

O ESPÍRITO DA
LITURGIA

ROMANO GUARDINI

O ESPÍRITO DA
LITURGIA

COLEÇÃO "LITÚRGICA"

Vol. 7

ROMANO GUARDINI

O ESPÍRITO DA
LITURGIA

TRADUÇÃO DE
F. A. RIBEIRO



EDIÇÕES "LUMEN CHRISTI"
CAIXA POSTAL 2.666 RIO DE JANEIRO

NIHIL OBSTAT.

Rio de Janeiro, 12 de Dezembro de 1942.

Dom Tarcisio da Silva Ferreira O.S.B.

Censor ad hoc.

IMPRIMATUR

Rio de Janeiro, 17 de Dezembro de 1942.

+ *Thomaz Keller, O. S. B.*

Abade.

NIHIL OBSTAT.

Rio de Janeiro, 17 de Dezembro de 1942.

Pe. Dr. José Maria Moss Tapajós.

IMPRIMATUR

Rio de Janeiro, 17 de Dezembro de 1942.

Mons. R. Costa Rego.

Vigário Geral.

INTRODUÇÃO

De três modos distintos podemos encarar a realidade do mundo contemporâneo. O primeiro situa-se no plano dos *acontecimentos* concretos e singulares, e nele o que vemos é um mundo em guerra, guerra terrível, movida pela estatolatria totalitária contra a justiça e o direito. É o plano das coisas que todos vêem e sentem, e porisso muitas vezes esse plano absorve toda a atenção dos homens como se nele estivesse contido o sentido último da realidade.

Existe entretanto atrás dos acontecimentos uma estrutura de *idéias*, de princípios abstraídos das contingências singulares e concretas. Assim, é a ideologia nacional socialista, baseada no princípio da absorção dos fracos, da expansão e domínio dos fortes, que explica os acontecimentos do instante que vivemos. É por essa ideologia que milhões de combatentes e não combatentes se lançam à agressão e à luta, dispostos a realizá-la até as consequências extremas. Porisso, se desejamos ver um pouco mais além na confusão dos fatos contemporâneos, teremos de admitir que a crise do mundo de hoje é também uma crise da Inteligência.

Ninguém nega que os acontecimentos possam influenciar as idéias mas também não há dúvida de que os fatos sociais, políticos e econômicos pressupõem sempre um

corpo de doutrinas constituindo como que o nervo da realidade concreta. E sempre que a inteligência se aparta da verdade e dos princípios estabelecidos pela razão humana, os fatos vêm a refletir esse desvio, às vezes de maneira catastrófica.

Descartes é considerado o iniciador do pensamento moderno, embora já no nominalismo medieval possamos perceber os traços característicos das novas doutrinas. O primeiro elemento da revolução cartesiana é de ordem metodológica. Aplicando a dúvida metódica, Descartes chega à conclusão de que a realidade última e intangível do espírito humano é o "penso, logo existo". E é partindo dela que reconstrói o seu mundo. Para ele, o pensamento passa a ser a essência da alma e a extensão a essência dos corpos. Para ele, o homem é um espírito prisioneiro de um mecanismo vivo. Eis em síntese o dualismo racionalista e angelista de Descartes.

Nesse erro inicial já se encontram as duas correntes entre as quais flutuarão todos os sistemas ulteriores, por menor que tenha sido sobre eles a influência de Descartes. De um lado, o idealismo. Do outro, o empirismo e o positivismo. De um lado, considerou-se impossível atingir a "coisa em si", ficando-se no plano dos puros fenômenos. Do outro, passou-se a ver nos dados experimentais e positivos a essência da realidade. No plano social, o idealismo deu origem ao materialismo dialético através Hegel e ao nazismo através Fichte. (1) E o empirismo gerou o

(1) Veja-se Joseph B. McAllister, "The Influence of Immanuel Kant's Concept of Liberty" em *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association — Volume, XVI — The Problem of Liberty — The Catholic University of America — 1941.*

liberalismo, por intermédio de Rousseau. Eis como erros de ordem puramente filosófica vieram influir sobre a sociedade, contribuindo para a situação em que hoje nos encontramos.

Além dos princípios que a razão humana descobre, formula e desenvolve, existem certas verdades reveladas por Deus e comunicadas a todos os homens pela Sua Igreja. Pois além do plano dos acontecimentos e do plano das idéias, existe o da *Verdade integral*, que completa e totaliza os dois outros. O século passado reduzia a sua visão do mundo aos elementos de ordem puramente empírica e "positiva". Hoje assistimos a uma reação contra os grosseiros preconceitos do positivismo. A metafísica volta a ocupar o lugar que lhe cabe no quadro das atividades do espírito. Mas essa reação não será completa se não atingir o plano supremo do conhecimento, o da ordem revelada. Porque o erro do pensamento moderno é supor que as verdades teológicas, por serem inacessíveis *para nós*, entregues a nossas próprias forças, também devam ser inacessíveis *em si*. Puro subjetivismo — reduzir o campo do cognoscível ao do *cognoscível para nós*.

E assim é que atraz da crise contemporânea não existe uma estrutura apenas doutrinária, mas também espiritual e religiosa. Ela se originou não só de um afastamento dos sãos princípios estabelecidos pela razão humana desde a antiguidade grega e assumidos pelo cristianismo, como também de um afastamento da verdade religiosa trazida aos homens pelo Cristo e perpetuada na Igreja Católica.

As rupturas espirituais e religiosas que estão na raiz da cultura moderna são o humanismo renascentista e a reforma protestante. Preparadas desde a alta Idade Média, constituíram a plena expansão dos caracteres típicos da nova cultura germânico-ocidental, que se substituiu à greco-romana após as migrações bárbaras: subjetivismo, imanentismo, antropocentrismo, dinamismo.

A reforma e a renascença geraram um cristianismo diminuído e individualista, um cristianismo baseado na doutrina e na moral apenas, e não na vida sacramental. Um cristianismo fora da Igreja. É a primeira fase daquilo que Maritain denomina “a dialética do humanismo antropocêntrico” (século XV e XVI). Uma nova ruptura surge com a concepção “burguesa” da vida que separou de modo nítido as duas ordens da graça e da natureza, e cuja expressão mais típica está nos ideais visceralmente láicos e racionalistas dos séculos XVI e XVII. A terceira e última fase dessa evolução é a negação absoluta de Deus pelo materialismo dialético e revolucionário (séculos XIX e XX).

Reagindo contra o ateísmo revolucionário e o liberalismo burguês surgiram os movimentos totalitários da direita em que tantos cristãos depositaram o melhor do seu entusiasmo e confiança — o entusiasmo e a confiança que não tinham na Igreja de Cristo — e cujos resultados decepcionantes estamos vendo hoje de modo terrível.

No plano da filosofia a reação se traduziu por uma volta decisiva à metafísica e até à mística, contra o positivismo e o empirismo, por uma tendência ao irracional e ao intuitivo, contra o racionalismo e o intelectualismo

dos sistemas em voga. A filosofia de hoje procura temas “existenciais”, temas “vitais”, e não puras abstrações. Procura atingir o homem de nosso tempo na sua realidade concreta, nos seus problemas terríveis e angustiosos, na sua sêde inextinguível de infinito e de indefinido, na sua eterna mobilidade e insatisfação.

O bergsonismo e o existencialismo são as correntes mais vivas e cheias de promessas do tempo presente. Mas no plano perigoso em que se colocam, carregado de naturalismo e psicologismo, são apenas como que uma sombra do realismo, da objetividade e da limpidez da filosofia perene. Existencialismo, vitalismo, intuição, serão palavras vazias se lhes faltar a base ontológica e criteriológica que só o tomismo pode dar.

O existencialismo é entretanto mais do que uma sêde de verdade intelectual. Nas lutas e angústias de nossa época ele é um reflexo desse anseio do fiel cristão pela volta do Cristo glorioso para julgar os vivos e os mortos. Desejo sumamente “espiritual”, no mais puro sentido da palavra. Desejo gerado pelo Espírito Santo, que mantém na Igreja a tensão escatológica pela volta do Esposo: “E o Espírito e a Esposa dizem: Vem. E quem ouvir, diga: Vem”. (Apocalipse, 22,17). Não são os sistemas, não são os estados d'alma subjetivos, não é a inquietação pela inquietação, mas sim a vida cristã integral da Igreja Católica, o Amen dito na graça do Espírito, que darão plena satisfação a esse desejo de totalidade que está em tantas das melhores mentalidades do nosso tempo.

* * *

Quando o homem de hoje olha para a Igreja sem preconceito ou paixão, o que vê é uma hierarquia fortemente estruturada no mundo inteiro, os vigários em torno dos bispos e os bispos em torno do papa. E' um dogma único para todos os fiéis, o mais belo e o mais sólido monumento doutrinário que a humanidade já possuiu e contra o qual nada valeram dois mil anos de erros, desvios e heresias. Vê enfim um culto grandioso, com suas cerimônias imponentes, com o seu Sacrifício, seus sacramentos e orações, com o seu canto oficial, tão diferente da teatralidade e da sentimentalidade da música moderna.

Tudo isso é o aspecto exterior de um fortíssimo núcleo interior. A Igreja, diz o apóstolo São Paulo, é o grande corpo de que Cristo é a cabeça. Nele se realiza o mistério da descida da graça de Deus Pai, pelo Filho encarnado, no Espírito Santo, e a subida da alma" espiritualizada", pela humanidade do mesmo Cristo, até o Pai celeste. A Igreja é católica, universal, porque todo o universo lhe pertence. Desde toda a eternidade Deus quis a santificação das criaturas pelo Cristo, na Igreja. Porisso pode-se dizer que o Cosmos foi criado para ela, e cada criatura só realiza o seu sentido eterno quando se integra na corrente de graça divina que flue na Igreja.

O meio normal dessa integração é a liturgia, isto é, o sacrifício da missa, os sacramentos e sacramentais e a oração oficial da Igreja, conforme os ritos e textos especificados em seus livros oficiais que são o Missal, o Ritual, o Breviário, o Pontifical e o Cerimonial dos Bispos.

Primeiro volume da coleção "Ecclesia Orans", editada pelos beneditinos de Maria-Laach e destinada a suscitar no público cultivado o interesse e a compreensão da liturgia, o livro de Romano Guardini, que agora é publicado em tradução brasileira, apareceu em 1918 e encontra-se na 14.^a edição. Nele Guardini não pretende expor de modo sistemático o conteúdo da liturgia, mas apenas por em relevo o seu *espírito* e os seus elementos fundamentais.

O primeiro capítulo trata da *oração litúrgica*. O autor começa distinguindo as duas atitudes espirituais, a objetiva e a subjetiva. Uma atitude espiritual condicionada pelas particularidades do tempo, do lugar, do temperamento e da cultura — tomando "cultura" no sentido amplo do vocábulo, sentido que inclui elementos de ordem social, política, econômica e artística — é uma atitude subjetiva. Entretanto pode acontecer que uma dada atitude do espírito e da alma venha a libertar-se de seus elementos acidentais para refletir apenas uma estrutura universal, capaz de realizar-se independentemente das diferenças culturais e temperamentais. Nisso consiste a atitude espiritual *objetiva*. "A manifestação definitiva desse cânon objetivo de vida espiritual, diz Guardini, é a Liturgia da Igreja católica".

A liturgia representa a vida espiritual objetiva da Igreja. Ao lado dela existe porém um outro tipo, condicionado por circunstâncias concretas de ordem cultural e temperamental. É a piedade extra-litúrgica ou piedade popular. Além da missa, dos sacramentos e das horas do breviário, além da oração privada ou individual, que sem-

pre existiram na Igreja, surgiram com o tempo e sob a influência das novas culturas incorporadas pelo cristianismo, certas formas novas de piedade e de devoção, como o rosário, a via-sacra, e certos métodos de espiritualidade. As ordens e congregações da Igreja, aparecidas em épocas diferentes, têm cada qual o seu estilo próprio de espiritualidade: leituras piedosas preferidas, sistemas de meditação e de retiro espiritual, etc. O autor, salientando os aspectos distintos dos dois tipos, insiste na oposição entre *litúrgico* e *extra-litúrgico*. Ora, a questão não reside tanto numa oposição entre a liturgia e a piedade extra-litúrgica, como bem observa Dom Bernard Capelle, O. S. B. (1) — mas, creio eu, numa diferença de mentalidade e de estilo piedoso entre a cristandade antiga e a moderna.

Depois de frisar a primazia do culto oficial da Igreja, Guardini coloca a questão numa base geral muito objetiva. “As necessidades espirituais dos lugares e das épocas, flutuantes e variáveis, hão de sempre traduzir-se espontaneamente na devoção popular; entretanto é a liturgia que, sempre e em toda a parte, refletirá cristalina-mente as leis fundamentais, genuínas e imutáveis da sã piedade”. Nele se percebe o pedagogo, sempre pronto a aproveitar na maior largueza todas as tendências e disposições do sujeito, na realização do ideal em vista. É necessário acentuar a plasticidade e discreção com que Guardini formula o problema, mostrando os dois aspectos complementares da vida espiritual, sem pretender porém

(1) “Liturgique et non-liturgique”, in “Le vrai visage de la liturgie”, Cours et Conférences des Semaines Liturgiques, Tome XIV, Mons. 1937, Abbaye du Mont-César, Louvain.

estabelecer para ela um esquema rígido no que diz respeito à piedade extra-litúrgica. Há práticas piedosas e métodos de espiritualidade que constituem um bem comum da Igreja. Recomendadas pelas encíclicas, atendem de um modo providencial às necessidades espirituais de nossa época, no que elas têm de especificamente moderno. Na cultura germânico-ocidental, que sucedeu à antiguidade clássica, acentuaram-se de modo particular as nossas tendências psicologistas, reflexivistas, dinamistas e imanentistas. E são justamente essas as tendências que a piedade moderna procura aproveitar e elevar para Deus a fim de que tudo em nós venha a encontrar-se na linha única da comunicação da vida divina. As práticas já incorporadas ao patrimônio da catolicidade, dizia eu, são um bem para todo e qualquer fiel. Mas a Igreja nunca pretendeu impor um esquema rígido a todos os fiéis, antes permitiu que as ordens e congregações e as grandes famílias espirituais a elas filiadas desenvolvessem o seu estilo peculiar de piedade. Beneditinos, dominicanos, franciscanos, carmelitas, jesuitas, têm, cada grupo, uma feição própria de vida espiritual. Todos estão objetivamente integrados na liturgia, que é a ação sagrada da Igreja como Igreja. Todos participam dos bens comuns que são certas práticas extra-litúrgicas veneráveis, louvadas e recomendadas pelos papas. Mas, repita-se, nunca se pensou em padronizar o estilo espiritual dos diversos grupos.

Guardini passa a enumerar as características da oração litúrgica. A primeira é que a liturgia “tem por suporte o pensamento”, e isto, diria eu, porque ela é algo

de *ontológico*. E' "a verdade rezada", diz o autor. E' a verdade nuclear das coisas divinas e humanas numa expressão sacramental e ritual. Algo que transcende a filosofia, não para contradizê-la mas para a confirmar e completar. Pressupõe uma linha de adequação ontológica entre o sujeito e o objeto. Linha de pensamento mais do que de sentimento. O sentimento não deve transbordar mas ser "guiado, amparado, clarificado pelo pensamento".

Outro carater distintivo da oração litúrgica é o senso de equilíbrio. "Há momentos em determinadas ocasiões em que é lícito ao sentimento expandir-se com toda a força. Mas uma oração destinada a todos e para todos os dias, deve respeitar a justa medida".

O autor estuda também a forma da oração oficial da Igreja, comparando um dos tipos de oração mais caros ao homem moderno, aquele que se serve da repetição contínua de uma dada fórmula — ao modo próprio da liturgia, essencialmente "dramatúrgica", exigindo a ação e a participação de todos por meio de respostas, cantos e gestos rituais. "(...) a forma fundamental da oração da comunidade é a ativa-progressiva, diz ele (...) E a questão hoje tão acesa, de se saber como interessar novamente os homens pela vida da Igreja, tem com esta lei estreita relação. Pois o que o homem deseja é justamente o movimento vivo e a participação ativa". E' curioso aproximar essa compreensão tão profunda da liturgia como uma ação viva da qual todos participam, do espírito da poesia homérica na interpretação de um ilustre especialista, Victor Bérard, que na introdução à sua edi-

ção da "Odisséia" põe em confronto o carater "literário" da Eneida" e dos poemas de que ela foi modelo — "A Divina Comédia", as "Lusiadas", por exemplo — escritos para serem lidos, e a epopéia homérica, essencialmente dramaturgica. (1).

A última das características apresentadas é que a liturgia é uma *expressão cultural*. Para Guardini a cultura é "a síntese de todos os valores criados pelo esforço do homem e tendentes a formar e a ordenar a vida: ciência, arte, instituições sociais, etc." Encontramos na liturgia a natureza humana integral, com todos os seus sentimentos, tendências, aspirações e polaridades. Mas tudo isso enquadrado pela perfeição cultural alcançada no decorrer dos séculos: "Plenitude de expressão verbal; variedade de idéias e conceitos; abundância como que arquitetônica de elementos de beleza, começando pela brevidade dos versículos e pela delicadeza finamente trabalhada das orações, até a artística estrutura das Horas do breviário ou da Santa Missa — e tudo isso culminando finalmente no conjunto do ano eclesiástico".

(1) "Avant d'être un auteur classique et un livre de lecture, que se transmettent pour l'admirer les soixante générations de l'humanité romaine, byzantine et moderne (50 av. J.-C. — 1920 apr. J. C.); avant d'être un manuel de science et d'éducation, édité, et commenté par les douze ou quinze générations de l'antiquité athénienne et alexandrine (500 - av. J.-C.); Homère fut pour les dix ou douze générations ioniennes et éoliennes (800 - 500 av. J.-C.), un auteur de scène, récité et joué par les aèdes d'abord, par les rhapsodes ensuite. (...) (il y a) une différence essentielle entre l'"Énéide", "page d'écriture", s'adressant à l'esprit, destiné aux regards du lecteur, et les poèmes homériques, "œuvre de théâtre", s'adressant aux oreilles d'une assistance. Aristote et les Anciens n'ont cessé d'attirer notre attention sur le caractère dramatique de notre texte, Homère n'était pour eux que le prédécesseur d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide. Tous les personnages de la tragédie sont dans l'épos, etc." "Introduction à l'Odyssée", 1933, Tome I; pp. 75 e 98. Veja-se ainda "L'Odyssée", 1933, Tome I, Préface, pp. IX e XIV.

A vida individual não é um fim em si, mas deve continuar-se e completar-se na vida comunitária, da qual nasce a cultura. No segundo capítulo o autor estuda justamente a *comunidade litúrgica*. De um modo geral “a liturgia não diz “Eu”, mas “Nós”, começa ele. E isto porque na Igreja os fiéis estão unidos na comunhão das coisas santas, formando um corpo vivo e orgânico, “espiritualizado” pelo Pneuma eterno. Para Guardini a Igreja é a comunidade exemplar e a liturgia a cultura por excelência. Essa entrega objetiva e vital do indivíduo à comunidade é algo de muito difícil ao particularismo do homem moderno, e talvez esteja aí o maior obstáculo à compreensão da liturgia em nosso tempo.

Passemos ao *estilo litúrgico*. Por estilo, explica o autor, “entendemos o modo específico que marca toda forma particular, quer se trate duma obra de arte, da personalidade, ou da vida de comunidade; é a tradução exterior do fato de que uma determinada manifestação de vida encontrou sua expressão adequada e perfeita”. E essa manifestação se processa não segundo os elementos particulares e acidentais, mas conforme os elementos universais da vida que se exprime. Assim o estilo representa uma forma de simplificação.

A liturgia possui *estilo* nesse sentido, e para a sua formação concorreram diversos fatores: o tempo, o pensamento teológico de que ela é suporte, o classicismo da cultura antiga, cujos elementos essenciais foram assimilados pelo cristianismo. O estilo é outra dificuldade à compreensão do espírito da liturgia por parte do homem moderno. Guardini compara mais uma vez a liturgia à

oração individual e à piedade popular e mais uma vez se evidencia a diferença de estrutura entre ambas as manifestações: ao passo que a piedade extra-litúrgica traduz ou as aspirações pessoais, ou as tendências típicas de um determinado grupo cultural, a liturgia se exerce no plano do universal, acentuando em geral os elementos permanentes da religião e da vida do espírito.

O capítulo seguinte é dedicado ao *simbolismo litúrgico*. “Qual para nós a significação do corporal, encarado ao mesmo tempo como meio receptivo e como meio expressivo, como órgão de impressão e de expressão?” Há dois modos de vêr o problema. Um deles distingue corpo e espírito com nitidez excessiva. O espírito é o elemento nobre do composto humano. O corpo é apenas a extensão, a matéria inerte. Trata-se como se vê de uma atitude cartesiana, na qual o corpo assume uma posição accidental e secundária em face do espírito. A tendência oposta estabelece ao contrário, não apenas a união dos dois princípios, mas a sua confusão dir-se-ia.

Ambos os modos não se conciliam com o espírito da liturgia, como também com aquilo que a filosofia nos ensina sobre as relações entre o corpo e a sua forma substancial, a alma. No primeiro espiritualizam-se em excesso as relações do fiel com Deus, pois o corpo não é senão uma limitação do espiritual e uma prisão para a alma. No segundo modo, não se chega a “alcançar um conjunto de formas de expressão nítidas e claras, por faltar-lhe a distância entre o espírito e o corpo”. O primeiro não chegava ao símbolo por ser incapaz de estabelecer relações vitais entre o espírito e o corpo. O segundo, por

não distinguir e delimitar suficientemente os dois domínios.

“Um símbolo, diz Guardini, surge todas as vezes em que o interior e o espiritual encontram sua expressão no exterior e no corporal”. (1) Entre os seus caracteres Guardini vê a universalidade. É ela que faz do símbolo um como que patrimônio da comunidade espiritual. É o que se dá com o símbolo litúrgico: gestos individualizados, ou unidos numa linha única, formando o culto divino, “no qual se traduz plasticamente um conteúdo espiritual da maior riqueza” — e por fim a extensão até os objetos materiais, da interioridade e da vitalidade humana que se exprimem pelo símbolo: “Intensificando a força de expressão do corpo e de seus gestos, elas se tornam como que um prolongamento do corpo além dos seus limites naturais. É o que se percebe quando a oferenda é feita não sobre a mão nua mas sobre a patena. A planura da patena acentua a expressão de horizontalidade da mão; é como que uma vasta superfície aberta, voltada para cima, para Deus, em forte contraste com o braço que se estende”.

(1) “Poderíamos definir o símbolo como um *sinal-imagem* (a um tempo “Bild” e “Bedeutung”): algo de sensível *significando* um objeto em razão de uma relação pressuposta de *analogia*”. (Jacques Maritain, “Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle”, 1939, p. 71) João de Santo Tomás ensina que o sinal é algo tornando outra coisa presente ao conhecimento. (Assim o gemido, sinal da dor, a fumaça, sinal do fogo). E que o sentido da *imagem* é proceder de outra coisa como de seu princípio, e à semelhança dela. (Assim o filho, imagem do pai, a efígie de Cesar, imagem de Cesar). Daí a diferença com o sinal, que não procede de outro por uma razão de semelhança, mas sim como um meio de atualização desse outro e enquanto sua expressão representativa, menos perfeita e dissemelhante. Uma imagem pode não ser um sinal, assim o filho não é o sinal do pai. E um sinal pode não ser uma imagem, assim a fumaça não é imagem do fogo, nem o gemido imagem da dor.

No quinto capítulo Guardini examina a *liturgia como jogo*, como ação despida de finalidade prática. Aqui finalidade é para ele “algo que ordena determinados atos e objetos uns em relação aos outros, que faz com que um objeto se incline para outro, como para a sua razão de ser”. E o autor nos mostra que “o princípio que dá às coisas e aos fatos o direito à vida e que legitima a sua natureza particular, não é, muitas vezes, a ordenação deles a um determinado fim prático. Terão as folhas e as flores uma finalidade utilitária? Por certo que elas constituem órgãos vitais da planta; mas não é de modo algum o seu fim prático que presidiu à escolha da forma que apresentam, da cor, do seu perfume específico. Para que, na natureza, esse desperdício de formas, cores e perfumes? Porque a diversidade das espécies? Tudo poderia ter sido feito com muito maior simplicidade. A natureza inteira poderia encher-se de seres cujo desenvolvimento fosse assegurado de maneira bem mais rápida e “prática”. O critério da utilidade, aplicado à natureza de modo indistinto, é muito contestável”. Pois o critério a aplicar aqui é o da existência e da realização de um sentido. Há coisas que não possuem *finalidade*, mas apresentam um *sentido*. Assim acontece à liturgia. Ela é como a dança de Davi diante da arca, um “*ludus*”, uma ação despida de finalidade mas cheia de sentido. Guardini compara o “*ludus*” da liturgia ao brinquedo da criança e à criação do artista. “Pelo brinquedo a criança não objetiva (...) senão por em ação suas forças novas, expandir sua vida sob a forma, despida de finalidade, de movimentos, gestos e palavras”. A criação artística é

também um exemplo de ação desinteressada, sem fim prático.

O autor baseia-se aqui num conceito particular da obra de arte, pela qual, diz ele, “o artista não quer não solucionar o seu conflito interior (...)”. Um conceito particular, digo eu, aplicável a um setor limitado, o das belas artes, e válido apenas para determinados temperamentos e determinadas épocas. Com efeito, qual o conflito interior que procura solucionar o marceneiro que faz uma mesa? Existe um conflito interior em Dostoievsky, em Beethoven, em quase todos os grandes artistas da era moderna. Mas não na sobriedade, na limpeza e na perfeição formal da arte de um Bach. Pois o sentido último da criação artística é o *fazer*. Assim como a ciência é um conhecer e a prudência uma retificação do agir, a arte é uma retificação do fazer — apesar de hoje a considerarmos sobretudo como uma expressão do sentimento. A arte visa apenas o bem da obra a fazer, sendo como a liturgia algo de gratuito e sem finalidade prática.

Essa gratuidade não nos fará porém esquecer a *gravidade da liturgia*. O autor põe-nos de sobreaviso contra o esteticismo dos que só vêm na liturgia um espetáculo para os olhos e um deleite para os ouvidos. A metafísica ensina que a beleza é uma forma de bondade — tomando bondade no seu sentido filosófico, como um dos atributos transcendentais do ser. Por aí atingimos o núcleo ontológico da questão. Ver a liturgia como o fariam os esteticistas, seria separar a beleza da noção de ser sobre a qual ela repousa de modo necessário. Seria abandonar

a sólida *ontologicidade* do conteúdo da liturgia para imergir na fluidez perigosa dos saboreadores da beleza.

O último capítulo versa sobre o *primado do Logos sobre o Ethos*, ou seja, o primado da Verdade sobre o elemento moral. Guardini mostra como na idade moderna a primazia se deslocou do Conhecimento para a Vontade, do Logos para o Ethos, do ser para o agir. A índole essencialmente imanentista e dinamista da cultura germânico-ocidental passou a ver nas coisas mais o lado moral do que o seu conteúdo intrínseco de verdade. Passou a confiar mais na atividade do que na contemplação.

Na liturgia da Igreja o primado pertence entretanto ao Logos. Não se trata porém de uma primazia na ordem do valor e da dignidade. Ser e agir são perfeições igualmente nobres e dignas. Mas é necessário reconhecer que o ser precede logicamente o agir, especificando-o. Nada mais oposto ao espírito da liturgia que a mentalidade moderna, que procura sempre o "agibile", o lado moral das coisas.

* * *

Guardini põe em evidência essa e outras dificuldades que o homem contemporâneo encontra na liturgia. A idade moderna evoluiu durante séculos num espírito oposto, até atingir esse desconhecimento, esse desinteresse absoluto pela vida sacral da Igreja. É o que sucede entre nós. Nascemos em plena "era barroca". A descoberta e colonização do Brasil foi uma ruptura geográfica e cultural que contribuiu fortemente para desviar a religiosidade do

nosso povo do genuíno espírito da Igreja. (1) Aqui, vai-se à missa muitas vezes para cumprir uma obrigação, ou por costume ou rotina, sem o menor entusiasmo. Muitas pessoas, muitos intelectuais de valor simpatizam com o catolicismo mas só vêm nele o lado exterior, a sua ação civilizadora e cultural, a doutrina social das encíclicas, a fisionomia psicológica marcante de alguns santos. E os espíritos finos nunca vão além dessa vaga simpatia, quando não da pura indiferença, se a graça não lhes faz ver a face imaculada da Esposa, oculta por um devocionismo alheiado da liturgia e da genuína-tradição católica, ou por uma arte sacra impregnada de mau gosto.

Quando cai o véu de mediocridade, então toda a vida humana, todo o universo aparece como uma grandiosa "liturgia", na qual a graça da Santíssima Trindade transborda sobre as criaturas, transfigurando tudo na realização do Mistério desejado por Deus desde todo o sempre: que pelo Filho nós nos tornássemos seus filhos e pelo Espírito pudéssemos chamá-lo de Pai. E o Cosmos resplandesce na Igreja, que é a cidade santa descida dos céus para a re-criação do universo e para que nela todas as fases de nossa existência, todos os trabalhos, dores e alegrias de cada dia, tudo seja assumido pela graça divina e suba para o Pai num grande culto da criação inteira.

F. A. RIBEIRO

(1) Veja-se Alceu Amoroso Lima — "Meditação sobre o mundo Moderno" — 1942 — pp. 319-320.

A ORAÇÃO LITÚRGICA

Diz um velho axioma teológico que a Natureza e a Graça nada fazem sem razão de ser. Natureza e Graça têm suas leis próprias. A saúde, o crescimento, o desenvolvimento de nossa vida espiritual, tanto natural como sobrenatural, estão submetidos a condições bem definidas. Póde-se transgredir essas leis em certos casos especiais, quando uma forte emoção, uma aflição da alma, uma circunstância especial qualquer legitimam ou desculpam essa transgressão. Nem sempre porém isso se dá sem perigo. Assim como a vida do corpo se atrofia ou é afetada quando violamos as condições fundamentais de seu desenvolvimento, o mesmo acontece com a vida do espírito e da religião, que periclita e perde a sua frescura, força e unidade.

O que acima se disse aplica-se particularmente à vida espiritual regular de uma comunidade. Na vida do indivíduo o excepcional tem um campo de ação muito mais vasto. Mas quando se trata de um grande número de pessoas reunidas, desde que se leva em conta o conjunto de instituições, práticas e orações que regula de modo permanente a piedade coletiva, a observância das leis fundamentais de uma sã vida do espírito, natural e sobrenatural, torna-se um problema existencial. Pois agora não se trata de modalidades da atitude espiritual da criatura

em face de Deus, mas de entidades estáveis exercendo de modo permanente a sua influência sobre a alma. Essas entidades não têm por fim exprimir estados d'alma particulares, mas correspondem mais à existência normal de cada dia. Expressam não a vida interior de determinada pessoa, com o seu temperamento peculiar, mas a vida interior de uma comunidade formada dos mais diversos elementos espirituais. Assim é fácil perceber que qualquer falha inicial se desenvolverá irresistivelmente na alma. A princípio essa falha poderá conservar-se encoberta pelas emoções, pelas necessidades morais, pelas circunstâncias especiais e particulares que tenham originado a atitude espiritual em questão. Mas desde que tais circunstâncias de tempo e lugar desaparecem, desde que o estado d'alma regular se restabelece, também aparecerá, crescerá e se desenvolverá em profundidade e amplitude a falha inicial.

Essas condições básicas mostram-se com a maior clareza sempre que a vida religiosa de uma grande comunidade se desenvolveu de modo contínuo através um largo espaço de tempo. As leis essenciais tiveram ocasião de manifestar nela todos os seus efeitos. Na existência em comum de pessoas de temperamentos, de origem social e às vezes de raça diversa, e através períodos históricos diferentes, tudo quanto havia de particular e acidental desapareceu, ficando em relevo apenas o essencial e o universal. A atitude espiritual, cristalizada pelo tempo, tornou-se assim objetiva.

A manifestação definitiva desse cânon objetivo de vida espiritual é a Liturgia da Igreja católica. Ela pode desenvolver-se *katà tou hólou*, isto é, universalmente, de

acôrdo com as condições de tempo, de lugar, e de todas, as formas de cultura humana. Assim é ela a melhor mestra da "Via ordinária", da ordem essencial da piedade coletiva. (1)

Precisemos o significado de liturgia. O que é mister focalizar antes de mais nada, é a relação entre ela e a vida espiritual não-litúrgica.

O fim primordial e peculiar da liturgia não é o culto prestado a Deus pelo indivíduo. Ela não procura nem a edificação, nem o despertar espiritual, nem a formação interior, do indivíduo como indivíduo. Não é ele que é o sujeito da oração e da ação litúrgicas. Não é também a simples soma de uma grande número de fiéis que ela nos apresenta numa igreja como expressão material da unidade da paróquia no tempo, no espaço e no sentimento. O sujeito da liturgia é a união da comunidade cristã como tal, algo mais que a simples soma dos indivíduos, é a Igreja. A liturgia é o culto público e oficial da Igreja, exercido e regulado por ministros escolhidos para esse fim, os sacerdotes. Nela Deus é cultuado através a unidade coletiva espiritual como tal e esta por sua vez se estrutura nesse culto. E' importante compreender esta essência ob-

(1) Não é por acaso que o "Papa religioso" por excelência aconselhou, prescreveu com tanta insistência a renovação da liturgia. Póde-se dizer que a piedade do conjunto da cristandade não será revivificada interiormente enquanto não se houver dado à liturgia o lugar que lhe convem. O próprio movimento eucarístico não alcançará plenamente o seu objetivo se não se desenvolver em estreita ligação com a liturgia. O mesmo papa que promulgou os decretos que todos conhecem relativos à comunhão, disse também: "Não se trata de rezar durante a missa, mas de fazer da missa a sua oração!" Só quando a comunhão for compreendida e concebida liturgicamente, é que ela poderá dar todos os efeitos que Pio X esperava dela para a renovação do mundo. Analogamente a força da Eucaristia só se desenvolve em toda a sua plenitude no plano moral quando em ligação com a vida coletiva, a família, a caridade cristã e o trabalho profissional.

piritualidade popular. A despeito entretanto dos objetivos particulares da liturgia e da piedade popular, a primazia deve ser concedida ao culto litúrgico. A liturgia é e deve ser a "lex orandi". A oração não-litúrgica deverá sempre regrar-se por ela, renovar-se nela, se desejar permanecer vital. De certo não se pode dizer que a liturgia está para a oração popular como o dogma para a fé individual, mas tudo se passa como se assim fosse. Em face da liturgia as demais formas de vida espiritual reconhecerão mais facilmente os seus desvios, podendo com mais segurança regressar à *Via ordinaria*. As necessidades espirituais dos lugares e das épocas, flutuantes e variáveis, hão de sempre traduzir-se espontaneamente na devoção popular; entretanto é a liturgia que, sempre e em toda a parte, refletirá cristalinamente as leis fundamentais, genuínas e inmutáveis da sã piedade.

Neste ensaio, procurar-se-á justamente estabelecer algumas dessas leis. Um ensaio apenas, pois os seus resultados não pretendem ser, de qualquer modo, definitivos ou completos.

A liturgia mostra-nos antes de mais nada que a vida de oração da coletividade tem por suporte o pensamento. Suas orações são dominadas e vivificadas pelo dogma. Quem ainda não conhece a oração litúrgica, toma-a muitas vezes por engenhosas fórmulas doutrinárias da teologia, até perceber a abundância de emoção interior dessas fórmulas cristalinas. E' o que se dá com as orações das missas de domingo. Onde o fluxo da oração litúrgica se expande com maior riqueza, ele é sempre dirigido e dominado por uma formulação clara e límpida.

A missa e o breviário compõem-se de trechos das Escrituras e das obras dos Padres da Igreja e nos obrigam a um constante trabalho de pensamento. Tais leituras são muitas vezes intercaladas de elementos de oração de espécie particular (responsórios), durante os quais o que foi lido e ouvido tem ocasião de ressoar na alma e de descer ao coração. (1) A *lex orandi*, a liturgia, é ao mesmo tempo *lex credendi*, lei da fé, por intermédio das velhas sentenças. Está totalmente penetrada do tesouro de verdade da revelação.

Isto não quer dizer que coração e sentimento não tenham importância na vida de oração. A oração é por certo “uma elevação do sentimento a Deus”. Mas o sentimento deve ser guiado, amparado, clarificado pelo pensamento. Há casos particulares em que é possível a fixação e a permanência num movimento elementar do coração, nascido espontaneamente ou posto em evidência por um impulso feliz. Todavia um tipo de oração que se repete muitas vezes deve levar em conta a diferença dos estados d’alma, pois um dia nunca é igual a outro. Se o conteúdo desse tipo de oração é de ordem sentimental, então ele levará a marca dum estado de espírito particular, pois de todos os nossos elementos psíquicos é o sentimento o que mais tende a individualizar-se. Uma oração como essa deve portanto estar até certo ponto de acordo com o estado d’alma de onde ela nasceu primitivamente, e o estado d’alma atual daquele que ora. Senão ela, ou não é utilizável, ou acaba por falsear o sentimento. O

(1) Veja-se Romano Guardini — “Heilige Zeit” — Mainz, 1930.

que se evidencia quando nos lembramos que ela deve servir aos temperamentos mais diversos.

Para que uma oração coletiva possa ser útil, é necessário que ela se estruture num pensamento dogmático límpido e rico. Somente desse modo poderá servir a uma comunidade composta de temperamentos variados e na qual vibram as correntes emotivas mais diversas.

Da mesma forma só o pensamento assegura a saúde da vida espiritual. Só é boa a oração que vem da verdade. O que não significa apenas que ela não deve conter erros, mas sim que deve brotar da verdade total. A verdade torna forte a oração, penetrando-a com essa energia rude, forte e vivificante sem a qual esta amolece. O que se disse acima aplica-se à oração individual, e com maior razão à oração do povo, que se inclina com tanta facilidade para o sentimentalismo. O pensamento dogmático liberta-nos da servidão temperamental, do vazio e da moleza do sentimento, dando clareza à oração e tornando-a eficaz em nós.

Mas para preencher a sua função na coletividade é necessário que ele incorpore à oração a verdade integral.

Há na revelação certas verdades particulares que guardam estreita afinidade com determinados estados de espírito e determinados estados interiores. Pode-se notar que o homem de um dado temperamento tem marcada predileção por determinadas verdades da fé; é o que se dá por exemplo na conversão, em que certas verdades são o princípio animador da decisão ou, nos casos em que a dúvida surge, elas se constituem em apoio de todo o edifício da fé. Do mesmo modo pode-se observar que

a dúvida nunca age sem método, mas escolhe entre as verdades da fé aquelas que mais distantes se encontram do temperamento em questão.

Daí decorre que uma oração cuja base fosse apenas determinada verdade particular, acabaria por só satisfazer os temperamentos afins com ela, e mesmo neste caso, o desejo da verdade total sempre viria a se manifestar. Assim seria por exemplo uma oração que se fixasse exclusivamente na contemplação da misericórdia infinita de Deus e que acabaria por não satisfazer a uma vida interior terna e delicada. Essa verdade postula o seu complemento: a majestade e a justiça de Deus. E' porisso que o tipo de oração destinado à comunidade dos fiéis deve conter a plenitude absoluta das verdades da fé.

A liturgia é mestra nesse particular. Pois ela integra na oração toda a amplidão do dogma. A liturgia não é senão a verdade rezada. E são as seguintes as verdades fundamentais (1) que a integram: Deus em sua imensa realidade, plenitude e grandeza. Deus uno e Deus trino; a criação, a sua providência e onipresença; o pecado, a justiça e a redenção; o Redentor e o seu reino; os novísimos. Tal é a única verdade cuja riqueza é inesgotável; a única verdade capaz de ser tudo para todos, de ser nova cada dia.

Uma oração coletiva não será portanto fecunda de um modo durável se não satisfizer à condição de não se

(1) A clarividência de Pio X patenteia-se no fato de que as partes da liturgia cujo acesso ele abriu aos fiéis são justamente aquelas onde se afirmam os temas básicos da fé: o officio dos domingos e dos dias de semana, e sobretudo as missas ferias da quaresma. Seria de lamentar que o seu trabalho se perdesse com o correr do tempo.

isolar em apenas um setor da verdade revelada mas, ao contrário, de se incorporar tanto quanto possível à plenitude do ensinamento divino. Isto é importante sobretudo no que diz respeito ao povo, naturalmente inclinado a cultivar, com exclusão de todas as outras, uma verdade particular que se torna como que um hábito, uma vez experimentada e amada. (1) Por outro lado é evidente que a oração não deve ser sobrecarregada a ponto de querer apresentar todos os temas possíveis.

Sem o sopro das grandes correntes a vida espiritual enfraquece, torna-se estreita e mesquinha. “A verdade vos libertará” — não apenas da servidão do erro, mas para a infinita amplidão do Reino de Deus.

* * *

O pensamento não se deve acentuar até acabar numa dominação fria. Antes, o calor do sentimento deve impregnar todas as formas de oração.

A liturgia tem aqui muito que dizer. Ela está cheia de idéias vivas. Idéias que nascem de um coração comovido e que por sua vez vão comover o coração disposto a ouvi-las. O culto divino está cheio de sentimento profundo, de vida emocional às vezes intensa e apaixonada. Quanta força e vibração nos salmos, por exemplo! Como fala a emoção no salmo 41, o arrependimento no “Miserere”, o júbilo nos salmos laudatórios, a justiça revoltada

(1) Não seria necessário dizer que certas épocas (o tempo de guerra, por exemplo) e certas circunstâncias (como as necessidades particulares de uma população agrícola ou marítima) põem em relevo determinadas verdades particulares. Aqui não desejamos evidenciar senão uma regra geral, flexível e susceptível de acomodações.

nos salmos imprecatórios! Que tensão do movimento d'alma entre o luto da Sexta-Feira Santa e a alegria da madrugada da Páscoa!

Mas esta vida emocional da liturgia ensina-nos algo. Mesmo nos momentos de mais intensa exaltação, quando todos os limites parecem ter sido superados, como no prodigioso júbilo do "Exsultet" do Sábado Santo, a liturgia sempre sabe guardar a justa medida. O coração se exprime fortemente, mas ao mesmo tempo a idéia se exprime com igual força: mesmo nas orações mais ricas existe sempre um certo equilíbrio. E' assim que a profundidade de emoção dos salmos nunca transborda de seus limites. A liturgia não gosta desse borbulhar de sentimento. Este arde nela, mas como se fosse uma vulcão cujo claro cimo emergisse no ar fresco. A liturgia é sentimento dominado. E' o que se pode observar na santa missa por exemplo, tanto nas partes fixas como nas móveis. Existe nelas uma verdadeira obra-prima do mais nobre conteúdo espiritual.

Tal discreção da oração litúrgica é tão forte às vezes, que chega a deixar a impressão de frieza duma pura construção intelectual. Mas para quem viveu verdadeiramente na atmosfera da liturgia, quanta vida flue nessas formas dominadas!

E como é necessário essa disciplina da alma! Há momentos em determinadas ocasiões em que é lícito ao sentimento expandir-se com toda a força. Mas uma oração, destinada a todos e para todos os dias, deve respeitar a justa medida. Todo sentimento muito tenso, muito eruptivo, acarretaria um duplo perigo ao expandir-

se. Ou aquele que reza pensa intensamente nas palavras que seus lábios pronunciam, e então pode acontecer que ele se constranja até fazer brotar em si um sentimento que, em geral, ou no momento, não possui, e isto torna a sua atitude espiritual artificiosa e falsa — ou então é a natureza que se impõe; os lábios repetem as palavras dando-lhes um sentido mais frio do que o que têm, despojando a oração do seu valor primitivo.

Por certo que a oração escrita deve elevar o coração às altas regiões. Mas não deve haver um afastamento muito grande entre o sentimento que o anima interiormente e a média espiritual do coração. Para que uma oração com o correr do tempo permaneça sempre fértil e eficaz para uma comunidade, é necessário que ela encontre uma ressonância forte e profunda mas também tranquila. Poder-se-ia a propósito repetir aqui os versos magníficos do hino, tão difíceis de traduzir na sua transparência cristalina:

Laeti bibamus sobriam
Ebrietatem spiritus... (1)

Não se trata de medir a emoção; mas onde é suficiente a expressão simples não se deve introduzir a expressão violenta, e aquela é sempre melhor do que esta.

A liturgia nos ensina ainda de que espécie devem ser as emoções capazes de dar à oração fecundidade e universalidade no decorrer do tempo. Não é necessário ir buscar nos domínios afastados da fé os sentimentos

(1) Breviário da Ordem Beneditina, *Laudes* (isto é, oração da aurórea) de terça-feira. Literalmente: "Alegremente saboreemos a sóbria embriaguês do espírito".

fundamentais da vida humana e espiritual, que os salmos, por exemplo, exprimem com tanta clareza: adoração, desejo de Deus, reconhecimento, impetração, temor, remorso, amor, sacrifício, resignação, fé, confiança, etc. Nada de sentimentos sutís e inconsistentes, mas claros, simples e naturais.

Além disso a liturgia possui uma moderação maravilhosa. Há certas manifestações da alma que ela exprime apenas ou que envolve numa profusão de imagens tão rica que a alma como que se sente abrigada nela. A oração da Igreja não costuma exhibir os segredos do coração. Ela se detem no pensamento e nas imagens; desperta os mais profundos e delicados movimentos d'alma, mas sabe também conservá-los ocultos. Não se pode, sobretudo com frequência, exprimir publicamente certos sentimentos de abandono; certas palavras, dessas em que o coração se revela totalmente — sem perigo para o pudor espiritual da alma. A liturgia permitiu ao homem exprimir nela a sua vida interior, com toda a profundidade e plenitude, e não obstante saber o seu segredo intacto: *Secretum meum mihi*. Pode expandir-se sem temor de ver exibido publicamente o que deve permanecer escondido. (1)

(1) Aqui a liturgia realiza no plano espiritual o que o conjunto de formas de sociabilidade, constituído por uma longa tradição de finura de maneiras, realizou no plano da vida exterior. Essas formas permitem ao homem a sociedade com os seus semelhantes ao mesmo tempo em que o preserva de qualquer intromissão indébita no seu mundo íntimo; permite cordialidade sem perda de dignidade; lança uma ponte ao próximo sem se deixar cair na multidão. Da mesma forma a liturgia conserva a liberdade dos movimentos espirituais da alma realizando essa maravilhosa união do natural e do cultural mais refinado. Como *Urbanitas* ela constitue o mais perfeito contraste com a barbárie; porque a barbárie surge justamente quando se perde a naturalidade e a cultura.

* * *

O mesmo se poderia dizer do sentido moral da oração.

A ação litúrgica, a oração litúrgica, baseiam-se em elementos de ordem moral: o desejo de justiça, o remorso, o espírito de sacrifício etc., e por sua vez também acabam em atos morais. Não obstante pode-se observar aqui a sua finura e discreção. A liturgia não costuma exigir dessas resoluções morais decisivas significando atitudes radicais. Só as exige quando essenciais, por exemplo na abjuração do Batismo, nos votos solenes da Ordem. Mas na oração quotidiana e em sua quotidiana irradiação na vida moral, ela se impõe a maior discreção. Um voto por exemplo, uma extirpação radical do pecado, uma doação total e definitiva de si próprio, uma consagração de toda a existência, que se renova, não são os atos habituais da liturgia. Ela apresenta tais idéias, mas sob a forma de um pedido, de um desejo de alcançá-las, por parte do fiel. Ao contrário a liturgia evita as orações em que esses atos se incluem sob a forma de consagrações positivas.

E como isso é justo! Nos momentos de entusiasmo, nos instantes de decisão, tais fórmulas são legítimas. Mas desde que se trata da vida espiritual quotidiana de uma comunidade, essas fórmulas, repetidas com frequência, colocam o fiel em face de uma difícil alternativa. Ou ele fará a sua oração com seriedade e procurará excitar em si os sentimentos morais em questão, e então logo experimentar-se-á como é difícil a plena realização dessa sinceridade interior. O fiel corre o perigo de sua vida espiritual tornar-se insincera; de seus atos não correspon-

derem aos seus propósitos, demasiado difíceis; de querer tornar quotidianos estados d'alma que por sua própria natureza são excepcionais. Ou então o fiel tomará como expressão de um movimento interior passageiro as palavras que pronuncia e nesse caso o significado do ato moral formulado se debilitará. Uma tal fórmula poderá por certo ser empregada frequentemente com sinceridade, mas ela se encontrará desvalorizada em sua significação.

Aquí se aplica a palavra do Senhor: "Que vossa palavra seja: Sim, sim, não não". (1)

A liturgia resolveu o problema de elevar a criatura aos mais altos cimos da vida moral e, ao mesmo tempo, permanecer sincera na correspondência às necessidades espirituais de cada dia.

* * *

Outra questão é a que diz respeito à forma da oração coletiva. Poderíamos exprimi-lo assim: qual a espécie de oração capaz de criar um movimento d'alma num grande número de homens e de conservá-lo nele?

O modelo de qualquer prática devocional encontra-se na oração de côro da Igreja. E' lá que uma comunidade se reúne regularmente, dia após dia. Aquí e não alhures é que deveremos procurar as leis da oração da comunidade. (2)

Antes de tudo a participação da comunidade deverá

(1) Matth. 5,37.

(2) Não nos esqueçamos allás que a oração de coro da Igreja presuppõe certas condições e circunstâncias, que não encontramos na vida dos fiéis: maiores lazeres, permitindo ao espírito entregar-se profundamente, uma formação espiritual particular que constitue uma iniciação à riqueza do pensamento etc.

ser vital. Se ela por exemplo se limitasse a ouvir apenas a oração recitada, então o movimento da alma logo ficaria paralizado. Todos os assistentes devem tomar parte. É na verdade não é bastante que a resposta ao que o oficiante diz seja sempre uniforme. Existe também um modo de responder assim na liturgia, nas ladainhas por exemplo. Essa maneira tem por certo a sua razão de ser, e seria desconhecer as necessidades da alma humana querer abolí-la. Nela a comunidade responde às invocações do oficiante por um ato religioso uniforme, por exemplo, a súplica. Desse modo surgirá de cada vez um conteúdo novo e como que uma nova intimidade. Estabelece-se desse modo um aumento de vigor progressivo; uma tal oração será mais apta que qualquer outra para exprimir uma súplica forte e impetuosa do coração, o dom total da alma a Deus.

Entretanto a liturgia não emprega com frequência esse tipo de oração; ele é mesmo raro, quando se considera todo o conjunto do ofício divino. O que é justo, pois aquela forma de oração tem igualmente o perigo de entorpecer o movimento da alma. (1) Pelo contrário, a forma fundamental da oração coletiva seria para a liturgia

(1) Tudo quanto dissemos acima a propósito das ladainhas deve ter evidenciado com clareza suficiente a significação sem par na vida espiritual das formas de oração como o rosário. E' nelas que surge de modo especialmente agudo a diferença entre a piedade litúrgica e a piedade popular. A liturgia tem o seguinte princípio fundamental: *Ne bis idem*: (Nada deve tornar-se repetição). Ela visa uma progressão constante do pensamento, da sensibilidade e do querer. A oração popular possui e prefere, ao contrário, uma forte tendência contemplativa, sem mudanças rápidas de idéias, fixando-se em imagens, pensamentos e emoções singelas. Para ela as formas de piedade não são muitas vezes senão o meio de estar perto de Deus. Por isso é que ela gosta da repetição. As súplicas sempre renovadas do Padre Nosso, da Ave Maria, etc., tornam-se para ela como que vasos em que transborda a vida do coração.

a dramática. Ela divide os participantes do ofício em dois coros dialogantes. Isso como que transporta a massa em um fluxo e a conserva nele, pois cada qual é obrigado a acompanhá-lo com uma certa atenção; cada qual sabe que é dele próprio que depende o movimento da ação coletiva.

Com isto mostra a liturgia uma lei fundamental do movimento psíquico, cuja transgressão não é sem consequências. (1) Por justas que sejam as fórmulas baseadas na simples resposta, a forma fundamental da oração da comunidade, é a ativa-progressiva, ensina-nos a *Lex orandi*. E a questão hoje tão acesa, de se saber como interessar novamente os homens pela vida da Igreja, tem com esta lei estreita relação. Pois o que o homem deseja e justamente o movimento vivo e a participação ativa.

Entretanto à massa que é sede desse fluente movimento psíquico é ainda necessária uma forma exterior. E' preciso que haja um "maestro" para marcar o início, as pausas e a conclusão, para ordenar o desenvolvimento da ação. E'-lhe também necessária uma forma interior; assim o "maestro" deve esboçar as idéias condutoras, executar os trechos difíceis, resumir o sentimento coletivo em determinados pontos culminantes da oração, intercalar pausas entre as partes didáticas e as partes propriamente con-

(1) Nos primeiros tempos da Igreja, usavam-se sobretudo os responsórios no canto dos salmos. O cantor dizia os versículos uns após os outros, e o povo respondia a cada um de modo uniforme e invariável, ou muito pouco diferente. Ao mesmo tempo entretanto usava-se também outro modo, no qual o povo se dividia em dois coros que alternavam os versículos. O fato da primeira maneira haver sido completamente suplantada pela segunda bem denota a segurança de tacto da liturgia. Cf. L. Eisenhofer. "Handbuch der katholischen Liturgik", I (Freiburg, 1932), 220 sg.

templativas etc. Tal é a função do chefe do coro que recebeu na liturgia uma formação cuidadosa e progressiva.

Tudo isso terá por certo demonstrado a riqueza e a força da vida emocional que existe na liturgia. Da mesma forma nela encontraremos as duas forças fundamentais da existência humana: a natureza e a cultura.

A voz da natureza soa forte na liturgia. Leiam-se os salmos: neles aparece o homem todo, tal qual é. Ali a alma se mostra, ora cheia de coragem, ora abatida, ora alegre, ora triste, ora cheia de nobres intenções, ora turbada pelo pecado e pelas lutas interiores, zelosa para o bem e de novo fraca e desalentada. Ou as leituras tiradas do Antigo Testamento. Como a natureza do homem se mostra nele à luz do dia! Nada aí é embelezado ou velado. O mesmo se dá nas palavras da consagração ritual nas orações da administração dos sacramentos. Que naturalidade restauradora domina nelas! As coisas são tratadas pelo seu nome. O homem é cheio de defeitos e fraquezas, e é assim que a liturgia o vê e acolhe. A natureza dele é um tecido de nobreza e miséria, de elevação e baixeza, e é assim que o encontramos nas orações da Igreja; ela não nos dá do homem uma imagem ideal, cuidadosamente expurgada de todas as taras e asperezas, mas toma-o tal como ele é.

Não menos rico é o patrimônio de cultura da liturgia. Percebe-se o trabalho secular que nela depositou o melhor de seu bem. Plenitude da expressão verbal; variedade de idéias e conceitos; abundância como que arquitetônica de elementos de beleza, desde a brevidade dos versículos e a delicadeza finamente trabalhada das

orações, até a artística estrutura das Horas do breviário ou da Santa Missa — e tudo isso culminando finalmente no conjunto do ano eclesiástico. Nesse complexo colaboram elementos de ordem ativa, narrativa e lírica. O estilo das diversas partes muda cada vez: a limpidez do Próprio do Tempo, a misteriosa riqueza do Ofício de Nossa Senhora, a graça dos ofícios das Virgens Mártires da Igreja primitiva. Aquí vem juntar-se todo o domínio do gesto e da ação litúrgicos, dos objetos do culto, dos vasos e das vestes sagradas, da arquitetura, da escultura e da pintura, da arte do canto e do órgão.

De tudo o que precede, depreende-se uma lição capital para a vida espiritual. E' que a religião necessita da cultura. Por cultura entendemos aquí a síntese de todos os valores criados pelo esforço do homem e tendentes a formar e a ordenar a vida: ciência, arte, instituições sociais, etc. No nosso caso, a função da cultura é apossar-se do tesouro de verdades, instituições e atividades espirituais que Deus deu ao homem na Revelação, abri-las a todos por meio de um trabalho contínuo, extrair-lhes o conteúdo, pô-las em contacto com a variedade da vida. A cultura é incapaz de criar uma religião, mas fornece a esta o meio de desenvolver plenamente a sua abençoada eficácia. Tal é o sentido exato do antigo preceito: *Philosophia ancilla theologiae* — a filosofia é a serva da teologia. Esse preceito é válido para toda a cultura. A Igreja sempre regrou por ele a sua ação. Assim por exemplo, ela sabia perfeitamente o que fazia quando prescreveu e mesmo impôs à ordem de São Francisco, transbordante de forças e estímulos religiosos, a ciência, um certo

nível de vida exterior, uma certa capacidade de aquisições materiais etc. Desse modo foram-lhe asseguradas as condições de sanidade e fecundidade no decorrer do tempo. Homens isolados, pelo menos durante um curto período de entusiasmo, podem dispensar-se da cultura. E' o que provam os começos das ordens eremíticas no Egito, os começos das ordens mendicantes, é o que provam os santos de todos os tempos. Mas a regra geral é que, para manter fecunda a vida espiritual é necessário um grau elevado de cultura. Desse modo ela conserva a sua mobilidade, limpidez e largueza de coração e se preserva dessas estreitezas e extravagâncias malsãs que frequentemente encontramos unidas à vida espiritual. A cultura dá à religião a possibilidade de se exprimir, ajuda-a a ver-se a si mesma com clareza, a distinguir o essencial do acessório, o meio do fim, o caminho do objetivo. A Igreja sempre condenou toda iniciativa contra a ciência, a arte, a propriedade etc. A mesma Igreja que insistiu de modo tão forte sobre o "único necessário", e que no ensino dos conselhos evangélicos tanto frisa o despreendimento e o sacrifício total em vista da salvação eterna, deseja que a vida espiritual permaneça impregnada do sal salubre da cultura nobre e verdadeira.

Entretanto a vida espiritual exige da mesma forma a base sólida da natureza: "A graça pressupõe a natureza". O pensamento da Igreja nesse particular afirma-se nas lutas contra o gnosticismo e o maniqueísmo, contra os cátaros e os albigenses, contra os jansenistas e toda espécie de desvios espirituais. E' a mesma Igreja que, contra Pelágio e Celeste, contra Joviniano e Helvídio e todo

exagero da natureza insistiu com tanto vigor na graça e no sobrenatural, e no dever do cristão de sobrepujar a natureza. A falta de uma cultura nobre e rica tornará a vida espiritual hirta e estreita, a perda da base da sã natureza torna-la-á adocicada, falsa, artificiosa e estéril. Quando baixa o patrimônio de cultura da oração, o pensamento empobrece, a expressão se faz rude, as imagens perdem a flexibilidade, os sentimentos se tornam grosseiros e monótonos; quando a natureza não faz circular nela o seu sangue fresco e vigoroso, o pensamento se torna vazio e monótono, o sentimento fenece ou se torna excessivamente refinado, os símbolos e imagens se anemizam. A ausência de ambos, a falta de força natural e da genuína cultura, torna-se a realização da "barbaria"; justamente o contrário da "Scientia vocis" que se manifesta na liturgia e que a própria liturgia venera como um privilégio direto e magnífico do Espírito criador.

A vida de oração deve ser sadia, simples e vigorosa. Deve entrar em contacto com a realidade e não temer chamar as coisas pelo seu nome. O homem deve rever a sua vida toda na oração. Por outra parte ela há de ser rica de pensamento e de imagens enérgicas, ter uma expressão desenvolvida e simultaneamente bem dominada, uma estrutura límpida e transparente, inteligível para o homem culto. Há de se estruturar numa cultura que não seja estreita, mas que se dirija a todos no horizonte da vida espiritual, na atitude interior do pensamento, da vontade e da sensibilidade.

A COMUNIDADE LITÚRGICA

A liturgia não diz “Eu”, mas “Nós”, exceto nos casos em que a individualidade é posta em evidência de um modo particular (por exemplo nas decisões pessoais ou em certas orações do bispo, dos sacerdotes, etc). A liturgia se apoia não no indivíduo, mas na comunidade dos fiéis. E isto não significa a soma dos indivíduos nem a “paróquia” reunida, mas se estende além dos limites do espaço, compreendendo os fiéis de toda a terra. E igualmente além dos limites do tempo, porque a comunidade dos que oram neste mundo está unida aos que já foram para o céu e se encontram na eternidade. Essa idéia de união não esgota porém o conceito de comunidade litúrgica. O Eu da oração litúrgica não é a simples soma numérica dos indivíduos de mesma fé. E’ esse conjunto, mas enquanto ele constitui uma unidade como tal, independente da multidão que a compõe, ou seja a Igreja.

Encontramos uma analogia disto na vida política. O Estado é mais que o total numérico dos cidadãos, das administrações, leis, instituições etc. Os membros do Estado sentem-se não apenas como partes de um todo maior, mas como membros de uma unidade vital e superior.

A Igreja nos apresenta algo de correspondente, é verdade que numa ordem diferente, a sobrenatural. A

Igreja é completa em si mesma: uma estrutura de manifestações vitais de variedade infinita, de meios e fins, de obras e atividades, de homens, leis, instituições, etc. Compõe-se de fiéis, mas é mais que a mera soma dos que possuem idênticas normas e convicções. Os fiéis estão unidos por uma base vital positiva comum. É a realidade do Cristo; a vida dele é a nossa; nele somos “incorporados”, somos “o seu corpo”, *Corpus Christi mysticum*. (1) E existe uma força real que domina essa unidade vital, integrada nela os indivíduos, fazendo-os participar da vida comum e mantendo-os nela: é o “Espírito do Cristo”, o Espírito Santo. (2) Cada fiel é individualmente uma célula dessa unidade vital, um membro desse corpo.

Há ocasiões em que o fiel toma consciência dessa unidade que o envolve, o que se dá sobretudo na liturgia. Nela ele está diante de Deus não como um ser isolado, mas como membro desta unidade. É ela que fala a Deus; o fiel fala nela. Tal unidade exige do fiel que ele se reconheça como membro. A experiência da comunidade eclesial tem como fundamento, para o indivíduo, a ação litúrgica. O fiel — quando participa vitalmente da liturgia — deve tomar consciência que ora e age como membro da Igreja e que é a Igreja que age e ora nele; deverá compreender e aspirar tal comunhão com os demais fiéis nessa unidade superior.

(1) Veja-se Rom. 12,4 seg; I Cor. 12,4; Ef., cap. 1-4; Col. 1,15 seg. etc.

(2) Veja-se I Cor. 12,4 seg; M. J. Scheeben, “Die Mysterien des Christentums”, 3.^a edição, (Freiburg, 1912), pp. 314 - 508.

* * *

Surge aqui porém uma dificuldade muito sensível. Dificuldade de ordem geral, nascida da relação entre o indivíduo e a coletividade. A comunidade espiritual, como qualquer outra, exige do indivíduo duas coisas. Em primeiro lugar um sacrifício: na medida em que age como membro da comunidade, o indivíduo deve renunciar a tudo quanto só diz respeito a si próprio, com exclusão dos demais. Deverá como que deixar-se a si mesmo pelos outros, sacrificando à comunidade uma parte de sua autonomia e sua independência. Depois disso, uma contribuição ativa: solicitar-se-lhe-á que faça seu um conteúdo de vida infinitamente largo, a saber, a comunidade, que ele aí se expanda, e dele tome consciência de um modo familiar e vital.

Conforme o tipo próprio do fiel, esta exigência poderá tomar uma expressão diferente. Poder-se-á acentuar mais o conteúdo objetivo da vida espiritual da comunidade: as idéias que a integram, a ordem dos meios e dos fins, as leis, regras e prescrições a cumprir, os direitos e deveres, etc., e então o sacrifício e a contribuição ativa acima referidos tomam um caráter objetivo. A individualidade deverá renunciar suas próprias idéias e orientações. Cabe-lhe seguir as intenções e os caminhos da liturgia. Nela deverá abandonar a sua autonomia; deverá rezar com os outros em vez de seguir a sua própria iniciativa; obedecer, em vez do livre governo de si mesmo; conservar-se na ordem, em vez de vagar à vontade. A função do indivíduo vai mais longe: "realizar" o mundo das idéias litúrgicas. Terá de sair do círculo de suas idéias

habituais e fazer seu um mundo espiritual infinitamente mais rico e mais amplo; terá de superar os seus objetivos pessoais para adotar os fins educativos da grande comunidade humana litúrgica. Assim é que ele terá de participar de práticas alheias às suas necessidades particulares do momento; pedir graças que não lhe interessam diretamente; súplicas que ele deverá dirigir a Deus na oração como se fossem suas, ainda que distantes dele, ditadas pelas necessidades da coletividade; deverá (e isto torna-se inevitável em face do complexo de gestos, imagens e orações que é a liturgia) associar-se a práticas cujo sentido não percebe, ou só percebe parcialmente.

Surge aqui uma dificuldade particularmente sensível para o homem de hoje, para quem é tão duro sacrificar a própria autonomia. Ele que tão prontamente se deixa inserir no mecanismo da ordem econômica e civil, recusa com igual susceptibilidade e paixão toda lei que não diga respeito às necessidades imediatas de sua vida espiritual. O que a liturgia pede aqui é, em uma palavra, a humildade. A humildade como renúncia, ou seja, o abandono da própria soberania. E a humildade como ação, ou seja, a aceitação de um conteúdo de vida espiritual que nos é apresentado como que de fora e que transcende o círculo da existência própria do indivíduo.

As exigências da comunidade litúrgica tomarão um outro aspecto para as naturezas que, na sociedade, vêm menos o lado objetivo que o lado pessoal, no homem vivo. Para elas o problema da comunidade não será tanto de saber como deverão apreender o conteúdo espiritual geral da vida comunitária e nele se incluírem. Muito

mais difícil será para elas a necessidade de participar da existência comum com seres humanos reais e concretos, de estender a outrem os próprios sentimentos e a própria interioridade, de sentir e de querer com eles, de desejar unir-se a eles numa unidade superior. E isto não se refere só a esta ou àquela pessoa ou aos membros de um pequeno grupo, do qual nos sintamos próximos por identidade de aspirações ou por uma relação particular, mas com todos os homens, os indiferentes, os adversários e até os inimigos.

Abrir as barreiras em que nossas finuras de sensibilidade encerram nossa vida espiritual; ir aos outros, juntar-nos a eles, participar de sua vida, tal é o que aqui se pede. Assim como precedentemente formulámos o sentido de comunidade enquanto uma grande ordem objetiva, da mesma forma aqui a temos como uma ampla estrutura de correspondências pessoais, como um entrelaçamento infinito e variado de relações vitais entre o Eu e o Tu. Antes, pedia-se a renúncia de nossa autonomia de ação espiritual; agora, o isolamento, o autismo da vida individual. Antes, tratava-se de nossa própria inserção numa ordem imposta exteriormente; aqui, da vida em comum com os outros homens. Antes não se pedia senão a humildade, aqui é o amor, o dom vivo de si mesmo. Antes, tratava-se de nos apropriarmos do conteúdo espiritual da liturgia que nos era apresentado; agora, de viver, como se fosse a nossa própria vida, a vida dos demais membros do Corpo de Cristo, tornar nossas as suas súplicas, sentir como nossas as suas necessidades. O "nós" de que falámos de início era uma realidade como

que desprendida de nós mesmos; agora ele significa que, aquele que o pronuncia como que estende a outrem o sentimento da sua vida, como que os integra em sua vida própria. Antes era o orgulho a domar em si mesmo, a estreiteza de sentimento que se revolta diante do vasto mundo de idéias e objetivos da comunidade, a dominar; a repugnância por essas existências de estranhos, junto de nós, concretas, corporais, a submeter, o temor de abrir nosso íntimo, o aristocratismo que só deseja estar com aqueles que ele próprio escolhe e aos quais se abre voluntariamente. Deseja-se aqui uma renúncia constante da alma a si própria, um constante transbordar fora de si por amor do próximo, um grande amor, pronto a participar da vida de outrem e como que a assimilá-la.

Essa submissão da individualidade é entretanto facilitada por uma certa particularidade da comunidade litúrgica, que se opõe às características acima expostas. O temperamento que constituiu nosso ponto de partida, podemos chamá-lo de individualístico, oposto ao social, que sempre tende para a comunidade e para o qual a vida no "nós" é tão instintiva quanto a do outro, no "eu" fechado. Esse temperamento, no plano espiritual, procurará instintivamente os seus semelhantes, e nisto poderá atingir um extremo de que a liturgia é inimiga. Basta mencionar os métodos espirituais e as práticas de determinadas seitas. Nelas caem todas as barreiras entre os indivíduos, a ponto de desaparecer não só a atitude interior, como também a exterior. Isto denota, sem dúvida, um extremo, porém mostra a tendência que existe no impulso social de tais naturezas. Temperamentos dessa

ordem nada disso virão encontrar na liturgia. A sociedade litúrgica lhes parecerá fria e reservada. Pois por sincera e plena que seja a vida comunitária litúrgica, está longe de exigir o abandono da personalidade. A tendência que a impele à comunidade vai de encontro uma tendência contrária que a equilibra, no sentido de que um certo limite não seja transposto. O indivíduo é, sem dúvida, membro do todo, mas membro apenas, e nada além disso. Insere-se nele, mas de modo que sua personalidade seja respeitada e continue repousando em si mesma. Isto se torna particularmente expressivo pelo fato de que a união dos membros não se realiza pelo contacto de homem a homem, mas repousa na identidade de fim e de orientação espiritual: Deus, comunhão na fé, no sacrifício e no sacramento. São raras as ocasiões em que, na liturgia, um membro da comunidade litúrgica se dirige diretamente a outro pelo gosto ou pela ação. (1) E quando isto sucede, é instrutivo observar a reserva da liturgia, limitada por estritas prescrições. Nela, o indivíduo nunca entabola um contacto íntimo demais com o próximo. Fica-lhe a tarefa de estabelecer a medida desse contacto, sempre procurado aliás naquilo que, transcendendo-os, é comum a ambos, Deus.

Tudo isso é muito importante. Não é demais frisar o que aconteceria com o espírito coletivo manifestando-se de fiel a fiel. A história das seitas está cheia de exemplos desses. E' porisso que existem, na liturgia, barreiras entre os indivíduos. Nela o espírito comunitá-

(1) Coisa diferente se verifica nas relações entre os fiéis e os ministros da hierarquia. Tal relação é constante e imediata.

rio é equilibrado por um sentimento das distâncias sempre vigilante, e moderado por um respeito recíproco. Não obstante sua força, o espírito coletivo da liturgia nunca degenera numa intromissão no íntimo do próximo, cuja ação e oração se procurasse influenciar, ou ao qual quizessemos impor nossa própria sensibilidade. A comunidade está no mesmo espírito, nas mesmas palavras e pensamentos, no impulso do coração e do olhar, voltados para um mesmo fim; no fato de que todos têm a mesma fé, oferecem o mesmo sacrifício e se alimentam do mesmo pão divino; de que todos estão ligados, numa misteriosa unidade, por um só Deus e Senhor. Entre si, e como pessoas distintas e corpóreas, elas não se interferem nos domínios internos respectivos.

Essa atitude torna a comunidade litúrgica possível e permanente. Sem isso ela não seria suportável. Graças a ela afasta-se da liturgia toda trivialidade. Graças a ela nunca se introduz na alma o sentimento de que nos encontramos como que encerrados com outrem, ameaçados em nossa personalidade e interioridade espirituais.

Assim, de um lado, pede-se ao temperamento individualista um sacrifício pela comunidade; do outro, exige-se do social que, na vida de comunidade, saiba manter aquela atitude de reserva. Enquanto uns se deverão resignar ao contacto com o próximo e reconhecer que eles não são senão homens entre outros homens, os outros devem aprender a mover-se com a correção de formas, que são de obrigação no Templo da Majestade Divina.

O ESTILO LITÚRGICO

Pode-se falar de estilo antes de mais nada num sentido geral. Por essa palavra entendemos o modo específico que marca toda forma particular, quer se trate duma obra de arte, da personalidade, ou da vida de comunidade; é a tradução exterior do fato de que uma determinada manifestação de vida encontrou sua expressão adequada e perfeita. Não obstante, essa expressão deverá ser tal que o ser particular manifeste nela uma idéia geral transcendendo seu domínio próprio. Pois a essência da vida individual pode ser considerada de um duplo modo: antes de mais nada, ela é universal também, relacionada com as vidas individuais de sua espécie, apresentando os mesmos elementos específicos das outras vidas. A medida da significação de um ser particular é a sua originalidade e primitivismo e, ao mesmo tempo, a capacidade de manifestar em si próprio a essência da sua espécie. (1) Desde que uma personalidade, uma criação artística, uma forma de vida comunitária pela sua ação e existência, manifesta de modo convincente a totalidade de seu ser, não se apresentando em sua natureza particular como um capricho arbitrário do ser, mas estando em relação com

(1) A essência da genialidade — da personalidade genial e das grandes obras — consiste na sua infinita originalidade e no fato de ser, não obstante, uma interpretação geral da vida humana.

o conjunto da vida — então ela possui estilo, cuja medida é a dessa dupla aptidão.

Nesse sentido a liturgia tem um estilo. Para evidenciá-lo não é preciso muita coisa.

Esta noção pode, porém, receber um sentido mais restrito. Qual a razão pela qual um templo grego nos faz experimentar mais fortemente a sensação do estilo do que uma catedral gótica? A realidade interior de ambas as criações tem a mesma força significativa. Cada uma delas é a expressão completa de uma forma do sentimento do espaço e da massa. Revelam a individualidade de um povo e abrem uma perspectiva profunda sobre a alma humana e a significação do mundo. E entretanto experimentamos diante do templo de Segesta um “estilo” mais forte do que diante da catedral de Colônia ou de Reims. Porque? Qual a razão pela qual a arte de Giotto provoca em nós uma impressão de estilo maior que a de Grünewald, sem dúvida não menos poderosa? Uma estátua de rei egípcio, mais do que as maravilhosas imagens de São João de Donatello?

A palavra “estilo” tem aqui uma significação especial. A de que na obra em questão o particular desaparece em face do universal. O acidental, o que é condicionado pelo tempo e pelo espaço, o que só é válido para determinados homens, determinados seres, é aí sobrepujado pelo necessário, pelo que é válido para todos os tempos e lugares, para todos os homens. O particular é absorvido pelo tipo original. Em uma tal obra, uma crise da alma por exemplo, que só se poderia traduzir de modo pouco inteligível ou num gesto único, será simplificada e

reduzida aos seus elementos psíquicos básicos. (1) Desse modo ela se torna susceptível duma interpretação geral. A emoção tumultuária cristalizou-se numa forma simples e permanente de causalidade psíquica. Assim ela se tornou transparente, capaz de interpretar, na vida de cada um, o entrelaçamento das causas e efeitos. Do fato histórico e único extrai-se o elemento geral e eterno. A personagem particular encarna o tipo universal. O movimento violento e arbitrário torna-se depurado e comedido. Ao passo que antes ele surgia de circunstâncias determinadas, de um determinado temperamento, agora poderá ser, de um certo modo, encarnado por qualquer um. (2) As coisas, utensílios, instrumentos, despem-se de seus elementos accidentais; suas formas essenciais são postas em relevo, sua finalidade prática se acusa, intensifica-se a sua capacidade de expressão para determinadas emoções ou idéias. Numa palavra: enquanto uma forma de arte e de estrutura de vida procura a expressão do particular, a outra aspira o universal. A realidade simples que, em si, é sempre particular, sofre agora uma transformação que evidencia o tipo original; recebe uma nova forma, é "estilizada". Tem-se a sensação de "estilo", no sentido estrito do vocábulo, quando se vê a multiplicidade confusa da vida submetida a esse processo de simplificação, quando seus elementos fundamentais interiores são postos em evidência e quando o particular se eleva ao universal. Sem dúvida não é fácil demarcar a linha divisó-

(1) Compare-se a vida psíquica dos dramas modernos com a das tragédias antigas, por exemplo "Os espêtros" de Ibsen com "Édipo Rei".

(2) Assim se explicam os hábitos de polidez e sociabilidade.

ria entre “estilo” e “esquema”. Quando a estilização é exagerada, a ligação com a realidade concreta rompe-se e é substituída pelo conceito e pelas regras teóricas; a estrutura não surge mais da visão vital, e nós nos encontramos diante de uma obra morta e vazia. O verdadeiro estilo, mesmo em suas formas mais severas, conserva sempre intacta sua força de expressão. Somente o que tem vida possui estilo, e não a obra de pensamento puro e de puro cálculo.

* * *

A liturgia tem (ao menos na maior parte de seu domínio) estilo, no sentido estrito do vocábulo. Ela não se apresenta como expressão imediata de um temperamento espiritual particular, nem em suas idéias e sua língua, nem em seus atos, gestos e movimentos. Comparem-se as orações do ofício de domingo e as de um Anselmo de Canterbury ou de um Newman, os gestos do sacerdote no altar com os movimentos involuntários de um fiel em oração, quando ele não sabe estar sendo observado; as prescrições da Igreja sobre as ornamentações dos altares, as vestes e objetos do culto, com a maneira pela qual o povo adorna as Igrejas ou se veste nos dias de festa; o canto gregoriano e os cânticos religiosos populares. Sempre veremos no domínio da liturgia a expressão espiritual, que ela encarna na palavra ou no gesto, na côr ou nos objetos de culto, despojada de sua particularidade individual, elevar-se ao plano dos valores universais.

Muitos fatores contribuíram para esse resultado. Antes de mais nada o longo tempo decorrido, que limou, poliu e aperfeiçoou as formas litúrgicas. Em seguida o pensa-

mento teológico com a sua forte tendência às generalizações. É enfim a influência do espírito greco-latino, orientado, pela sua natureza peculiar, para o estilo em seu sentido estrito.

Considere-se que as forças criadoras de estilo se desenvolveram não na vida e na esfera de ação de um indivíduo humano, mas no seio desse grande e poderoso ambiente fechado que a vida da Igreja Católica constitui; considere-se ainda que essa vida, assim estruturada, inteiramente centrada no transcendente, tende decididamente ao sobrenatural, tornando-se desse modo marcada pelo eterno e pelo sobrehumano — e compreender-se-á como é que nela se encontram todas as condições para a formação de um estilo. Ali se haveria de formar um estilo de vida dos mais sublimes. E foi o que aconteceu. Considere-se o conjunto da liturgia, em suas partes capitais, e não nas formas diminuídas que ela assume às vezes, e ter-se-á a impressão de um estilo grandioso. Ter-se-á a sensação de que se abriu um mundo interior duma amplidão e profundidade infinitas, de uma riqueza sem par de plenitude, limpidez e universalidade de forma.

Estilo no sentido específico da palavra: limpidez da língua, medida no gesto, estrito acabamento formal do espaço, dos objetos, das cores e dos sons; tudo, idéia, palavra, gesto e imagem, formado dos elementos simples da vida da alma; riqueza, variedade, transparência; e a austeridade desse estilo acentuada pelo fato de que a língua da liturgia é uma língua clássica, subtraída ao uso quotidiano.

Isso tudo faz compreender a força arrebatadora que existe na liturgia; e como, sendo para o fiel uma escola de formação religiosa do espírito, constitui, para os que a contemplam de fora, um produto cultural da mais nobre espécie.

* * *

Não se deve entretanto negar que semelhante compreensão da liturgia encontra muitas dificuldades em qualquer homem, mas sobretudo no homem de hoje. Principalmente se ele é de temperamento muito pessoal, crerá que a oração é a expressão imediata de seu estado d'alma. E na liturgia deverá adotar como expressão de sua vida interior um mundo de pensamentos, orações e ações, muito vasto na sua universalidade, não ajustado a ele. Julgá-lo-á frio, vazio quase. E isto se torna particularmente claro para ele quando o compara ao de uma oração que nasce fresca e espontânea. As fórmulas litúrgicas não nos empolgam com o mesmo vigor da palavra de um ser da mesma raça espiritual que a nossa; os atos da liturgia não nos falam da maneira imediata de um gesto involuntário escapado à emoção de um homem de mesmo temperamento interior; os movimentos de coração, na liturgia não encontram em nós eco tão pronto quanto um grito que parte do fundo d'alma. E é principalmente ao homem de hoje, hipersensível em tudo, sempre à procura da estrutura viva das coisas, do perfume da terra, sempre buscando escutar a nota pessoal, que mais frias parecem essas fórmulas límpidas. A língua da liturgia lhe parecerá seca; os seus gestos, frios e ritualistas. Assim poderá acontecer-lhe entregar-se a orações e exercícios de piedade

de valor inferior ao da liturgia, mas que oferecem em relação a esta a vantagem de brotar diretamente de seu tempo ou de pertencer à mesma complexão espiritual.

Para compreender toda a extensão desta dificuldade, basta comparar a figura do Cristo na liturgia àquela que os Evangelhos nos apresentam. Nestes, tudo é vida individualizada; o leitor respira o aroma do solo; tem a sensação como que física do tempo; vê Jesús de Nazaré caminhar pelas estradas, misturar-se à multidão, ouve suas palavras inimitáveis, cheias de persuasão, sente a emoção viva que se comunica de coração a coração. Toda a magia da história banha a imagem do Senhor. Ele se torna em verdade "um dentre nós", uma personalidade definida, precisamente Jesús, "o filho do carpinteiro", que morava em Nazaré, em determinada rua, que trazia determinado vestuário e falava de tal ou tal maneira. E é justamente isso que o homem de hoje quer. O que o enche de alegria profunda é saber que na personagem histórica do Cristo do Evangelho habita a divindade infinita, viva, una e pessoal, e que Cristo é no sentido pleno da palavra "verdadeiro Deus e verdadeiro Homem".

Como é diferente a imagem de Jesús na liturgia! Aqui ele é o majestoso mediador entre Deus e o homem, o eterno Sumo-sacerdote, o Mestre divino, o Juiz dos vivos e dos mortos, o Deus escondido no Santíssimo Sacramento, que une misticamente em seu corpo todos os fiéis, na imensa comunhão vital da Igreja, o Homem-Deus, o Verbo feito carne. E' assim que ele surge na missa e na oração litúrgica. O humano trazendo nos lábios a expressão da sabedoria divina. A natureza humana de

Cristo é, sem dúvida inteiramente salvaguardada; não é em vão que a Igreja lutou outróra contra a heresia de Eutiques. Cristo é aqui inteira e verdadeiramente homem, com alma e corpo, e que viveu realmente, mas também homem transfigurado pela divindade, já integrado na luz da Eternidade, fora da História, do Tempo e do Espaço. Ele é o senhor, "assentado à direita do Pai", o Cristo místico que continua a viver na sua Igreja.

Poder-se-á objectar que no Evangelho da missa se lê toda a vida histórica de Jesús. Sem dúvida. Mas examinando bem ver-se-á que a narrativa recebe, do conjunto em que ela se encontra, uma coloração especial. Ela é um fragmento da missa, do *Mysterium magnum*, envolvido pelo mistério do sacrifício, inserido na complexa estrutura do ofício do domingo, do Próprio do Tempo, na grandiosa sequência do ano eclesiástico, marcado pelo carácter de relação ao sobrenatural que se nota em toda a liturgia. Também o Evangelho da missa experimenta uma espécie de estilização; ouvimo-lo cantado numa língua estranha e numa tonalidade gregoriana. Naturalmente, acaba-se por esquecer todo detalhe particular da narrativa para nos fixarmos no seu sentido eterno e supra-histórico.

Todavia a Igreja não falseou a fisionomia do Cristo dos Evangelhos, como quer o protestantismo. Nem substituiu o Jesús vivo por uma rígida imagem conceptual. Os próprios Evangelhos são os primeiros a acentuar especialmente este ou aquele aspecto da personalidade e da ação de Jesús, conforme a finalidade peculiar a que se propõem. E em face dos três primeiros evangelhos que nos mostram

sobretudo a sua realidade humana e simples, as epístolas de São Paulo já nos apresentam o Cristo místico que continua a viver na Igreja e na alma dos fiéis. O Evangelho de São João mostra o "Verbo que se fez carne" e o Apocalipse, o Senhor na sua glória eterna. Mesmo aqui porém a sua realidade histórica e humana não é eliminada, ao contrário, é sempre pressuposta e muitas vezes formalmente acentuada. (1) A liturgia não fez portanto coisa diferente das Sagradas Escrituras. Sem abandonar o mínimo traço do Cristo histórico ela, de acordo com os seus objetivos próprios, frisou sobretudo o lado supratemporal da figura dele. Pois a liturgia não é uma simples recordação do que se passou, mas presença viva; vida contínua de Jesus Cristo em nós, e dos fiéis no Cristo, no Cristo, Homem-Deus, vivo e eterno.

Entretanto a dificuldade acima formulada permanece, e convém esclarecê-la. O homem de hoje, sobretudo, sente-a profundamente. Muitos de nós, seguindo o primeiro impulso, sacrificariam os mais belos conceitos da teologia, se com isso pudessem vêr Jesus caminhando pelas estradas da Judéia ou ouvir o acento de sua voz dirigindo-se aos discípulos. Sacrificaria a mais bela oração litúrgica para poder ouvir o Senhor dirigindo-lhe a palavra e poder extravasar todo o fundo do coração num encontro vivo e pessoal.

Onde a solução desta dificuldade? No fato de que não se deve opor a vida espiritual do indivíduo, com todo o seu particularismo, à vida litúrgica com o seu sentido

(1) Veja-se o prólogo do Evangelho de São João e da sua primeira Epístola.

de universalismo. Não se trata de dizer "isto ou aquilo" mas "isto e aquilo" em colaboração vital.

Quando oramos por nos mesmos, é todo o particularismo de nossa natureza que se eleva a Deus e se formula em nossos lábios através nosso temperamento e experiência pessoais. E' um direito que nos assiste e a Igreja seria a última a nô-lo contestar. Numa oração desse tipo, vivemos nossa própria vida, estamos como que a sós com Deus. Ele como que se volta para cada um, e cada qual pode aquí chamá-lo "seu Deus". Pois é precisamente nisso que está a infinita riqueza de Deus; o fato de Ele poder ser o Deus de cada qual, novo para cada qual, pertencendo a cada um de um modo diferente do de outrem. A linguagem em que lhe falamos se nos ajusta inteiramente e só exprime o que nos diz respeito. Devemos empregá-la sem escrúpulos, pois Deus a compreende e ninguém senão Ele tem necessidade de compreendê-la.

Entretanto não somos apenas indivíduos, pertencemos a uma comunidade; nossa vida não deve ser considerada apenas como "história", pois algo dela pertence ao plano do extratemporal e é isto que se integra na liturgia como seu domínio. Nela oramos como membros da Igreja; nela atingimos o Reino, que fica acima do indivíduo, e que, estando acima de todos, é acessível a todos os temperamentos, a todas as épocas e lugares. Somente o estilo da liturgia corresponde a essa ordem de coisas, pela sua universalidade, objetividade e limpidez. Pois outra forma de oração, originária de disposições puramente individuais, tornar-se-ia inacessível a todo aquele que não possuísse uma idêntica estrutura d'alma. Só um estilo de

vida e de pensamento verdadeiramente católico, isto é, universal e objetivo, poderá ser adotado por qualquer um sem dano. Isto não se faz sem sacrifício. Cada um de nós terá de se constringer, de sair de si mesmo. Sem se perder porém, pois ganhará em liberdade e em riqueza.

As duas espécies de oração devem cooperar. Existe entre elas uma relação vital de troca. Mutuamente elas se comunicam luz e fecundidade. Na liturgia a alma aprende a mover-se no largo mundo da objetividade espiritual. Se é lícita a comparação, ela adquire essa liberdade de atitude e movimento, que se aprende, na ordem humana e natural num convívio realmente nobre, entre homens formados por uma longa tradição de vida social e de distinção. Adquire ao mesmo tempo essa amplidão de sentimento e limpidez espiritual, que nos dá o contacto familiar das grandes obras d'arte. Na liturgia a alma atinge o "grande estilo" da vida espiritual — coisa que nunca se apreciará em demasia. Por outro lado a Igreja sempre afirma que ao lado da vida litúrgica deve ir a vida de oração particular do indivíduo, na qual a alma se abre em suas necessidades e anseios íntimos. E nisso, também a vida litúrgica recebe calor e colorido próprio.

Venha a faltar a piedade pessoal, torne-se a liturgia a forma exclusiva de vida espiritual, e esta poderá transformar-se num frígido formalismo; falte, porém, a liturgia — e então basta a experiência quotidiana para mostrar o que sucederá, e quão desastrosa tal falta se tornará.

O SIMBOLISMO LITÚRGICO

Na liturgia o fiel encontra um mundo infinitamente rico de imagens e sinais: gestos, movimentos, atos, vestes, objetos de culto, tempos e lugares significativos etc. E uma questão se apresenta: qual o sentido de tudo isso no comércio da alma com Deus? Deus está acima de todos os espaços; porque essas minuciosas prescrições a propósito dos lugares e recintos sagrados? Deus está acima do tempo; que significam em nossas relações com ele todas essas regulamentações do tempo, indo das horas litúrgicas até o ano eclesiástico? Deus é absolutamente simples; para que ocupar-se com determinados movimentos, gestos ou objetos? E' desnecessário prosseguir. Resumamos a questão dizendo que Deus é Espírito; pode acaso o corpóreo receber uma significação no comércio da alma com um Deus espiritual? Não será ele falseado e rebaixado? E mesmo se se concede que o homem se compõe de corpo e alma, pois não é puro espírito, o corporal e o espiritual interferindo-se mutuamente — não será isso uma deficiência a remediar? Não deverá o exercício do culto divino ser uma "adoração de Deus em espírito e em verdade" tendendo o mais possível à eliminação do corporal e do material?

Esta questão leva-nos á própria essência do princípio litúrgico.

Qual para nós a significação do corporal, encarado ao mesmo tempo como meio receptivo e como meio expressivo, como órgão de impressão e de expressão?

A raiz psíquica da questão está na maneira pela qual o eu vive a relação entre o corpo e a alma no interior da personalidade corporal-espiritual particular. Em uma forma determinada desta experiência o "espiritual" está nitidamente separado do "corporal". O espiritual surge como um mundo fechado em si mesmo, situado dentro, ou melhor, além do corporal e nada tendo de comum com este. Espiritual e corporal são percebidos como duas ordens juxtapostas, entre as quais há relações, sem dúvida, mas relações que se manifestam sobretudo por uma passagem de um plano a outro, e não por uma cooperação imediata. Tal é a estrutura espiritual cuja expressão metafísica é a teoria leibniziana das mônadas e cuja expressão psicológica é a doutrina do paralelismo psico-físico.

E' claro que, nessa base, o corporal, em suas relações com o espiritual, só poderá assumir uma importância mais ou menos accidental. O espírito está por certo unido ao corpo, utiliza-se dele, mas em sua vida específica, o corporal nada significa. Este só poderia inibi-lo, falseá-lo. O que ele procura, a verdade, o estímulo moral, Deus e as cousas divinas, só o faz por vias puramente espirituais. Sabe que não o conseguirá, não obstante esforça-se por se aproximar o mais possível do puro espiritual. O corporal seria uma tara de origem de que o espírito procuraria ver-se livre. Em todos os casos dar-se-lhe-ia uma certa significação exterior, vendo nele

um meio auxiliar de interpretação do espiritual, como "exemplo", alegoria, tendo porém, não obstante, a consciência de que isso constitui uma concessão inaceitável. O corporal jamais chegará a ser um órgão de expressão vital de sua vida interior. Nem mesmo se sente a necessidade de dar à vida espiritual uma expressão palpável, pois nesse ponto de vista o espírito como que repousa em si mesmo ou se liberta na simplicidade do ato moral ou da exortação verbal.

Tal conceito encontrará na liturgia muitas dificuldades. A tendência natural manifestada nele é para uma piedade puramente espiritual, hostil ao corporal, que procura recalcar, simplificar ao máximo todas as manifestações exteriores pela redução da ornamentação, acentuando o valor capital da palavra nua como forma "espiritual" de comunicação.

Aquí encontramos o temperamento contrário. Para este o espiritual e o corporal estão sempre unidos; apresenta mesmo tendência a unir os dois domínios. Assim como o primeiro separava espiritual e corporal, da mesma forma os une o segundo. Facilmente este verá na alma uma pura face interna do corpo, e no corpo uma face externa, uma condensação ou materialização da alma. Cada conteúdo espiritual traduzir-se-á espontaneamente em movimento, em estado corporal; e cada ação exterior será percebida imediatamente como algo de espiritual. Esse sentimento de interpenetração do corpo e do espírito é suscetível duma extensão que o faz transbordar dos quadros da vida pessoal e assimilar todo o mundo exterior. O corpo, facilmente encarado como

manifestação de um conteúdo espiritual, tornar-se-á um meio de expressão para a própria vida interior. Os seus desejos, aspirações, disposições, lutas, refletir-se-ão nos objetos de culto, nas vestes, nas coisas da natureza, no universo inteiro enfim.

O temperamento acima parece, à primeira vista, apresentar afinidades muito mais estreitas com a liturgia. Traduz de modo muito mais imediato a força de comunicação dos movimentos litúrgicos, dos atos e gestos e é naturalmente levado a fazer dessas manifestações exteriores a expressão de sua própria vida interior. E entretanto, mesmo esse temperamento encontrará dificuldades peculiares na liturgia. Onde o corporal e o espiritual vêm a confundir-se, não é possível atribuir determinadas formas de expressão às manifestações de nossa vida interior, fixando a significação expressiva das formas, dos gestos e dos objetos. A vida interior é como que levada num fluxo perpétuo de transformações incessantes. É incapaz de alcançar um conjunto de formas de expressão nítidas e claras, por faltar-lhe a distância entre o corpo e o espírito. Da mesma forma será difícil a um tal temperamento interpretar, num sentido determinado e único, formas dadas de expressão; a mensagem que ele procura traduzir, variará sempre de acordo com o estado subjetivo do momento. (1)

Em outras palavras: não obstante a estreita relação que existe aqui entre o corporal e o espiritual, os tempe-

(1) Tal é a explicação da tendência de certos temperamentos que fogem da Igreja e do seu conjunto de formas límpidas, para procurar na natureza a expressão adequada à mutabilidade da própria sensibilidade, para procurar o estímulo de que necessitam no momento.

ramentos dessa espécie são incapazes de atribuir determinados valores espirituais a determinadas formas exteriores, seja para traduzir exteriormente a própria vida interior, seja para interpretar pela expressão exterior a vida íntima de outrem. Ou ainda: falta a esses temperamentos um dos elementos fundamentais da força de simbolização. O primeiro dos dois tipos de temperamento não chegava ao símbolo por não estabelecer uma relação vital entre o espírito e o corpo. Bastante capaz de distinguir e separar, exagerava essa tendência até não ver mais a ligação entre o espiritual e o corporal. O segundo tipo vê tal ligação, projetando a interioridade na estrutura exterior. Falta-lhe porém a capacidade de distinguir e delimitar. Ora, para que haja símbolo é necessária a coexistência de ambas essas capacidades. (1)

Um símbolo surge todas as vezes em que o interior e o espiritual encontram sua expressão no exterior e no corporal. Não porém quando, — como na alegoria — um conteúdo espiritual está ligado a algo de material, em virtude de uma convenção, por exemplo, a idéia de justiça à imagem da balança. O interior deve ao contrário projetar-se externamente de modo vital e com um caráter de necessidade essencial. E' assim que o corpo é, naturalmente, a imagem expressiva da alma, e um gesto es-

(1) A propósito de tudo isso veja-se Guardini, "Liturgische Bildung" (Rothenfels, 1929). No que diz respeito a essa análise do símbolo, devo dizer que ela permanece ainda inteiramente no plano da psicologia racional. A moderna análise histórica e sistemática do símbolo forneceria entretanto importante indicação para o presente trabalho. Por certo que não se deve esquecer a índole eminentemente naturalista desta última, que não leva em conta o conceito genuíno de Pessoa e nada sabe a respeito do Pneuma. O assunto deveria ser focalizado de um ponto de vista a um tempo crítico e criador.

pontâneo, o reflexo de um estado psíquico. Entretanto para que haja símbolo no sentido pleno da palavra, é necessário que ele se ache perfeitamente circunscrito e que não possa traduzir outro conteúdo espiritual qualquer. Deverá falar uma linguagem clara e firmemente determinada, apresentando as condições requeridas para se tornar inteligível a todos. O verdadeiro símbolo surge como expressão natural de um estado d'alma particular e atual. Ao mesmo tempo porém ele deverá, como a obra de arte, elevar-se além do puramente particular. Não exprimirá apenas um conteúdo psíquico accidental e único, mas também algo de universal sobre a alma e a vida humana.

Assim constituído, ele terá um caráter forte de universalidade, será inteligível e significativo para todos. Todos os elementos psíquicos acima considerados deverão colaborar no nascimento do verdadeiro símbolo. Espiritual e corporal devem intervir aqui intimamente interpenetrados. Não obstante o espírito deverá vigiar de modo vivo e claro cada passagem da criação plástica e os respectivos limites e medidas, de modo que a cada conteúdo espiritual corresponda sempre uma expressão, também determinada, suscetível de uma interpretação única. Tanto maior será o valor do símbolo, tanto melhor merecerá ele o seu nome, quanto maior fôr a universalidade, a integridade, a pureza e limpidez com que um conteúdo espiritual se verter no molde da forma sensível. Tal conteúdo transcende desse modo o puramente individual onde surgiu para se tornar patrimônio da comunidade. E isto tanto melhor quanto maior fôr a profun-

deza de vida de onde se ergueu e maior a força e limpidez com que foi plasmado.

A força criadora do símbolo aparece por exemplo na formação das leis básicas que regem a sociabilidade. Referimo-nos aqui às formas pelas quais o homem testemunha ao próximo o seu respeito e simpatia, nas quais se manifesta toda a estrutura interior que regula a vida social. Acrescentam-se — e isto é particularmente significativo no nosso caso — os gestos espirituais, pelos quais o homem, tocado pelo sentimento religioso, ajoelha-se, prosterna-se, une as mãos ou as estende, abre os braços, bate ao peito, apresenta uma oferenda etc. Estes gestos elementares podem desenvolver-se com exuberância ou associar-se mutuamente. Tal é a origem da abundância dos gestos cultuais, por exemplo o ósculo da paz ou a benção. Ou então determinadas idéias encontram sua expressão nos gestos que lhes correspondem, assim a idéia do mistério da redenção no sinal da cruz. Por fim tais gestos podem unir-se como que numa linha única. E' desse modo que surge o culto divino, no qual se traduz plasticamente um conteúdo espiritual da maior riqueza; a missa, por exemplo. O sentimento próprio da vida do homem estendendo-se até as coisas, surge no símbolo um novo elemento, o que é fornecido pelos objetos exteriores. Intensificando a força de expressão do corpo e de seus gestos, elas se tornam como que um prolongamento do corpo além de seus limites naturais. E' o que se percebe quando a oferenda é feita não sobre a mão nua mas sobre a patena. A planura da patena acentua a expressão de horizontalidade da mão; é como que uma

vasta superfície aberta, voltada para cima, para Deus, em forte contraste com o braço que se estende. Ou então, quando se eleva a coluna de incenso, acentuando a expressão de ascensão das mãos e dos olhos dos que oram. A juvenil esbeltez do círio em cujo cimo se consome a chama acesa, traduz a idéia do sacrifício voluntariamente oferecido pela alma generosa.

Para a formação do símbolo concorrem ambos os tipos de temperamento. Um pela fusão espontânea entre o espiritual e o corporal, oferece como que a matéria, a primeira condição para a criação da imagem. O outro, pelo modo como delimita esses dois domínios, pelo senso natural das diferenças, traz como contribuição a clareza e a forma. Ambos encontram suas dificuldades na liturgia, dificuldades que são dominadas desde que o fiel tome consciência da suprema dignidade do culto divino. No caso do primeiro temperamento, trata-se de renunciar a uma certa "espiritualidade" exagerada, reconhecendo os liames reais existentes entre o corporal e o espiritual, abrindo-se à imensa fonte de riquezas que são as imagens litúrgicas. Terá de sair de sua reserva, dominar as suas susceptibilidades em face de qualquer tentativa de manifestação do espiritual no corporal, vêr neste último um instrumento efetivo de revelação vital. Logo perceberá a riqueza e o calor que ganhou com isso a sua religiosidade. O outro temperamento de que falámos, deverá represar a sua sensibilidade transbordante, trazendo ao indefinido e ao movente a limpidez da forma. E' muito importante para ele vêr que a liturgia, em seus símbolos, permanece

inteiramente livre de qualquer sujeição ao material (1), que nela todas as formas naturais (veja-se o que acima se disse a propósito do seu estilo) são refundidas em formas culturais. Assim o mundo de imagens da liturgia tornar-se-á para ele uma escola de moderação e de auto-domínio espiritual.

Aquele que se entrega realmente à liturgia, que possui a experiência dela, perceberá logo a grande significação dos gestos do corpo, dos atos e coisas exteriores. Apreenderá de um lado, o grande poder que tem o símbolo, como impressão, de comunicar à verdade uma força e uma persuasão, que a simples palavra não tem. De outro lado, ele tem uma eficácia de libertação, como expressão, ao traduzir a vida interior com uma plenitude que a palavra simplesmente, uma vez mais não possui.

(1) Encontramos um exemplo desta sujeição nos cultos naturais, celebrados imediatamente no seio da própria natureza, nas florestas, a beira-mar, etc. A liturgia ao contrário, exerce-se em templos construídos pela mão do homem. Seria interessante mostrar como os sons, as formas, os objetos da natureza, se tornam, na liturgia, elementos culturais.

A LITURGIA COMO JOGO

Para as naturezas graves, que sempre se esforçaram na conquista da verdade, que vêm em todas as coisas o lado moral, que sempre procuram a finalidade a atingir, existe na liturgia uma dificuldade de ordem particular. Facilmente ela lhes aparecerá como uma coisa sem objetivo, como uma pompa supérflua, como uma coisa inútil, complicada e artificial. Parece-lhes estranha a minuciosa precisão de suas prescrições sobre o desenrolar dos ofícios, a orientação à direita ou à esquerda, o tom alto ou baixo da voz. Para que tudo isso? O essencial na missa, o ato sacrificial e a comunhão, podem reduzir-se a algo de muito simples — porque esse enorme desenvolvimento do ritual? Bastam poucas palavras às consagrações religiosas, os sacramentos podem ser conferidos com palavras tão simples — porque tantas orações, tantos usos? A liturgia lhes parecerá facilmente uma encenação teatral.

O problema é sério. Não ocorre a todos; mas desde que surge, é sinal de que se trata de alguém que procura ir sempre à essência das coisas.

Em geral apresenta-se unido à questão da finalidade imediata. Tomamos aqui finalidade imediata no sentido particular de algo que ordena determinados atos e objetos uns em relação aos outros, que faz com que um objeto se incline para outro, como para a sua razão de ser. O

princípio subordinado, o meio, só tem valor na medida em que se revela apto a servir a finalidade visada. O ser que age não permanece nele; esta fase nada mais é do que um caminho para alcançar o fim, onde está o seu único repouso. Sob esse ponto de vista, o critério para se julgar o meio será a aptidão deste em face da realização do fim desejado. Tudo que não lhe estiver diretamente ordenado, será considerado acessório e supérfluo. Aquí domina o postulado fundamental da economia, que é, o menor consumo possível de força de tempo e de matéria, na consecução do fim visado. O estado d'alma concomitante se caracterizará por um certo ativismo febril, uma tensão violenta das energias e uma estrita objetividade.

Semelhante estado de espírito é útil e justificável na economia geral da vida, à qual comunica seriedade e firmeza de orientação. Além disso, corresponde eminentemente à realidade, pois todas as coisas da existência prática estão submetidas ao critério da utilidade. Assim por exemplo as atividades econômicas. Nenhuma dessas manifestações porém está inteiramente debaixo desse critério. Algumas há que só o estão de um modo parcial. Com maior precisão: o princípio que dá às coisas e aos fatos o direito à vida e que legitima a sua natureza própria não é, muitas vezes, a ordenação deles a um determinado fim prático. Terão as folhas e as flores uma finalidade utilitária? Por certo que elas constituem órgãos vitais da planta; mas não é de modo algum o seu fim prático que presidiu à escolha da forma que apresentam, da côr, do seu perfume peculiar. Para que, na

natureza, esse desperdício de formas, cores e perfumes? Porque a diversidade das espécies? Tudo poderia ter sido feito com muito maior simplicidade. A natureza inteira poderia encher-se de seres cujo desenvolvimento fosse assegurado de maneira bem mais rápida e "prática". O critério da utilidade aplicado à natureza de modo indistinto, é muito contestável. Podemos mesmo ampliar a questão: qual a finalidade prática desta ou aquela planta, deste ou aquele animal? Acaso o fato de um servir de alimento a outro? Isso nada diz, porém. Chega-se à conclusão de que, na ordem da natureza, o critério da finalidade prática nunca se aplica de modo absoluto, e em muitos casos, apenas em parte. Debaixo desse ponto de vista muitas coisas são sem utilidade. Numa obra técnica, uma ponte ou máquina, tudo está subordinado à finalidade prática; o mesmo sucede numa empresa comercial, na burocracia do Estado — e mesmo nestas manifestações tal critério é incapaz de responder de modo completo à questão do direito à existência. (1)

Se desejamos penetrar mais adiante na realidade do problema, devemos dilatar o nosso ângulo de visão. O conceito de finalidade prática situa o centro de gravidade do objeto fora dele; considera-o como um ponto de passagem de um movimento mais amplo, a saber, o que se dirige a um alvo determinado. Cada coisa porém — ao mesmo tempo que corresponde a um fim — é também algo que repousa em si mesmo, que é o seu próprio fim, e muitos objetos não são senão isso. Aqui seria melhor

(1) Veja-se Rudolf Schwarz, "Wegweisung der Technik" Potsdam, s. d.

usar o conceito de sentido. Há certas coisas que não possuem finalidade, na acepção estrita da palavra; mas têm um sentido. E esse sentido será realizado não fora delas, pela produção de qualquer coisa de exterior, mas pelo simples fato de serem o que são. A rigor, elas são despidas de finalidade, mas não de sentido.

* Finalidade e sentido são as duas formas que podem revestir o direito dum ser à existência. Sob o ponto de vista da finalidade, o objeto insere-se numa ordem que o transcende; sob o do sentido, ele permanece em si mesmo.

Qual o sentido daquilo que é? O fato de ser, e de ser um reflexo do Deus infinito. E qual o sentido do ser que vive? O fato de viver e desse modo, manifestar sua vida, florescendo como uma revelação natural do Deus vivo.

Isto é válido para a natureza. Também o é para a vida do espírito. Terá a ciência uma finalidade prática, no sentido estrito da palavra? Não. O pragmatismo quer dar-lhe uma finalidade dessa ordem. Seria o de tornar o homem melhor, moralmente falando. Mas isso é esquecer a independência e dignidade do Conhecimento. A ciência não tem fim prático, mas um sentido, em que repousa: a Verdade. A atividade legislativa tem um fim: a consecução de um resultado determinado, na vida estatal. Entretanto a ciência do direito não tem finalidade prática; ela procura apenas conhecer a verdade no plano do direito. Assim sucede com todas as ciências autênticas. A sua essência é o conhecimento e o serviço da verdade. E a arte, terá ela uma finalidade? Também não;

poder-se-á dizer que ela serve para vestir o artista e dar-lhe de comer. Ou então, como diziam os racionalistas da Aufklaerung, servir de exemplo para a prática da virtude e de auxílio para a inteligência. A obra de arte não tem finalidade prática, mas possui um sentido que é "ut sit", isto é, *ser* e que nela a essência das coisas e a vida íntima da alma do artista e da alma humana se projetam de um modo límpido e sincero. Ela deve ser "*splendor veritatis*", o reflexo de beleza da verdade.

Quando a vida perde a ordem firme das finalidades, transforma-se em frivolidade. Quando porém é submetida às rígidas junturas de uma visão utilitária das coisas, ela morre. Os dois princípios devem ir juntos. A finalidade prática é o alvo do esforço, dos trabalhos e da ordem; o sentido é o conteúdo da existência, da existência que floresce e se desenvolve. Tais são os dois polos do ser: finalidade e sentido, esforço e crescimento, trabalho e produção, ordem e criação.

* * *

A vida da Igreja universal é nucleada por essa dualidade. Nela, encontra-se antes de mais nada a imponente estrutura dos fins práticos, encarnada no direito canônico, na constituição e na administração da Igreja. Tudo aqui é um conjunto de meios convergindo para um fim único, manter o funcionamento do grande maquinismo que é a administração eclesiástica. Para julgar uma estrutura dessa natureza, começa-se aqui indagando se ela serve eficazmente o fim comum, e com o menor

dispêndio possível de tempo e energias. (1) Nessa vasta organização de trabalho tudo é determinado pelo espírito prático.

A Igreja oferece-nos entretanto uma outra face. Sua vida apresenta um outro domínio em que ela se encontra livre do critério de finalidade no sentido estrito. É a liturgia. Por certo que também aqui encontramos uma trama de fins práticos, que são como que a base da estrutura. Assim é que os sacramentos, por exemplo, têm por missão comunicar-nos determinadas graças. Mas essa missão, tomada num sentido estrito, pode ser preenchida de maneira muito sumária. A dispensação dos sacramentos em caso de urgência nos oferece a imagem de um ato litúrgico resumido à pura finalidade prática. Pode-se dizer que na liturgia cada ato, cada oração, tem por fim o desenvolvimento espiritual do fiel. Entretanto, ela não possui nenhum plano pedagógico intencional e predeterminado. Para perceber a distinção, compare-se o transcorrer de uma semana do ano eclesiástico com os Exercícios Espirituais de Santo Inácio. Nestes tudo está minuciosamente pesado e disposto em vista de um determinado resultado, cada prática, cada oração, e até as pausas na meditação, convergem para a conversão da vontade. Nada disso existe na liturgia. O fato da liturgia não ter nenhum lugar nos exercícios espirituais é significativo. (2) Também ela deseja formar,

(1) Aqui a Igreja poderia ser considerada de outro ponto de vista, como criação de Deus. Veja-se Pilgram, "Physiologie der Kirche", nova edição de W. Becker, Mainz 1932.

(2) Os beneditinos, bem como certas tentativas passadas, dão-lhe um lugar neles, mas criando com isso um outro tipo de exercícios espirituais diferentes dos de Santo Inácio.

não porém por um método educativo deliberado e calculado, mas criando uma atmosfera espiritual bem estruturada, na qual a alma se possa desenvolver. A diferença é a mesma que entre um campo de ginástica, no qual cada objeto, cada movimento, é calculado, e a floresta, o campo aberto. Lá, uma formação bem explícita, aqui, vida na natureza, crescimento interior com ela e nela. A liturgia cria um vasto mundo, pleno de rica vida espiritual e deixa a alma mover-se e desenvolver-se nele. Essa abundância de orações, atos e pensamentos, o modo pelo qual o tempo se enquadra no ano eclesiástico, tudo isso se torna incompreensível se se lhe aplica o puro critério da finalidade prática. A liturgia não possui “finalidade prática”, ou pelo menos não pode ser compreendida unicamente do ponto de vista dessa finalidade. Ela não é um meio que se emprega para atingir um determinado objetivo, mas — até um certo grau pelo menos — ela é sua própria finalidade. A liturgia não é um degráu para um fim situado fora dela, mas um mundo de vida que repousa em si mesmo. Isto é importante. Perceba-se esse fato e não mais se procurará encontrar na liturgia toda espécie de intenções educativas, que podem sem dúvida ser introduzidas nelas, mas que lá não se encontram essencialmente.

Com efeito, a liturgia não pode ter “finalidade” alguma, pois a sua razão de ser é não o homem, mas Deus. Na liturgia o homem olha não para si próprio mas para Deus; seu olhar está voltado para Ele. Nela deve o homem buscar não a própria perfeição, mas ver a sobe-

rania de Deus. O sentido da liturgia é que nela a alma se encontra diante de Deus, expande-se diante d'Ele, vive no mundo sagrado das realidades, verdades, mistérios e sinais divinos, — vida essa que é a sua própria vida real e verdadeira (1).

Há duas passagens muito profundas nas Sagradas Escrituras que dão a resposta definitiva a esta questão. Uma encontra-se na narrativa da visão de Ezequiel. (2) Como esses querubins flamejantes que “caminhavam segundo a direção do seu rosto para onde os impelia o ímpeto do espírito... sem se voltar quando iam andando... que vão e vêm como o clarão do relâmpago... que vão... e se deteem... e se levantam do solo... cujo bater de asas é como o ruído de muitas águas... e cujas asas se abaixam quando eles param...” — assim também é a liturgia “sem finalidade”. Como isto deve ser desalentador para quem em tudo procura sempre a finalidade prática. Estes querubins não são senão puro movimento, magnífico e possante, que se desenvolve ao sabor do Espírito; movimento que não quer ser senão a expressão da essência interior do Espírito, a manifestação exterior da chama e das forças interiores; eis aí uma imagem viva da liturgia.

Em outra passagem, (3) fala a Sabedoria eterna: “Eu estava com ele, regulando todas as coisas; e cada dia me

(1) Daí decorre o fato da liturgia moralizar tão pouco. A alma forma-se nela, por certo; mas não por meio de ensinamentos e exercícios explícitos de virtude e isto porque nela a alma vive na luz da verdade eterna e no plano são e genuíno do natural e do sobrenatural.

(2) Ez. 1, 4 e segu., sobretudo vers. 12, 17, 20 e 24 e 10, 9 e segu.

(3) Prov., 8, 30, 31.

deleitava, brincando continuamente diante dele, brincando sobre o globo da terra..." Eis a palavra decisiva!

O Pai eterno se extasia quando a Sabedoria, o Filho, plenitude de toda verdade, expande em inexprimível beleza esse conteúdo do infinito, sem qualquer finalidade prática, — pois qual, haveria ela de ser? — mas cheio de sentido, numa pura beatitude de vida: o Filho "brinca" diante do Pai.

E tal é a vida das criaturas mais elevadas, os anjos, que, sem finalidade, como o Espírito os impele, se movem diante de Deus, no sentido cheio de mistério de serem um jogo, um cântico vivo, diante da sua face.

No plano da vida terrestre, há duas manifestações que são um exemplo de semelhante tendência: o brinquedo da criança e a criação do artista.

Pelo brinquedo a criança não objetiva coisa alguma. Não conhece fim algum. Nada quer, senão pôr em ação suas forças novas, expandir sua vida sob a forma, despidida de finalidade, de movimento, gestos e palavras. Despidida de finalidade, mas cheia de sentido profundo; e tal sentido, para essa vida em começo não é outro senão revelar-se livremente por meio de idéias, gestos e movimentos, tomar posseção do seu próprio ser, ou de modo mais simples, existir. E assim, de nada necessitando, apenas expandindo-se sem rupturas nem entraves, a sua expressão será harmoniosa e a sua forma clara e bela; seu gesto será espontaneamente dança e imagem, rima, canto e harmonia. O brinquedo é isso; a vida expandindo-se sem finalidade prática, e tomando posseção de sua própria plenitude, cheia de sentido pelo simples fato de

existir. E o brinquedo é algo de belo quando se lhe deixa plena liberdade, — quando nenhuma intenção pedagógica se introduz nele, artificializando-o.

Entretanto a vida se desenvolve, surgem as lutas, aparecem os elementos de discórdia, de fealdade. O homem tem diante dos olhos aquilo que deseja ser e aquilo que deve ser e procura realizá-lo na sua vida e no seu ser. Acaba entretanto por perceber como isso é difícil e como é raro ser-se o que se deseja e o que se deve ser.

Esse conflito que se pode experimentar e que efetivamente se experimenta, ele o procurará resolver numa outra ordem, no domínio irreal da imaginação, na arte. Nesta, busca criar a unidade entre dois elementos em conflito, aquilo que deseja e o que possui na realidade, entre o que deve ser e o que é, entre a alma e a natureza exterior; entre o corpo e o espírito. Tais são as formas geradas pela arte. Também elas não possuem nenhuma finalidade pedagógica, não desejam pôr em evidência nenhuma verdade, nenhuma virtude determinada. Nunca nenhum artista verdadeiro visou isso. Na arte o artista não quer senão solucionar o seu conflito interior e exprimir no mundo da representação a vida superior que aspira e da qual a realidade lhe oferece apenas uma aproximação. O artista não quer senão libertar o seu ser e o seu sonho pela expressão e dar à verdade interior uma forma exterior. E o espectador por sua vez nada deverá pedir à obra de arte senão repousar, respirar, mover-se livremente nela, tomar consciência do melhor de sua própria essência, nela pressentir a realização de seu desejo

mais veemente. Não deverá porém procurar pensamentos "racionais", ensinamentos, exortações virtuosas.

Entretanto a liturgia faz melhor. Nela encontra o homem a possibilidade de, levado pela graça, realizar verdadeiramente o seu próprio sentido essencial, ser totalmente o que deve ser, se é fiel à sua destinação divina: um "filho de Deus". Na liturgia ele poderá, em face de Deus, "alegrar-se da sua mocidade". Isto é sem dúvida algo de sobrenatural, mas justamente por isso, adequado ao mais íntimo de nossa natureza. E como esta é mais alta que aquela que a realidade quotidiana permite e manifesta, ela procura as suas formas e harmonias no único domínio onde pode encontrá-las, a saber, a arte. Esta fala pela voz da medida e da melodia; move-se com gestos lentos e solenes; veste-se de cores e vestimentas que não são as da vida de cada dia; realiza-se em tempos e lugares a cujo estabelecimento e a cuja estrutura presidiram leis superiores. No sentido mais alto da expressão ela é como que vida infantil, na qual tudo fosse imagem, dança e canto. (1)

Tal é a magnífica realização que a liturgia nos oferece: arte e realidade unidas na infância sobrenatural diante da face de Deus. Aquilo que até agora só encontramos no reino do irreal, no mundo da representação artística, a saber, as formas da arte como expressão da vida humana plenamente conciente, tornou-se aqui reali-

(1) Aqui também se aplica o que se disse na nota da p. 67. A liturgia na verdade não tira as suas formas da arte, mas é ao culto que cabe a prioridade, e a arte, em nosso sentido moderno, é uma forma cultural emanada dele.

dade. Mas esta vida tem algo de comum com a da criança e a da arte: é livre de finalidade, embora plena do mais profundo sentido. Não é trabalho, mas jogo.

Brincar diante de Deus, não criar, mas ser uma obra de arte, tal é a essência mais íntima da liturgia. Daí a sublime mistura de seriedade profunda e de divina alegria que nela se vê. O cuidado meticuloso com que ela determina em mil prescrições o detalhe das palavras, movimentos, vestes, cores e gestos, não pode ser compreendido senão por quem leva a sério a Arte e o Brinquedo. Já viste alguma vez com que seriedade as crianças estabelecem as regras de suas brincadeiras, suas dansas, o que cada qual deve fazer com as mãos, a importância de tal pedaço de páu ou árvore? Tudo isso não é absurdo senão para os que não lhe penetram o sentido e procuram sempre justificar cada ação pelo critério da finalidade prática. E já leste alguma vez, ou experimentaste em ti mesmo, a seriedade com que o artista se entrega ao serviço de sua arte? Como ele sofre trabalhando o seu verbo? Procurando a forma esquiva? E tudo isso sem finalidade. Não, a arte nada tem a ver com a finalidade prática. Pode-se crer seriamente que um artista tomaria sobre si todas as mil agitações, as ardentes exigências da criação, se com a sua obra não quizesse senão dar uma lição ao espectador, quando ele o poderia obter da mesma forma com algumas frases fáceis, alguns exemplos tirados da história, ou algumas boas projeções luminosas? Oh não! Ser artista é lutar pela expressão da vida escondida, e tendo em vista unicamente essa expres-

não. Nada mais do que isso. Mas quanta verdade aí! A arte é uma imagem da criação divina, que fez as coisas simplesmente *ut sint*.

O mesmo se dá com a liturgia. Também ela, com um zelo infinito, com toda a seriedade da Criança e toda a estrita consciência do Artista, procurou exprimir em mil formas a vida da alma, vida santa nascida de Deus, não tendo outro fim senão dar-lhe o ambiente onde ela possa viver e existir. Ela regulou por meio de prescrições severas o jogo sagrado que a alma executa diante de Deus. E se desejamos por em evidência a razão última desse mistério, é do Espírito Santo, do Espírito de fogo e de santa disciplina “que tem poder sobre a palavra”, que nos devemos lembrar. E’ ele que imprime uma ordem ao jogo que a Sabedoria eterna executa na Igreja, seu reino sobre a terra, perante a face do Pai Celeste. E desse modo a sua delícia é “estar com os filhos dos homens”.

Só compreendem a liturgia aqueles a quem isto não causa estranheza. Todos os racionalismos sempre se voltaram contra ela. Viver a liturgia é, levado pela Graça e guiado pela Igreja, ser uma obra de arte viva diante de Deus, não tendo nenhum outro fim senão estar e viver na sua presença; é realizar a palavra do Senhor — tornando-se “como as crianças”; é renunciar uma vez por todas à prudência da idade adulta, que sempre quer emprestar uma finalidade prática às coisas, é decidir-se a brincar como fez Daví, quando dansou diante da arca da aliança. Correndo sem dúvida o risco de que as pessoas demasiado prudentes que, à força de gravidade, perde-

ram a liberdade e a juventude de espírito, não o compreendam e venham a escarnecer dele. Também Daví provocou o riso de Micol.

Uma das funções da educação litúrgica é justamente ensinar à alma a não ver em toda a parte a finalidade prática, a não se preocupar demasiadamente com ela, a não querer ser prudente e "adulta" em excesso, mas aprender a viver simplesmente. A alma deverá, ao menos na oração, renunciar a essa febre de atividade que acende nela a realização de um fim; ensiná-la a dissipar o seu tempo no serviço de Deus, as suas palavras, os seus gestos e pensamentos no jogo sagrado, sem estar sempre a perguntar: para que isto e com que fim? A não querer sempre fazer algo, atingir algum fim, realizar alguma coisa útil, mas aprender a executar diante de Deus, em liberdade, beleza e santa alegria, o jogo da liturgia, divinamente ordenado.

Afinal a vida eterna não é também senão a plenitude disso tudo. E quem não perceber isso poderá acaso compreender que a realização celeste de nosso destino é "um cântico eterno de louvor"? E uma tal eternidade não parecerá acaso inútil à enfadonha a essas diligentes criaturas?

A GRAVIDADE DA LITURGIA

A liturgia é Vida tornada Arte. (1)

Qualquer natureza percebe como são ricos os seus meios de expressão, quão bem plasmadas são as suas formas, quão delicadas as suas proporções. Daí pode resultar um perigo, o de se ver no serviço divino apenas o valor estético. Até certo ponto pode-se compreender que a literatura poética veja antes de mais nada a sua face artística. O que é mais digno de reflexão é que isso se acentua de modo forte em escritos que tratam propriamente do serviço divino. E' o que se dá com obras cheias de valor como "Der Geist des Christentums" de Fr. A. Staudenmaier ou com certos livros de J. K. Huysmans. "LOblat" por exemplo. O autor destas linhas teme que elas também venham a agir no mesmo sentido sem que tal seja a sua intenção. Porisso vamos neste capítulo tratar da questão mais de perto.

Ver a obra de arte apenas do ponto de vista artístico, já é diminuí-la. O que ela significa como forma só pode ser apreendido de modo total, quando considerada no conjunto integral da vida. O puro lógico ou o puro moralista não são muito perigosos para a obra de arte, pois não têm com ela relação alguma. Quem lhe é realmente fatal

(1) Veja-se a nota da p. 67.

é aquele que não a quer ver “senão do ponto de vista artístico”, o esteta, tomando a palavra e a coisa significada no sentido extremo e detestável que elas têm desde Oscar Wilde por exemplo.

E isto é tanto mais pertinente quando não se trata apenas duma obra de arte, mas do próprio homem, ou dessa possante unidade ligando o artista-criador e o Espírito Santo, a realidade vital e a forma artística, e que é o *Opus Dei* da liturgia. Por toda parte os belos espíritos são zangãos que parasitam a vida, mas em nenhum lugar merecem tanto nossa ira quanto nas coisas sagradas. O homem simples que na missa do domingo não deseja senão prestar ao seu Deus a homenagem devida; a pobre mulher que lá vai ter para aliviar-se do peso da vida; as muitas criaturas de alma árida que nada percebem de toda aquela beleza que fala, canta e brilha ao redor delas, mas que apenas vêm à procura de forças para as lutas de cada dia — essas sabem mais a respeito da verdadeira essência da liturgia do que o entendido que depois da sonora plenitude de um gradual, degusta a severa beleza do Prefácio.

Eis-nos chegados ao centro do problema: que significa a beleza no conjunto do *Opus litúrgico*?

Antes de mais nada uma curta digressão que não será em vão porém. Já se fez observar que a vida da Igreja se manifesta de duas maneiras.

A primeira delas é que ela se apresenta como vida comunitária em ação; uma poderosa teia de atos orientados para uma finalidade positiva, ligados numa estrutura complicada mas cheia de unidade. Uma tal entidade su-

põe como condição a força e é ela própria uma força. Que vem a ser a força no domínio do espiritual?

Cada qual será levado a responder de modo diferente, de acordo com o seu temperamento. Alguns terão de vencer uma certa resistêcia para reconhecer essa verdade que toda comunidade que deseja viver, mesmo a espiritual, necessita da força. E ela não trai a idéia colocando a força atrás da teoria, do preceito e da ordem. Esse poderio exterior não deverá, está claro, tomar o lugar da verdade e do direito, nem pretender dobrar a vontade. Entretanto quando se trata de uma religião que não se limita às idéias e intenções mas quer levar a personalidade concreta, a humanidade concreta ao Reino de Deus, é preciso que ela possua a força. E' a força que, antes de mais nada, torna uma verdade, um preceito moral e espiritual, numa forma concreta de vida social.

Ao lado desses temperamentos aos quais é difícil associar a idéia de direito e de força a objetos de ordem espiritual como os da vida interior, existem outros opostos. A estes, a expansão de força representada pela Igreja católica leva-os a esquecer aquilo que dá o único sentido a toda a força. Esta não é senão um instrumento destinado a fazer deste mundo concreto o reino concreto de Deus, uma servidora da verdade divina e da graça. Tente-se uma comunidade espiritual sem a disciplina da força, e ela se esvanecerá em imagens indistintas e fugazes. Mas quando se deseja fazer da serva uma senhora, do meio um fim, do instrumento um princípio animador, a religião se transforma em uma como que empreza temporal e cai na escravidão.

O que a força é para a vida ativa, é a beleza para a vida contemplativa da Igreja. A Igreja não é somente uma estrutura de fins práticos, mas é também plena de sentido em si mesma, é vida que se torna arte. É o que ela manifesta quando ora: na liturgia.

No capítulo precedente procurou-se mostrar como a liturgia, considerada do ponto de vista artístico, encontra em si mesma a sua finalidade. Só o racionalismo estreito busca numa finalidade positiva a justificação de uma forma de vida. Mas isso não nos deve fazer esquecer que o valor artístico, a beleza, é perigosa para as almas suscetíveis, como a força para a oração da vida ativa da coletividade. O perigo da força só desaparece para quem viu claramente o que ela é e para que serve. Da mesma forma a perigosa magia da beleza só é quebrada por quem atinge o conhecimento do seu sentido.

A primeira questão que surge é se um valor espiritual tira sua legitimidade de si mesmo ou de outro superior ao qual está subordinado. A outra questão é diferente: qual o lugar ocupado por um valor, reconhecido como repousando em si mesmo, no meio de outros valores. No primeiro caso, procura-se reduzir um valor a outro, por exemplo, a validade de uma sentença ao direito em si mesmo. No segundo, pergunta-se se entre valores equipolentes e independentes entre si, existe uma ordem determinada, que não possa ser violada.

A Verdade vale por si mesma, por ser a Verdade, o Direito, por ser o Direito, a Beleza por ser a Beleza. Nenhum desses domínios tira a sua legitimidade do domí-

nio vizinho, mas unicamente de si próprio. O pensamento mais profundo e verdadeiro não torna bela uma obra, e muito menos a melhor intenção do escultor, se o que ele cria não possui a força plástica e formal, isto é, a beleza. A beleza como tal é independente de toda verdade. Uma determinada coisa ou uma obra de arte é bela quando a sua essência e significação íntima são expressas de modo total no seu ser. E' nessa "expressão total" que reside a beleza. E' o valor próprio que comporta por si mesmo uma expressão total. Que a essência inteira da coisa ou da ação, ou a sua relação com o universo e o domínio da alma se forme desde o primeiro instante e a partir dos mais íntimos recantos do seu ser; que essa estrutura interior se manifeste exteriormente e se encarne numa unidade plástica; que seja dito tudo quanto é necessário dizer e somente isso; que se exprima toda a forma postulada, e nada mais que isso; que nada de morto, nada de vazio, permaneça, mas que tudo seja animado, que tudo fale; que cada som, cada palavra, cada plano, côr ou gesto seja solicitado por um motivo interior, coopere para a revelação da totalidade e junto aos outros elementos venha a constituir uma unidade perfeita, sem ruturas — e teremos essa expressão clara total e necessária da verdade da vida interior em sua manifestação exterior que é a beleza. "Pulchritudo est splendor veritatis" — "est species boni", dizia a filosofia antiga: "A beleza é o esplendor perfeito que revela a verdade essencial e o bem interior do ser".

E' assim um valor autônomo; não é nem a verdade nem o bem, nem poderia derivar deles. E entretanto

existe entre a beleza e esses valores uma estreita relação de ordem. Isto quer dizer que para que a beleza se possa revelar é necessário que haja algo a ser manifestado exteriormente: uma verdade essencial, algo de vivido que se queira projetar exteriormente. O primeiro portanto, não na hierarquia de valores mas na ordem de prioridade é não a beleza mas a verdade — não imediatamente por certo para o artista, ainda que no fundo o que aqui se afirma também seja válido para ele, mas para o conjunto da vida humana.

“O belo é o esplendor da verdade”, dizia a escolástica. Isto soa de modo frio, escolar, a nós, homens de hoje. Consideremos porém que essa fórmula pertence a homens que foram arquitetos sem par do pensamento, que cinzelaram seus conceitos, formularam suas conclusões, ergueram seus sistemas, como fizeram as catedrais, e então talvez desejemos aprofundar o sentido dessas poucas palavras. “Verdade” não significa a justeza morta de um conceito, mas a reta união ao ser, a essência interior da vida, significa toda a força e plenitude de uma existência rica de conteúdo. E a Beleza é o alegre resplendor que se manifesta quando, no momento oportuno, se revela a verdade escondida; quando efetivamente a expressão exterior é sob todos os pontos, a tradução pura e total da interioridade. Assim, pois, não se poderia definir de modo mais curto e profundo a essência do belo como sendo a perfeição da expressão, e não apenas no exterior, mas desde o princípio da sua formação?

Não se compreende bem a beleza quando não respei-

tamos essa ordem nem vemos nela o brilho da perfeita expressão da verdade essencial.

Entretanto existem certas naturezas para as quais há o perigo dessa ordem se inverter, de se colocar a Beleza antes da verdade ou mesmo de desligá-la desta de modo total: de desligar a perfeição formal do conteúdo, a expressão da alma e dos sentidos. Tal é o perigo da concepção estética da vida cujo resultado é o esteticismo com todo o seu refinamento enervado.

Esse perigo consiste num deslocamento do *que* das coisas para o *como*, do conteúdo para o seu modo de representação, do valor real ao valor formal, da seriedade da verdade, das inflexíveis exigências morais às harmonias dissolventes do Belo. Isto pode ser mais ou menos consequente, mais ou menos conciente, até o momento em que o espírito nada mais quer saber de uma verdade objetiva com o seu "é assim e não de outro modo" rigoroso, da idéia moral com o seu "ou isto ou aquilo" incondicional — mas passa a vêr a significação plena das coisas na forma e na expressão. O real, uma coisa da natureza ou um acontecimento, um homem, uma dor, uma tendência, um trabalho, questão de direito, idéia ou conhecimentos, tudo, mesmo em sua mais alta situação, acaba por perder a sua significação como coisa. Não vale senão enquanto pressupõe a expressão. (1) Surge assim a imagem sombria da forma absoluta, que é um *como* sem *que*, um brilho sem chama, um ato no qual não vive mais nenhuma força. (2)

(1) "Intenções" de Oscar Wilde, por exemplo, mostra com a maior clareza aquilo de que se trata aqui.

(2) Estas definições e oposições são talvez simples demais; servem entretanto como primeira aproximação.

Quem assim faz perde toda noção da verdadeira grandeza e da profundidade da obra. Não percebe mais aquilo que ela é: vitória e uma profissão de fé. Nem mesmo compreenderá mais a própria forma que era o seu único objetivo: pois o sentido da forma é ser a expressão de um conteúdo, o modo de existir de uma essência.

A verdade é a alma da Beleza. Quem não o percebe, quem não vê o que a arte é realmente, transforma o seu jogo a um tempo alegre e grave, na mais vazia das brincadeiras. Em toda criação artística verdadeira e grandiosa existe um elemento de heroísmo, necessário à vida interior para conseguir, apesar de todas as resistências, a expressão sincera na qual se libertará. Trava-se aqui um bom combate; conciente do que possui de melhor, o ser assimilou os elementos estrangeiros, disciplinou e clarificou os elementos confusos, submetendo-os todos à sua lei própria. Uma vida interior testemunhou o que era e o que devia ser, aquilo que nela existia como missão essencial verdadeira. Entretanto tudo isso se torna para o esteta um divertimento vazio.

Mais ainda. O esteticismo é no fundo impudico. Toda verdadeira beleza é casta. Não se tome aqui pudor num sentido superficial. Não se trata daquilo que as conveniências autorizam a dizer ou a manifestar. Mas de que toda expressão exterior deve apoiar-se num impulso interior, ser legítima em face das leis eternas, basear-se na sua autoridade e direção. A raiz desses impulsos interiores é a verdade da concepção e da vida genuína da alma. Uma manifestação pessoal que se pro-

curar fundamental na própria exteriorização, na forma expressão, terá perdido toda dignidade.

Estas considerações vão levar-nos mais longe. Toda interioridade profunda, mesmo quando animada pelo impulso mais autêntico, mesmo quando legitimada pela mais pura das verdades espirituais, experimenta um certo pudor em se abrir, sobretudo quando maiores são os dons que apresenta. Tal é a dolorosa necessidade de toda vida interior, esse desejo de abrir-se, de só encontrar libertação no transbordar exterior e ao mesmo tempo temer essa exteriorização em que lhe parece perder-se o que possui de mais nobre. Toda vida interior tende sempre para o momento em que se exteriorizará, na forma adequada. Mas ao mesmo tempo experimentará uma espécie de contração dolorosa, sentindo que algo de inexprimivelmente precioso se vai para não mais voltar.

E' o que se verifica em toda criação genuína. Quando pronunciamos uma palavra com alegria e não obstante nos sentimos enrubecer e um remorso, um secreto vitupério, levanta-se em nós de profundezas até então ignoradas: quando os lábios se cerram vivamente quando íamos renovar uma confissão, uma afirmação. E aquele que compreende verdadeiramente, percebe logo que atrás daquilo que recebeu uma forma, há abismos ainda não abertos de riquezas castamente guardadas. E é precisamente no fato de dar e de, ao mesmo tempo, ter-se mais do que se dá, nesse manifestar e nesse enconder de profundezas luminosas, na luta pela expressão, na alegria triunfal da criação, seguida de um doloroso e receioso fechar-se sobre si

mesmo — é aí que se encontra o mais delicado encanto do Belo.

Entretanto tudo isso, toda a plenitude discreta e virginal da verdadeira criação, é perdida para o olhar sem profundidade e ao mesmo tempo tão obtuso, dos que só procuram a expressão na expressão, a beleza na beleza.

Quem quer "viver na beleza", deve começar por ser bom e verdadeiro. Se a sua vida fôr verdadeira, será espontaneamente bela, da mesma forma como a luz brilha quando a chama arde. Mas quando se procura o belo antes de mais nada, acontece o mesmo que à Hedda Gabler de Ibsen e tudo acaba na desgraça.

Por estranho que pareça, também o próprio artista criador não deve buscar a beleza como tal — quando ele tem da beleza uma compreensão mais profunda do que considerá-la apenas como uma certa graciosidade de formas exteriores ou uma agradável execução. Ele deverá lutar com todas as forças da alma para ser justo e verdadeiro, para apreender e viver na sinceridade, a plenitude do mundo interior e exterior. E depois, evitando toda preocupação de efeito, toda vaidade, interpretá-lo tal qual é, sem nenhum traço estranho. Se ele fôr realmente um artista, então também a sua obra será bela. E quando ele se desvia deste árduo caminho da verdade, para buscar a forma partindo da forma, então o que nos apresentar não passará de frívola ilusão.

E quem deseja, não saborear — expressão baixa que coloca a beleza no mesmo plano que uma gulodice e nos vem desse mesmo mundo indigno do esteticismo que com-

batemos, — mas compreender em sua beleza a essência humana, a obra artística, terá de partir da alma delas. Fará bem em não se importar muito com a expressão e a perfeição fôrmal, mas procurará penetrar a verdade interior da entidade vital em questão. Então, se o momento é favorável, a interioridade se manifestará na forma adequada e ele experimentará o alegre prodígio desse transbordar luminoso. Então ele terá penetrado a beleza, sem mesmo talvez conhecê-la como tal — mas apenas através o sentimento de felicidade que nos comunica uma realidade cheia de clareza e perfeição.

Quem procura a beleza por si mesma, há de vê-la escapar-se, e destruirá sua vida e sua obra, por ter pecado contra a hierarquia dos valores; mas se não se procura senão viver na verdade, ser verdadeiro e dizer o que é verdadeiro, e se se tem a alma aberta, então, sem que a procurássemos ou esperássemos, a beleza será atingida como realização esplendorosa duma vida casta e rica tornada forma.

* * *

Apliquemos à liturgia o que ficou dito acima. Um perigo nos ameaça, o de que o esteticismo se estenda também até aquí; que a liturgia, parte por parte de suas preciosidades, venha a ser antes de tudo considerada esteticamente, que enfim a sagrada beleza da casa de Deus venha a tornar-se um regalo estético. Até que a “casa de oração” volte a ser, embora noutra sentido, o “covil dos ladrões”.

Mas isto não acontecerá! Quem nela habita não o deseja; nossa alma também não o quer.

Não foi para criar belas imagens, frases harmoniosas, gestos solenes e graciosos que a Igreja erigiu o "Opus Dei", mas — tanto mais que não se trata apenas de render a Deus um tributo de louvor — por causa da grave penúria em que jazem nossas almas. A liturgia quer aqui exprimir o que se passa no interior da humanidade cristã: a vida de Deus em Cristo, pelo Espírito Santo, assumindo a criatura; esta renascendo para uma nova existência, sendo renovada real e verdadeiramente no seu ser e na sua vida; esta vida desenvolvendo-se, nutrindo-se, estendendo-se, partindo de Deus no sacramento e na graça, e voltando a ele no sacrifício e na oração; e isso no renovar constante, misteriosamente real, da vida de Cristo ao longo do ano eclesiástico. E tudo, cumprindo-se, revelando-se, ensinando-se, transmitindo-se nas formas determinadas da palavra, dos objetos, do gesto, e do símbolo, tal é a liturgia. Realidade pois, aproximação entre uma criatura real e o Deus real, o problema grave e profundo da salvação — eis do que se trata aqui primordialmente, antes de tudo o mais. Não se busca a beleza, mas a salvação da humanidade perdida pelo pecado. Cuida-se aqui da verdade, do destino da alma, da verdadeira, da única vida verdadeira. Era preciso que isso fosse revelado, dito, procurado, conquistado, achado, dado por todos os meios e maneiras de expressão. E assim surgiu a Beleza! (1)

(1) E' com razão que o Abade Idefonso Herwegen disse: "Insisto sobre o fato de que a liturgia se tornou obra de arte, sem que a Igreja quisesse conscientemente fazer dela uma obra de arte. A liturgia era portadora de tantos elementos essenciais de beleza, que haveria de se desenvolver em obra de arte. Mas o principio

Nenhum milagre nisto contudo, mas o espírito de verdade e a força formal. O que era interior, exprimiu-se em pura veracidade; uma plenitude de vida encontrou sua expressão, as profundezas abissais emergiram em formas límpidas, e o que se produziu não o poderia ser de outro modo, deste nascer da verdade brotou o mais magnífico esplendor.

Entretanto para nós a liturgia deve ser apenas um instrumento da salvação. Para nós é da sua verdade, da sua significação vital que se trata. Pronunciando os seus salmos e orações procuramos dirigir a Deus as nossas súplicas e louvores, e apenas isso. Quando participamos da Santa Missa, devemos saber que estamos junto da fonte da graça. Quando assistimos a uma consagração religiosa, não devemos ver no que se desenrola diante de nós senão uma partícula de vida humana assumida pela graça de Deus. Não é a amplidão expressiva dos gestos nem a força das palavras que nos importa aqui, como se estivéssemos diante de um palco, mas, por meio disto, é nossa alma real que se aproxima um pouco do Deus real, na mais grave e mais íntima questão de nossa vida.

Só quando agirmos desse modo, é que a beleza nos será concedida. Só quando participarmos fortemente da realidade litúrgica, é que nos aparecerá se, e como, e com que perfeição esse conteúdo vital se revela. E' apenas quando partimos da verdade da liturgia que nossos olhos se abrem, e vemos como ela é bela. Essa percepção será maior ou menor, conforme o grau de receptividade de

que lhe dava interiormente forma e estrutura era a essência do cristianismo". ("Das Kunstprinzip der Liturgie", Paderborn 1916, p. 18).

cada um para o mundo do belo. Talvez não experimentemos senão um sentimento apenas conciente de profunda correspondência entre aqueles gestos e palavras e as necessidades do nosso mundo interior, um sentimento de naturalidade repousante, de que aqui, tudo é justamente como deve ser. Até que, um dia, um ofertório brilha para nós com o esplendor de uma jóia. Ilumina-se a estrutura de uma oração e nós percebemos a preciosa maravilha desse abismo, a um tempo profundo e cheio de claridade. Ou então, serão os cimos da Santa Missa que, progressivamente, se descobrirão aos nossos olhos, como os cimos e encostas de uma montanha emergem da névoa que os envolve límpidos e luminosos, e é como se os víssemos pela primeira vez. Acontecerá que o livro que temos, nós o deixamos cair, para permanecer num repouso maior e mais feliz, ao ver expressas em palavras essas verdades que totalizam todas as aspirações de nossa alma.

Mas não são senão alguns curtos instantes, que devemos tomar como vêm, como nos são dados.

Para o quotidiano o que vale aqui como alhures é a regra eterna: "Procurai em primeiro lugar o reino de Deus e a sua justiça, e tudo o mais vos será dado por acréscimo", tudo, isto é, também a emoção da beleza.

O PRIMADO DO LOGOS SOBRE O ETHOS

Existe algo na liturgia que afasta todas as naturezas voltadas para a ação moral, para a atividade prática: é a sua posição típica em face da ordem moral.

Antes de mais nada o que preocupa a essas naturezas na liturgia é o seguinte: os elementos de ordem ética que ela nos oferece não apresentam relações imediatas suficientes com a vida concreta quotidiana. Não fornece às lutas e esforços de cada dia nenhum impulso capaz de ser diretamente transformado em ação, nenhuma idéia valorizável em primeira mão. A liturgia caracteriza-se por um certo recuo, uma certa distância diante da vida atual e concreta; retira-se para o domínio do sacral, solene e sempre um pouco afastado do mundo. Existe um contraste entre o escritório, a fábrica, as oficinas da técnica moderna, entre o teatro da luta da vida social e civil, e o lugar sagrado das solenidades do culto divino; entre o poderoso sentido realista de nossos dias e o mundo nobre e cheio de medida, dos atos e idéias da liturgia, com a sua limpidez e distinção de formas.

Por esse motivo não se pode transformar imeditamente em ação o que a liturgia nos oferece. Porisso é que sempre serão necessárias as formas de piedade surgidas de um contato mais estreito com a vida real exte-

rior de nossos dias; as devoções populares pelas quais a Igreja responde às necessidades particulares da existência hodierna, nas quais ela atinge a alma moderna imediatamente e a conduz a conclusões ativas. O que a liturgia se propõe é, antes de tudo, criar a mentalidade fundamental cristã. Visa a ordenação justa e essencial do homem a Deus, de modo que pela adoração, pela veneração de Deus, na Fé e no amor, no espírito de penitência e de sacrifício, ele se torne interiormente "justo". Quando estiver em face do agir, ele o fará de acordo com essa mentalidade, isto é, fará o que fôr justo.

Entretanto a questão nos conduz mais longe. Qual na liturgia a relação mútua entre a Vontade e o Conhecimento, entre as duas ordens de valores da Verdade e da Bondade?

Para formular a questão em duas palavras, qual a relação que existe nela entre o "Logos" e o "Ethos"? Para responder, seja-nos permitido voltar mais atrás.

A Idade Média, devemos frisá-lo bem, respondeu à questão das relações entre os dois valores fundamentais afirmando, ao menos teoricamente, que o conhecimento estava acima da ação. Para ela o Logos primava sobre o Ethos. E' o que se depreende da maneira pela qual foram respondidas certas questões (1); do primado incondicional concedido à vida contemplativa sobre a vida

(1) Por exemplo as discussões sobre o sentido da teologia, se ela era uma ciência "pura" ou uma ciência destinada ao aperfeiçoamento moral; sobre a essência da bemaventurança eterna, se ela consiste no amor ou na contemplação de Deus; sobre a independência da vontade em relação ao conhecimento, etc.

ativa (1); da orientação geral da alma da Idade Média para as coisas da vida futura.

A época moderna representa aqui uma profunda revolução. As grandes realidades opostas, castas, comunas e império, afrouxaram. O poder eclesiástico não possui mais a soberania absoluta e universal, como dantes. Em tudo, desenvolveu-se o individualismo, tornando-se cada vez mais forte e poderoso, acarretando consigo a crítica científica e em particular, a própria crítica do conhecimento. O problema da essência do conhecimento, que tivera até então um aspecto construtivo, toma agora, sob o influxo de profundas transformações do espírito, a sua forma propriamente crítica. O próprio conhecer é posto em questão, e, conseqüentemente, o centro de gravidade da vida espiritual, desloca-se aos poucos para o querer. A ação do indivíduo repousando em si mesmo, torna-se cada vez mais significativa. A vida ativa se antepõe à contemplativa; o querer ao conhecer.

Mesmo no interior da atividade científica, apesar de voltada essencialmente para o conhecimento, toma a vontade uma singular importância. Em vez da verdade como algo de dado e de seguramente possuído, surgiu então a procura febril da verdade desconhecida e incerta. Em vez da sua exposição e assimilação, firmou-se cada vez mais o sentido da procura individual. O mundo científico inteiro assumiu uma feição empreendedora e combativa. Transformou-se numa poderosa associação de trabalho, devorada pela febre da produção.

(1) Devemos assinalar que as ordens ativas femininas apareceram pela primeira vez no século XVII, e sob gerais resistências. Nesse particular, é típica a história da Ordem da Visitação.

Essa disposição ao primado da vontade devia também exprimir-se cientificamente, como um axioma fundamental. E com efeito foi o que sucedeu por meio de Kant, que, ao lado da ordem da representação e da natureza, única na qual o conhecimento é competente, coloca a ordem da realidade, da liberdade, na qual age a vontade. Como postulado da vida volitiva surge um terceiro universo — inacessível à experiência — o universo de Deus e da alma. E sendo por si só incapaz de atingir estes últimos objetos, por estar limitada à ordem da natureza, a inteligência recebe da vontade, que necessita desses mesmos objetos para viver e agir, a crença em sua realidade e as normas supremas da sua concepção do mundo. Assim, fundou-se o “primado da vontade”. A vontade, com todo o sistema de valores éticos, antepõe-se ao conhecimento e ao sistema de valores correspondente: o Ethos alcançou o primado sobre o Logos.

Rompe-se o gelo; daqui parte toda a linha de evolução filosófica, que, no lugar da “vontade pura” de Kant, logicamente elaborada, coloca a vontade psicológica e faz dela o critério supremo da vida: Fichte, Schopenhauer, v. Hartmann, Nietzsche enfim, onde esta doutrina encontra a sua expressão mais aguda. Nietzsche proclama a “vontade de poder”. Para ele é verdadeiro tudo quanto torna a vida nobre e sadia, tudo quanto conduz a humanidade pelo caminho que vai ter ao “super-homem”.

Assim, constituiu-se o pragmatismo: a verdade, nas coisas da filosofia e do espírito, não é um valor autônomo, mas a expressão da capacidade que uma proposição ou uma concepção têm de impelir uma atividade da

vida e de enobrecer o carater e todo o comportamento moral. (1) A verdade torna-se fundamentalmente um fato moral, para não dizer — mas com isto transporíamos os limites destas considerações — um fato vital.

E' esse predomínio da vontade e dos seus valores que dá à época presente a sua fisionomia peculiar. Dele decorre essa febre de movimento, essa pressa furiosa no trabalho e no prazer; o respeito que ela tem pelo sucesso, a sua força e atividade; daí decorre a sua luta pelo poder; o sentido agudo do valor do tempo e o impulso que a leva a proveitá-lo até os últimos limites. Daí também o fato de que entidades espirituais, como os velhos claustros contemplativos, outrora forças universalmente soberanas na vida espiritual e temporal de todo o mundo crente, muitas vezes, mal sejam compreendidas pelos cristãos católicos e necessitem da defesa de seus amigos contra a acusação de inutilidade e ociosidade. Essa atitude espiritual, já tão marcada na Europa, cuja cultura está enraizada de modo profundo no passado, mostra-se inteiramente às claras e na maior crueza no Novo Mundo. A mais áspera vontade de ação domina tudo; o Ethos tem o primado mais absoluto sobre o Logos, e o lado ativo da vida sobre o contemplativo.

Qual a posição da cristandade católica em face dessa evolução? E' necessário ter-se como princípio básico que o bem de cada época e de cada forma de atividade espiritual encontra sua plenitude nesta religião, que quer real-

(1) Essa tendência também se exerceu sobre o pensamento católico. Percebe-se em muitos modernistas a tentativa de fazer depender o dogma, a verdade teológica, da vida cristã, e a procurar a sua significação não no "valor como verdade", mas exclusivamente no seu "valor vital".

mente ser tudo para todos . E' assim que a imensa expansão de forças dos últimos cinco séculos da vida católica foi recolhida pela Igreja, fazendo surgir novos aspectos de sua inesgotável riqueza. Seria necessária uma longa digressão para mostrar à luz dos fatos quantas personalidades, tendências, ações, visões na vida católica foram despertadas através essa tendência da época.

Deve-se entretanto dizer também que uma predominância exclusiva, generalizada e constante do querer sobre o conhecer, do Ethos sobre o Logos, contradiz o espírito católico.

O protestantismo em suas diferentes formas, desde as tendências mais estritas às mais liberais, exhibe-nos os aspectos mais ou menos cristãos e religiosos desse espírito, e é com todo o direito que Kant foi chamado o seu filósofo. Passo a passo esse espírito abandonou a verdade religiosa positiva e fez da convicção algo cada vez mais dependente do julgamento do sentimento e da emoção pessoais. A verdade deslocou-se da solidez do objetivo para a fluidez do subjetivo. Com isto a primazia passava para a vontade. Desde que, no fundo, o fiel não possuía mais a "verdadeira Fé", reduzindo-se sua crença à emoção da Fé, desaparecia a solidez única, constituída por um conteúdo de Fé, objeto de confissão, para restar apenas a prova da retidão de espírito baseada na ação. Não se podia mais falar aqui de uma concepção cristã das coisas. E depois que o conhecer nada mais tinha a ver com o sobrenatural, as raízes da vida de volição e de sentimento se separaram por sua vez do conhecimento. Agora o fiel não tem mais contato com a eternidade, permanece

inteiramente no plano do temporal; as relações entre o tempo e a eternidade não se processam diretamente, mas apenas através a intenção. A religião se volta para o mundo, rejubila-se cada vez mais nas coisas terrenas, torna-se cada vez mais uma consagração da existência humana neste mundo, em seus diferentes conteúdos, uma sacralização da atividade terrena: trabalho profissional, vida social, família, etc.

Entretanto todo aquele que considerar estas coisas com atenção sentirá quão malsã é tal mentalidade, como ela contradiz as leis supremas da alma e da existência. É falsa e antinatural, na mais profunda significação da palavra. E nisso está a fonte própria da deficiência de nossa época. Tal mentalidade transtornou a ordem sagrada da natureza. Goethe tocou realmente o fundo do problema quando o seu Fausto, cheio de dúvidas, em vez do "No princípio era o Verbo", afirma: "No princípio era a Ação".

À medida que o centro de gravidade da vida se desloca do conhecimento para a vontade, do Logos para o Ethos, a vida vai perdendo cada vez mais a sua estrutura interior. Quiz-se que o homem encontrasse em si mesmo o seu centro. Entretanto só é capaz disto a vontade realmente criadora, no sentido absoluto da palavra, a vontade divina. (1) O que se pedia ao homem era uma atitude pressupondo que ele fosse Deus. Mas como não é Deus,

(1) A própria razão nos diz que Deus é ao mesmo tempo Verdade e Bondade, mas não Vontade pura e absoluta. E a revelação, que completa todo conhecimento nas coisas espirituais, mostra-nos que na Trindade se tem em primeiro lugar a geração do Filho pelo conhecimento do Pai, e em segundo, a espiração do Espírito Santo pela vida de ambos.

nasce no seu ser uma luta espiritual, um gesto impotente, trágico nalguns, noutros apenas ridículo. E' por causa disso que o homem hodierno parece um cego às apalpa-delas no escuro; pois a força básica sobre a qual colocou sua vida, a vontade, é cega. A vontade pode querer, agir e criar, não, porém, ver. Daí provém também toda essa inquietação que não encontra repouso em parte alguma. Nada permanece, nada é estável, tudo varia, e a vida se torna um perpétuo vir-a-ser, um perpétuo aspirar, procurar, peregrinar.

A cristandade católica se opõe com todas as suas forças a esta mentalidade. A Igreja perdoa tudo mais facilmente do que um ataque contra a verdade. A Igreja sabe que, quando alguém erra, mas deixa intacta a verdade, poderá voltar a ela. Mas se o princípio básico é atingido, então é a ordem sagrada da vida que se subverte. A Igreja sempre considerou com profunda desconfiança toda concepção moralizante da verdade, do dogma. Toda tentativa em basear o valor de verdade do dogma em seu valor vital é profundamente anticatólico. A Igreja considera a verdade, o dogma, como um fato incondicionado, centrado em si mesmo, independente em absoluto do domínio da moralidade e da utilidade. A verdade é verdade, por que é verdade. E'-lhe de todo indiferente saber o que dela diz a vontade, ou a atitude que tomará. A vontade não é fundamento da verdade, nem esta precisa justificar-se diante dela; a vontade, sim, deve confessar a sua insuficiência. A vontade não cria a verdade, encontra-a. Tem de reconhecer que é cega, que necessita da luz, da direção, da força ordenadora e estru-

turadora da verdade. Deve inclinar-se diante do princípio fundamental do primado do conhecimento sobre a vontade, do Logos sobre o Ethos (1).

Esse primado deu origem a erros de interpretação. Não se trata de uma prioridade de valor ou de dignidade. Também não se disse que o conhecimento é mais importante que a ação, na vida do homem. Muito menos se quiz dar como resolvido o problema de saber se o contato com a realidade é feito pelo pensamento ou pela ação. Uma tem tanto valor, é tão digna, tão importante para a vida, quanto a outra. Se na vida de um homem o que mais se acentua é o conhecer ou o agir, isto é questão de temperamento, e um temperamento vale tanto quanto outro. Trata-se aqui de uma questão de filosofia da cultura: a qual valor, no quadro da cultura e da vida humana, cabe a função de dirigir? Falamos de uma primazia no plano da ordenação, não no da dignidade e da significação.

Se nos ocuparmos mais longamente da questão, viremos a perguntar-nos se a proposição: "Primado do Logos sobre o Ethos" já é a última palavra. Talvez deva ela enunciar-se assim: a primazia definitiva no conjunto da vida deve pertencer não ao Agir mas ao Ser. No fundo ela incide não sobre a atividade mas sobre a essência. O termo último é não o que se faz, mas o que é. O definitivo é, não a concepção moral mas a concepção

(1) Referimo-nos aqui ao conhecimento, não ao conceito: ao primado do cognitivo sobre o prático, da vida contemplativa sobre a ativa, tal como a Idade Média o entendeu embora sem as peculiaridades histórico-culturais por ela apresentadas. Pelo contrário, quanto à tirania do puro conceito, tal como se vem notando neste último meio século, todo esforço que se fizer para nos libertarmos dela ainda será pouco.

metafísica, não o julgamento de valor mas o julgamento de realidade, não o esforço próprio mas a adoração.

Mas tais desenvolvimentos transpõem os limites deste pequeno livro.

Outra questão, se a prioridade não deve caber ao Amor, parece estar fora do quadro de idéias que nos propuzemos considerar. A solução está entretanto dentro das possibilidades das digressões acima. Quando se afirma por exemplo que para uma determinada época o valor decisivo é a verdade, não se positiva com isso se se trata da "Verdade procurada no Amor" ou de outra qualquer fria majestade. O Ethos pode ser um imperativo da lei, como para Kant, ou então um imperativo do amor criador. E mesmo em face do Ser, permanece aberta a questão de saber se ele é como um último limite intransponível, ou se é Amor que transborda de toda medida, no qual o impossível se torna possível, no qual ainda podemos apelar para a esperança. Esta questão está ligada a outra, se o Amor não é o que há de maior. E na verdade ele o é. Não é outra coisa o que nos veio anunciar a "boa nova".

A questão de que nos vimos ocupando aqui deve pois ser entendida no sentido de um primado da Verdade, mas *no Amor*.

Desde que estas bases estão asseguradas, também o estarão as da saúde da alma. Pois a alma necessita de um terreno absolutamente firme, sobre o qual se possa fixar. Necessita de um apôio de onde se possa elevar acima de si própria; um ponto seguro no exterior, e este não é senão a Verdade. O conhecimento da verdade é o

ato fundamental da libertação da alma. “A verdade vos libertará”. (1) A alma necessita de uma libertação interior na qual os espasmos da vontade se acalmem, e venha a repousar-se a febre de seus esforços, calar-se o grito de seus desejos. Tal é fundamentalmente e em primeira linha o ato intencional em que o pensamento reconhece a verdade, em que o espírito silencia diante da sua majestade soberana e incomparável.

O dogma, a verdade absoluta, indepedente de todo critério utilitário, estável, eterna, é algo de indizivelmente grande! Quando o espírito se aproxima dela, invade-o o sentimento de ter encontrado a misteriosa garantia da salvação do mundo. Parece-lhe ver diante de si o dogma como guarda de todo ser, o rochedo sobre o qual real e verdadeiramente tudo repousa. “No princípio era o Verbo”, o Logos!

E’ porisso que a contemplação é o princípio fundamental de uma vida sã e verdadeira. A força de ação do querer, do fazer e do procurar, deve sempre repousar sobre uma silenciosa profundidade, voltada para a verdade eterna e imutável. Tal é a intenção que se enraiza na eternidade. Possui a paz. Possui a tranquilidade interior que exprime a vitória na vida. Não se apressa, pois tem tempo. Pode esperar e deixar-se crescer. (2)

Esta é a mentalidade verdadeiramente católica. E deixemos que se diga ser também verdade que em muitos pontos o catolicismo é “retrógrado”, em relação a outras

(1) Veja-se a propósito Guardini “Wille und Wahrheit, geistliche Uebunger”, Mainz 1934.

(2) Joh. 8, 32.

confissões religiosas. O catolicismo não se poderia deixar levar na corrida furiosa da vontade desencadeada e revoltada contra a ordem eterna. Mas deu-nos entretanto algo de inestimavelmente precioso: o primado do Logos sobre o Ethos e com isto a harmonia com as leis invariáveis de toda a vida.

Apesar de não ter pronunciado aqui a palavra *liturgia*, — tudo o que se disse foi dito para ela. Na liturgia tem o Logos a prioridade que lhe cabe em face da vontade. Daí a sua serenidade maravilhosa, a sua profunda tranquilidade. Daí ela surgir-nos como que inteiramente mergulhada na contemplação, na adoração é na glorificação da verdade divina. Daí a liturgia parecer-nos indiferente às pequenas misérias de cada dia. Daí o fato de ela buscar tão pouco a formação moral imediata e o ensino da virtude. Há na liturgia algo que faz pensar nas estrelas, no seu curso eternamente igual, na sua ordem imutável, no seu silêncio profundo, na distância infinita a que se acham. Todavia é apenas aparentemente que a liturgia se preocupa tão pouco com as atividades, aspirações, com a situação moral do homem. Na realidade ela sabe muito bem que quem nela vive possui a verdade, a saúde moral e a liberdade na sua mais íntima essência.

ÍNDICE

	Pág.
Introdução	5
A oração litúrgica.	23
A comunidade litúrgica	43
O estilo litúrgico	51
O simbolismo litúrgico.	63
A liturgia como jogo	73
A gravidade da liturgia	87
O primado do Logos sobre o Ethos.	101