser tratada com muito cuidado. Contrariamente à opinião dos tradicionalistas, o Concílio não está em rutura com a tradição. Tal como o Papa Francisco explica, o Concílio é a etapa atual da tradição, sob a ação do Espírito Santo⁵. *Summorum pontificum* e a restituição do missal de 1962 criaram uma realidade alternativa, tentando reescrever a história como se o Concílio não tivesse existido ou apesar dele e das suas consequências. O paralelismo ritual, quer dizer, a coexistência anacrônica e paradoxal do rito conciliar e do rito que o Concílio quis reformar, é fruto desta tentativa de fuga da história. Agora, o perigo consiste em pensar que se trata de reconduzir os tradicionalistas a uma posição moderada ou até progressista, ou de encontrar uma forma de os tolerar. Trata-se, sem dúvida, de uma necessária reconciliação com o Concílio e os processos de renovação e reforma, mas trata-se sobretudo de uma reavaliação e de uma retomada do processo de recepção às quais *todos* são chamados. Algo falhou a este nível, implicando a todos, a começar pelos moderados. É este acidente de percurso, mais do que o seus epifenômenos litúrgicos, que somos chamados a retificar, para poder avançar sobre os passos do Concílio, precisamente a partir da reforma da liturgia.

2 TRADITIONIS CUSTODES E O DESAFIO DA UNIDADE RITUAL

A correlação entre a unidade eclesial e a unidade ritual é muito difícil, senão impossível, de estabelecer. Com efeito, o dado histórico e a compreensão sistemática apontam no sentido da diversidade. No entanto, esta diversidade não engloba anacronismos como a coexistência de um rito na sua versão reformada e não-reformada. Vejamos a questão desde um ponto de vista histórico e sistemático.

5 “Se è vero che il cammino della Chiesa va compreso nel dinamismo della Tradizione, ‘che trae origine dagli Apostoli e che progredisce nella Chiesa sotto l’assistenza dello Spirito Santo’ (DV 8), di questo dinamismo il Concilio Vaticano II costituisce la tappa più recente, nella quale l’episcopato cattolico si è posto in ascolto per discernere il cammino che lo Spirito indicava alla Chiesa. Dubitare del Concilio significa dubitare delle intenzioni stesse dei Padri, i quali hanno esercitato la loro potestà collegiale in modo solenne *cum Petro et sub Petro* nel concilio ecumenico, e, in ultima analisi, dubitare dello stesso Spirito Santo che guida la Chiesa.

Proprio il Concilio Vaticano II illumina il senso della scelta di rivedere la concessione permessa dai miei Predecessori. [...]” (FRANCISCO, Papa, 2021b).

2.1. DO PONTO DE VISTA HISTÓRICO

Ao longo da história, as igrejas particulares mostraram a tendência a identificar-se com os seus ritos, constituindo assim famílias litúrgicas (VOGEL, 1966; DALMAIS, 1980; ROCCASALVO, 1992; RAMIS, 2013). No entanto, a história da liturgia é ainda excessivamente romantizada e idealizada. Em muitos aspectos, ainda se projeta sobre o passado um esquema de compreensão da liturgia do presente. O tema das famílias litúrgicas corre o perigo de cair nesta armadilha, sobretudo quando o estudo comparado se deixa cativar por uma visão evolutiva da história, em vez de uma perspectiva centrada nos eventos (TAFT - WINKLER, 2001). No fundo, parte-se do presente para o justificar, adaptando elementos do passado. Por exemplo, a partir de que momento podemos falar da existência de um rito romano? Sabemos que Roma acolheu comunidades cristãs desde muito cedo. Mas até que ponto a dinâmica institucional da Igreja romana a partir do século IV rompe com a situação precedente? Quando os ritos começam a ser codificados, também sofrem modificações. Até então, os ritos são transmitidos “actancialmente”. Com a forma viva do rito, transmite-se também implicitamente o seu *nomos*. A codificação altera precisamente a relação entre o rito e a regra. Os códices e livros litúrgicos começaram a incluir de forma cada vez mais explícita as regras da ação ritual. O desenvolvimento das famílias litúrgicas dá-se a partir deste tipo de transformação e segundo a mesma lógica normativa. O reconhecimento da família litúrgica como tal dá-se quando a normatividade ritual ganha reflexividade e pode ser usada em função de projetos de organização eclesial ou de unificação política. Neste sentido, o rito romano nasce talvez com a reforma carolíngia (séc. VIII-IX : VOGEL, 1965; GUERREAU-JALABERT, 1981), quando, pela primeira vez, a liturgia romana começa a ser considerada como a forma e a norma a seguir por todo o império. A reflexividade normativa do rito permite a sua universalização. Já não estamos diante de usos e costumes locais, mas de um sistema de regras independente.

No oriente cristão, a diversidade é maior, em parte porque as Igrejas orientais não conheceram um momento análogo à reforma carolíngia. No entanto, após o grande cisma, em 1054, as famílias litúrgicas começam a ganhar um aspecto identitário, reforçado pela cisão entre o oriente e o ocidente. A tendência no ocidente é de impôr o rito romano como expressão da comunhão com Pedro. Na mesma linha, no oriente, há tentativas de romanização das Igrejas orientais que se conservam em comunhão com Roma.

A diversidade ritual começa a opor-se à unidade eclesial. Esta parece exigir também a unidade ritual. As reformas protestantes do século XVI dão-se neste contexto e representam, à sua maneira, reivindicações de diversidade ritual. Com o Concílio de Trento, a implicação entre a unidade eclesial e a unidade ritual é reforçada, tanto a nível político quanto eclesial. O rito romano será levado até aos “novos mundos”, conhecendo um primeiro momento de mundialização e uma primeira crise de adaptação. A polémica dos ritos chineses ilustra bem o nível de radicalização da unidade e até da uniformidade ritual como condição da unidade eclesial (BONTINCK, 1962; ÉTIEMBLE, 1966; MINAMIKI, 1985). A crise modernista, no início do século XX, confirma que a unidade passou a significar uniformidade

(TRESMONTANT, 1979; POULAT, 1979; BOLAND, 1980). Na sua objetividade, o rito não permite qualquer influência por parte da subjetividade. Agora, o inimigo já não é apenas o protestante (o homem moderno, o indivíduo livre, o sujeito racional), mas o cidadão (o homem político, democrático).

Duas conclusões se impõem. A relação entre a unidade eclesial e a unidade ritual deriva de circunstâncias históricas particulares, sobretudo no ocidente cristão. Constitui um fato contingente, tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista teológico e eclesiológico. O segundo aspecto consiste na carga apologética que a identidade eclesial atribui à unidade ritual, entendida progressivamente como uniformidade. Esta situação seria superada apenas com o Concílio Vaticano II, o qual se abre à diversidade ritual (SC 37-40), aprofundando o sentido da catolicidade como unidade na diversidade (LG 13). Esta mudança de paradigma é fundamental para o entendimento do convite conciliar dirigido às demais famílias litúrgicas para se apropriarem da perspectiva conciliar e operarem uma reforma litúrgica análoga à reforma do rito romano (SC 3 e 4). Este convite não pode ser entendido no sentido da uniformidade, na medida em que se trata de respeitar e de fomentar as peculiaridades rituais de cada família litúrgica. Também se renuncia a uma perspectiva apologética, nomeadamente quando se explica que, num contexto de diálogo ecumênico, a *communicatio in sacris* não pode ser instrumentalizada, nem sequer em vista da recuperação da unidade eclesial (UR 8). Mas, aqui, entramos no terreno da reflexão sistemática.

2.2 DO PONTO DE VISTA SISTEMÁTICO

É bom recordar a doutrina conciliar sobre a *communicatio in sacris*, em contexto ecumênico, para perceber a sua importância para o nosso tema.

[...] Em algumas circunstâncias peculiares, como por ocasião das orações prescritas “pro unitate” em reuniões ecumênicas, é lícito e até desejável que os católicos se associem aos irmãos separados na oração. Tais preces comuns são certamente um meio muito eficaz para impetrar a unidade. São uma genuína manifestação dos vínculos pelos quais ainda estão unidos os católicos com os irmãos separados: “Onde dois ou três estão congregados em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mt. 18, 20).

Todavia, não é lícito considerar a *communicatio in sacris* como um meio a ser aplicado indiscriminadamente na restauração da unidade dos cristãos. Esta *communicatio* depende principalmente de dois princípios: da necessidade de testemunhar a unidade da Igreja e da participação nos meios da graça. O testemunho da unidade frequentemente a proíbe. A busca da graça algumas vezes a recomenda (*Significatio unitatis plerumque vetat communicationem. Gratia procuranda quandoque illam commendat*). [...] (UR 8).

O Concílio exorta os católicos a rezar pela unidade com cristãos pertencentes a outras denominações. A oração ecumênica é considerada como um meio muito eficaz para se chegar à unidade, na medida em que manifesta os vínculos que *de fato* unem os cristãos, apesar das separações (cf. LG 15). No mesmo contexto, se esclarece imediatamente que a *communicatio in sacris*, isto é, a participação em celebrações sacramentais (muito concretamente, a eucarística) não pode ser considerada um meio lícito de recuperação da unidade. Sem uma experiência concreta e sem uma expressão completa desta unidade, com todas as conversões que ela implica, não se pode participar na mesma eucaristia, nem celebrar conjuntamente os sacramentos. Por vezes, tal é possível quando o que está em questão já não é propriamente a unidade eclesial, mas a salvação através da participação na graça. Nestes casos excepcionais, é possível uma celebração sacramental conjunta⁶.

Em resumo, segundo o Concílio, *o testemunho da unidade eclesial ainda não inteiramente restabelecida frequentemente proíbe a unidade ritual*. Este princípio litúrgico, sacramental e ecumênico, parece ter sido esquecido por Bento XVI quando, *motivado pela unidade eclesial*, permite uma expressão litúrgica diferenciada mas, segundo ele, no interior da comunhão. É preciso compreender bem em que aspecto as decisões de Bento XVI ferem a vontade conciliar. Não temos aqui uma situação em que cristãos de denominações diferentes desejam antecipar a unidade através da participação na mesma celebração eucarística. Temos católicos potencialmente cismáticos (como os membros da fraternidade Pio X) ou em vias de cair numa situação de ruptura que desejam celebrar de forma diferenciada. O problema encontra-se na *unidade efetiva* que é assim posta em perigo. Portanto, não parece haver condições para a *significatio unitatis* que é o primeiro princípio a considerar nestes casos segundo UR 8.

3 TRADIÇÃO E PROGRESSO

Nada nos textos conciliares sugere a oposição entre a tradição e o progresso (ARMOGATHE, 1977; LAMB – LEVERING, 2008; BRAITHWAITE, 2012). Pelo contrário, poderíamos até dizer que, para o Concílio, não há tradição sem progresso, nem progresso sem tradição. “Para conservar a sã tradição e abrir ao mesmo tempo o caminho a um progresso legítimo”, lemos em SC 23. A mesma ordem de ideias encontra-se também na constituição *Dei Verbum*: “[...] o que foi transmitido pelos Apóstolos, abrange tudo quanto contribui para a vida santa do Povo de Deus e para o aumento da sua fé; e assim a Igreja, na sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo aquilo que ela é e tudo quanto acredita. Esta tradição apostólica progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo [...]” (DV 8).

A polaridade entre tradicionalistas e progressistas é demasiado artificial. Sociologicamente, o que se pode vislumbrar é mais um fluxo, incluindo zonas de uma certa confusão, em que atitudes tradicionalistas convivem com ideias progressistas e vice-versa (RAISON DU CLEUZIQU, 2014). O grosso deste fluxo é constituído pelos moderados. É também no seio deste grupo que maior confusão entre perspectivas e experiências litúrgicas

⁶ Em que medida os casamentos mistos (entre uma parte católica e uma parte doutra confissão cristã) alargam as possibilidades da *communicatio in sacris* aguarda um estudo particular.

se pode detectar. Um católico moderado tende a aceitar tanto liturgias de tipo carismático, quanto liturgias que tentam incarnar o imaginário da formalidade cerimonial romana. Isto quer dizer que os moderados tendem a minimizar a importância da forma ritual.

Que os tradicionalistas mostrem preocupações com a forma ritual parece evidente; o mesmo não parece corresponder ao universo progressista. Os tradicionalistas identificam a forma ritual com uma cerimonia pomposa, tentando reavivar um imaginário católico barroco. Por sua vez, os progressistas criticam precisamente esta noção de forma ritual, afirmando posições aparentemente anti-rituais *mas que acabam por constituir um verdadeiro ethos ritual*. Assim, enquanto na perspectiva tradicionalista o rito implica a total submissão à sua codificação recebida do passado, do ponto de vista progressista, o rito identifica-se com a constante transgressão do rito. Nos dois casos, o mais importante não são as regras rituais imediatas, isto é, ao nível da performance, mas a regra “meta” que comanda a interpretação e a compreensão do rito na sua globalidade. No caso dos tradicionalistas e dos progressistas, esta regra “meta” visa diretamente a forma ritual. No caso dos moderados, a regra “meta” concerne uma realidade de tipo doutrinal, largamente externa à forma ritual. Desde que haja consenso ou, pelo menos ausência de oposição explícita, os moderados estão dispostos a consumir todo o tipo de rito. Para os moderados, o mais importante não é a forma do rito, mas o seu *significado*. Por isso, tanto faz que se cante ou faça isto ou aquilo, desde que seja possível atribuir o significado adequado ou considerado como tal. Os moderados fazem assim aliança à esquerda, na medida em que relativizam a forma ritual recebida, mas também fazem aliança à direita considerando o sacramento e a liturgia do ponto de vista da continuidade das ideias.

Temos aqui três formas de relação problemática com a reforma litúrgica. Os moderados tendem a conceber a reforma da liturgia como um conjunto de procedimentos ao nível da forma sem afetar verdadeiramente o aspecto, para eles mais essencial, do significado do rito. De alguma forma, no contexto do Movimento litúrgico, ter-se-ia redescoberto o autêntico significado teológico da liturgia e percebido inadequação da forma ritual anterior ao Concílio para exprimir esse significado. A reforma é, pois, necessária para que se volte a ter acesso ao significado da liturgia. No entanto, a importância da forma ritual ou do significante para a constituição do significado não é considerada. Para os progressistas, cada celebração litúrgica torna-se uma ocasião para expressar um significado teológico de acordo com as circunstâncias dos receptores. No entanto, a questão da descoberta desse significado e de como se entra em relação com ele não é sequer levantada. Os tradicionalistas possuem as respostas para as questões que escapam aos moderados e aos progressistas. O rito está intimamente ligado à constituição do significado e ao tipo de relação que se estabelece com ele, a ponto de inverter a ordem das prioridades. O significante passa a ser a garantia do significado. Por isso, alterar a forma é modificar a significação. A reforma litúrgica é pois inaceitável. A única possibilidade de entrar em relação com o significado teológico imutável é através do rito legado pela tradição. O rito é a forma imutável da tradição e, enquanto tal, a forma do significado teológico na sua imutabilidade. O pressuposto comum às três tendências é, portanto, a ideia da permanência do significado. A diferença surge no modo de conceber a importância da relação entre o significante ritual e o significado teológico. Moderados e progressistas

sustentam uma perspectiva *funcionalista*: o significante subordina-se ao significado e limita-se a comunicá-lo. Por sua vez, os tradicionalistas apoiam uma perspectiva *constitutiva*: o significante une-se a tal ponto ao significado que o afecta essencial e necessariamente. As três tendências manifestam, portanto, a mesma dificuldade fundamental diante do carácter contingente e histórico da reforma. A distinção entre o significante exposto ao efeitos da história e o significado imutável permite que os moderados e os progressistas aceitem e promovam a reforma como uma operação contingente ao serviço da dimensão permanente. Ao mesmo tempo, a consciência de uma relação mutuamente constitutiva entre as duas dimensões do signo impede que os tradicionalistas aceitem a reforma da liturgia.

O que aconteceria se a teoria da estabilidade do significado fosse abandonada? Historicamente, parece ser assim: os significantes e os significados mudam, flutuam, perdem-se e são recuperados. Teologicamente, deve distinguir-se também entre o significado e o referente. É assim que se deve compreender a distinção proposta por João XIII entre a verdade da doutrina e a sua forma expressiva (ZIZOLA, 1978; HUBERT ROBINET, 2012). A verdade da doutrina encontra-se no referente e este coincide finalmente com o próprio Deus intervindo na história, por palavras e ações (DV 2 e 4), ou seja por signos que, por vezes, tendem mais para o significado, como as palavras e que, por vezes, tendem mais para o significante, como as ações, mas sempre interligados. Um Deus que entra e age no mundo não se identifica em primeiro lugar com um significado de ordem mental, mas com os significantes da sua ação salvadora: os eventos redentores e as suas comemorações rituais. Neste sentido, a reforma da liturgia não se situa apenas no âmbito dos significantes rituais para que estes passem a expressar melhor os significados teológicos constituídos ao longo da história da salvação e conservados nas sagradas escrituras. A reforma da liturgia visa antes de mais nada *a relação entre os significantes rituais atuais e os significantes histórico-salvíficos* para que o referente, isto é, Deus, possa continuar a falar e a agir “*propter homines*”, isto é, em favor da humanidade. Neste sentido, deve esperar-se também a modificação do significado, pois este deriva da *kenosis* divina que constitui os significantes rituais de hoje em relação com os significantes da história da salvação. Esta relação é a *tradição*.

Para o Concílio, não há tradição sem progresso, nem progresso sem tradição. Paradoxalmente, foi precisamente nesta oposição que se caiu no contexto da recepção conciliar. Os católicos integristas manifestam uma concepção estática da tradição como uma realidade a receber do passado sem qualquer contributo do presente nem dos diferentes contextos socio-culturais. Os progressistas renunciam por completo à ideia da tradição em nome do futuro que é necessário antecipar aqui e agora. Os moderados confiam no magistério e na instituição, mas da tradição guardam apenas os aspectos que parecem confirmar o seu próprio ponto de vista. Isto faz com que o progresso, para os moderados, corresponda aos interesses da instituição. As três tendências são defeituosas tanto do ponto de vista da dinâmica temporal quanto do ponto de vista da articulação entre a instituição e o carisma (BOFF, 1981; RENDTORFF, 1985; HEURTIN, 2014). Para os tradicionalistas, o carisma encontra-se na instituição do passado. Para os progressistas, o carisma atua no presente, abrindo para o futuro escatológico e criticando constantemente a instituição. Para os moderados, o carisma

encontra-se na instituição *tal como ela se apresenta na atualidade*, considerada como o lugar da canalização do carisma ao longo da história. A provocação escatológica perde assim o seu vigor.

A recepção do Concílio Vaticano II ilustra bem este conflito de interpretações (VIAN, 2013). Os tradicionalistas não aceitam um Concílio que se abre ao diálogo com o mundo contemporâneo. Isto corresponde à renúncia da instituição do carisma. Os progressistas ultrapassam o Concílio, propondo um carisma sem instituição. Os moderados reconhecem o evento conciliar como uma manifestação da dimensão carismática da instituição, mas o Concílio é acolhido apenas do ponto de vista da instituição do carisma. Esquece-se o carisma da instituição, isto é, a possibilidade de aspectos surpreendentes derivados da liberdade do Espírito Santo. Um exemplo no campo da liturgia pode ilustrar isto mesmo. *Sacrosanctum Concilium* considera o canto gregoriano como o canto próprio do rito romano (SC 116: ANTUNES, 1996, 287-296). Os tradicionalistas podem citar o Concílio contra a realidade da recepção. Os progressistas chamarão a atenção para a importância de uma interpretação tendo em conta globalidade do texto da constituição, nomeadamente para a insistência do tema da participação ativa. A exigência da participação ativa, derivada da própria natureza da liturgia (SC 14), justifica a abertura ao canto da assembleia, a todos os gêneros musicais (SC 112) e às diferentes expressões culturais (SC 119). O abandono do gregoriano é quase como um sinal dos tempos. Os moderados, por sua vez, falarão na necessidade de critérios, repertórios de boa qualidade, salvando o canto gregoriano como um modelo do passado que poderá inspirar novos modelos, isto é, como ideal que não precisa se concretizar realmente. *Todos usam o Concílio contra o Concílio, para justicar as suas próprias convicções*. É preciso (re)começar a ler o Concílio, para aprender a interpretá-lo sem perder nenhuma das suas partes; sobretudo, para entrar no diálogo conciliar (CARDITA, 2016). Ora, o que a questão da música litúrgica mostra é que este diálogo parou. A tensão entre tradicionalistas e progressistas e a ausência de uma mediação eficaz por parte dos moderados mostra que o convite para o diálogo conciliar ainda não foi escutado. *Tal como o Concílio escutou e deu vez e voz aos vários movimentos pré-conciliares, agora, em cada igreja local, as várias sensibilidades e perspectivas devem começar por pôr-se à escuta do Concílio*.

CONCLUSÃO

A 3 de abril de 1969, com a constituição apostólica *Missale romanum*, Paulo VI promulgou o missal romano, reformado por mandato conciliar, que seria publicado em 1970. O missal foi pois promulgado antes de ser publicado. Portanto, *nunca* houve razões para duvidar da revogação da edição anterior. Com *Summorum pontificum*, Bento XVI pôs um ato jurídico arbitrário, sob o pretexto da unidade da Igreja. Se tivesse lido a constituição apostólica *Missale romanum* com mais atenção, teria encontrado uma resposta radicalmente diferente para o problema da unidade.

Por fim, queremos dar força de lei a tudo que até aqui expusemos sobre o novo Missal Romano. Nosso predecessor, São Pio V, promul-

gando a edição-príncipe do Missal Romano, apresentou-o ao povo cristão **como fator da unidade litúrgica** (*unitatis liturgicae instrumentum*) e sinal da pureza do culto da Igreja. Da mesma forma, nós, no novo Missal, embora deixando lugar para “legítimas variações e adaptações”, segundo as normas do Concílio Vaticano II, esperamos que seja recebido pelos fiéis **como um meio de testemunhar e afirmar a unidade de todos** (*subsidium ad mutuam omnium unitatem testandam confirmandamque*), pois, entre tamanha diversidade de línguas, uma só e mesma oração, mais fragrante que o incenso, subirá ao Pai celeste por nosso Sumo Sacerdote Jesus Cristo, no Espírito Santo (PAULO VI, Papa, 1969).

Enquanto o missal tridentino visava a “unidade ritual”, o missal do Vaticano II aspira à “unidade eclesial”. Onde o missal tridentino impunha uniformidade, o missal do Vaticano II abre-se à diversidade. Bento XVI parece não ter visto isto, mas o Papa Francisco sim. Por isso, é importante receber as decisões do Papa Francisco no sentido do desejo explícito do Papa Paulo VI, sem confundir a necessidade circunstancial da recuperação da “unidade ritual” com a necessidade fundamental de testemunhar e consolidar a unidade de todos.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, J.P.C. *Soli Deo Gloria. Um contributo interdisciplinar para a fundamentação da dimensão musical da liturgia cristã*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, 1996.
- ARMOGATHE, J.-R. *Les vingt et une réformes de l'Église. Tradition et développement. Du concile de Nicée (325) à Vatican II*. Paris: Fayard, 1977.
- BENTO XVI, Papa. Carta apostólica de sua santidade Bento XVI dada sob forma de Motu proprio Summorum pontificum, 7 julho 2007, disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html. Acesso em: 23 jul. 2021.
- BOFF, L. *Igreja: carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1981 (a reedição de 1994 inclui a documentação da polémica com o Vaticano).
- BOLAND, A. *La crise moderniste hier et aujourd'hui*. Paris: Beauchesne, 1980.
- BONTINCK, F. *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Louvain: Nauwelaerts, 1962.
- BRAITHWAITE, D.S.J. Vatican II on Tradition. *Heythrop Journal. Quarterly Review of Philosophy and Theology*, v. 53, n. 6, p. 915-928, 2012.
- CARDITA, Â. La question liturgique comme question dialogique. Une relecture de *Sacrosanctum Concilium* cinquante ans après. *Science et esprit*, Ottawa, v. 68, p. 323-340, 2016.
- Código de Direito Canônico*, disponível em: https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf. Acesso em: 25 jul. 2021.
- DALMAIS, I.H. *Les liturgies d'orient*. Paris: Cerf, 1980.
- ÉTIEMBLE, R. *Les jésuites en Chine (1552-1773). La querelle des rites*, Paris: R. Julliard, 1966.

FRANCISCO, Papa, Lettera apostolica in forma di Motu “proprio” del Sommo Pontefice Francesco “Traditionis custodes” sull’uso della liturgia romana anteriore alla riforma del 1970, 16 julho 2021a, disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html. Acesso em: 22 jul. 2021.

FRANCISCO, Papa, *Lettera del Santo Padre Francesco ai vescovi di tutto il mondo per presentare il Motu proprio Traditionis custodes sull’uso della liturgia romana anteriore alla riforma del 1970*, 16 julho 2021b, disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2021/documents/20210716-lettera-vescovi-liturgia.html>. Acesso em: 22 jul. 2021.

GRILLO, A. *Oltre Pio V. La riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni*. Brescia: Queriniana, 2007.

GUERREAU-JALABERT, A. La “Renaissance Carolingienne”: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales. *Bibliothèque de l’École des Chartes*, Paris – Genève, v. 139, n. 1, p. 5-35, 1981.

HEURTIN, J.-P. L’autorité du présent. Essai de reconstruction du concept de charisme de fonction. *L’année sociologique*, Paris, v. 64, n. 1, p. 123-169, 2014.

HUBERT ROBINET, A.M. Juan XXIII y el inicio del Concilio Vaticano II. *Cuadernos de teología – Universidad Católica del Norte (en línea)* v. 4, n. 2, p. 218-241, 2012, disponível em: <https://doi.org/10.22199/S07198175.2012.0002.00005>. Acesso em: 25 jul. 2021.

LAMB, M. L. – LEVERING, M. W. *Vatican II. Renewal Within Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MINAMIKI, G. *The Chinese Rites Controversy. From Its beginning to Modern Times*. Chicago, IL: Loyola University Press, 1985.

OLLIVIER, B. *Les sciences de la communication: théories et acquis*. Paris: Armand Colin, 2007.

OURY, G.-M. *La Messe de S. Pie V à Paul VI*. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1975

PAULO VI, Papa, Constituição apostólica *Missale romanum*, disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19690403_missale-romanum.html. Acesso em: 24 jul. 2021.

POULAT, É. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris: Casterman, 1979 (2ª ed.).

RAMIS, G. *Introducción a las liturgias occidentales no romanas*. Roma: C.L.V. – Ed. Liturgiche, 2013.

RAISON DU CLEUZIOU, Y. *Qui sont les cathos aujourd’hui? Sociologie d’un monde divisé*. Paris: Desclée de Brouwer, 2014.

RENDTORFF, T. (ed.). *Charisma und Institution*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1985.

ROCCASALVO, J.L. *The Eastern Catholic Churches. An Introduction to Their Worship and Spirituality*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992.

TAFT, R.F. - WINKLER, G. *Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark (1872-1948). Acts of the International Congress, Rome, 25-29 September 1998*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2001.

TRESMONTANT, C. *La crise moderniste*, Paris: Seuil, 1979.

VERHAEGEN, P. *Signe et communication*. Bruxelas: De Boeck, 2010.

VIAN, G. Vatican II in the Conflict of Interpretations. *Annali di scienze religiose*. International Journal of Religious Scholarship, Turnhout, v. 6, p. 173-188, 2013.

VOGEL, C. La réforme cultuelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne (deuxième moitié du VIII^e siècle et premier quart du IX^e siècle). In: PATZELT, E. *Die karolinjische Renaissance*, Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1965, p. 171-212.

_____. *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1966.

ZIZOLA, G. *L'utopie du Pape Jean XXIII*. Paris: Seuil, 1978.