

Arquitetura e liturgia: o Movimento Litúrgico em torno de Romano Guardini

BERNARDO PIZARRO MIRANDA



Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, Instituto Universitário de Lisboa – ISCTE

<https://orcid.org/0000-0003-2833-9578>

Bernardo.Miranda@iscte-iul.pt

Resumo: O homem contemporâneo tem dificuldade em reconhecer na forma de uma igreja e na liturgia o seu significado mais profundo? No editorial da revista de arquitetura *AV monografias 95*, de 2002, tecida sob o título genérico de *Recintos Religiosos*, Luis Fernando-Galiano aponta o divórcio entre a liturgia e a arquitetura como uma marca da construção da arquitetura religiosa no século XX. Esse, porém, não havia sido o propósito do Movimento Litúrgico nem aquele da renovação da arquitetura religiosa moderna. Liturgia e arquitetura encontravam, numa nova visão cristã do mundo, a motivação para o *aggiornamento* do lugar litúrgico. Apesar do caminho apontado pela liturgia reformada, firmada no Concílio Vaticano II, tem-se vindo a manifestar uma tendência para recuperar, na forma do espaço e da liturgia, uma imagem de Igreja porventura desadequada da sua vocação no mundo. É neste contexto que se interroga o carácter prospetivo da experiência vivida, pelo movimento da Juventude Católica Alemã (Quickborn), no castelo medieval de Rothenfels, em torno da figura de Romano Guardini e da sua visão católica do mundo. Uma visão não de uma história ou psicologia, de uma tipologia das diferentes visões possíveis do mundo, mas alicerçada no encontro da fé cristã com o mundo: as questões que a consciência mundana dirige à fé e a compreensão desta consciência mundana à luz da fé. A experiência, já centenária de Rothenfels, de reencontro entre a liturgia e a arquitetura, antecipou e preparou as reformas que viriam a ser firmadas no Concílio Vaticano II. Reformas e propostas que dificilmente serão compreendidas se dissociadas de uma dinâmica de regresso, permanente, às fontes do Cristianismo. Por oposição a um sistema de fórmulas mortas e de práticas mecânicas o Cristianismo autêntico é uma *Tradição* de vida, uma vida que cresce e se transforma de forma orgânica através de um processo de encarnação contínuo. Os cristãos, tributários dessa *Tradição* são, à luz desta razão, os monumentos litúrgicos do passado.

Palavras-chave: Liturgia, Arquitetura, *Tradição*, *Aggiornamento*.

Architecture and liturgy: the Liturgical Movement around Romano Guardini

Abstract: Does the contemporary man have difficulty in recognizing in the form of a church and in the liturgy its deepest meaning? In the editorial of the journal of architecture *AV monografias 95*, 2002, with the generic title of *Recintos Religiosos*, Luis Fernando-Galiano identifies the divorce between liturgy and architecture as a characteristic of the religious architecture in the 20th century. This, however, had not been the purpose of the Liturgical Movement nor that of the renewal of modern religious architecture. Liturgy and architecture found, in a new Christian vision of the world, the motivation for the *aggiornamento* of the liturgical place. Despite the path set out by the reformed liturgy

established by the Second Vatican Council, there has been a tendency to recover, both through the form of the space and of the liturgy, an image of Church that is perhaps unsuited to its vocation in the world. It is in this context that we question the prospective character of the experience lived by the German Catholic Youth (Quickborn) in the medieval castle of Rothenfels, around the figure of Romano Guardini and his Catholic vision of the world. A vision that is not a history nor a psychology, a typology of the different possible visions of the world, but instead is based in the encounter of Christian faith with the world: the questions that secular consciousness addresses to faith and the understanding of this secular consciousness in light of faith. The centenary experience of reconnecting liturgy and architecture lived in the medieval castle of Rothenfels anticipated and prepared the reforms that were to be established at the Second Vatican Council. Reforms and proposals that would be difficult to understand without the dynamic of a never-ending return to the sources of Christianity. As opposed to a system of dead formulas and mechanical practices, authentic Christianity is a Tradition of life, a life that grows and transforms itself organically through a continuous process of incarnation. Christians, tributaries of this Tradition are thus the liturgical monuments of the past.

Keywords: Liturgy, Architecture, Tradition, *Aggiornamento*.

1. Uma crise de identidade?

Em 1998, uma nota pastoral da Conferência Episcopal Italiana chamava a atenção para um problema situado a montante das dificuldades apontadas por arquitetos e liturgistas: «Não obstante os enormes benefícios trazidos pela reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, uma das dificuldades de hoje reside na transmissão do verdadeiro sentido da liturgia cristã»¹. O ponto seria o de que através de um insuficiente entendimento do espírito da liturgia se condicionaria a própria transmissão da fé.

Não se trata, para a Conferência Episcopal Italiana, de uma dificuldade associada ao projeto do edifício de culto, mas de uma incapacidade de compreensão do sentido da liturgia. Era esta a dúvida que justificaria, nas palavras dos bispos italianos, a opção por “velhos formalismos” ou, no extremo oposto a tentação da novidade pela novidade: «Constata-se, aqui e ali, um certo cansaço e a tentação de regressar a velhos formalismos ou mesmo à aventura ingênua da procura do espetacular. Parece, por vezes, que o significado da ação sacramental não é apreendido. Daí a necessidade urgente de explicitar a relevância da liturgia enquanto lugar educativo e de revelação (...)»².

1 BOSELLI, Goffredo – *Il senso spirituale de la liturgia*. Magnano: Edizioni Quiquajon, 2011. Comunità di Bose, p. 211 (tradução nossa).

2 BOSELLI – *Il senso spirituale de la liturgia*, p. 211 (tradução nossa).

Quatro décadas antes da redação do documento da Conferência Episcopal Italiana, Louis Bouyer (1913-2004)³, no seu livro *Architecture et Liturgie*⁴, aponta já duas ordens de razões que justificariam uma crise de identidade de contornos similares: (i) uma tendência dos sectores mais conservadores da Igreja para reduzir a *Tradição* a uma manipulação da aparência de formas e práticas e (ii) o abandono por reação à tendência anterior, da *Tradição* assim compreendida.

«Nos últimos séculos», escreve Bouyer, «a igreja da Contrarreforma, com a sua mentalidade de resistência à mudança, endureceu a sua posição para resistir aos ataques externos ou às tentações: consciente ou inconscientemente, adotou uma tendência para reduzir a *Tradição* à manipulação exterior de práticas e fórmulas, que deveriam ser transmitidas sem nada mudar da sua materialidade, mas sem também prestar atenção ao seu significado. Tratava-se de uma forma perigosamente distorcida de considerar a *Tradição* cristã, razão pela qual não surpreende agora ver a tendência oposta: para encontrar um cristianismo pleno e vivo, abandona-se simplesmente uma *Tradição* assim compreendida. Mas se, como consequência, devêssemos abandonar toda a *Tradição*, longe de fazer reviver o verdadeiro cristianismo, nós o rejeitaríamos por completo»⁵.

Uma linha de pensamento, construída em torno da história dos grandes acontecimentos dos séculos XIX e XX poderia fazer pensar numa crise de identidade associada a um desacerto circunstancial entre forma e função. Porém, a tensão entre forma e função acompanhara toda a história da Igreja. Num certo sentido, a história da Igreja é simultaneamente a história de uma crise em processo. Na relação de Jesus com a lei e o preceito, com a religião, com o templo, com a sinagoga ou mesmo com a casa, esteve subjacente a ideia de crise, de tensão entre forma e função, entre significativo e significado. O Cristianismo está associado a um projeto incómodo de revisão permanente entre forma e função.

Uma das mais profundas reflexões sobre a natureza e forma da liturgia, ençada dentro da própria Igreja, estava em curso desde o final do século XIX. Diante da evidência de um mundo em processo de mudança, emergia em paralelo uma revisão da interpretação da função da Igreja no mundo. Tratava-se, à semelhança de outros períodos da história da Igreja de um projeto de (re)atualização; um projeto de regresso à função primeira da liturgia cristã. Tratava-se de voltar a inscrever a liturgia no centro da vida do homem cristão, tornando-a acessível, compreensível e aberta à participação plena de todos e de cada um. Esta é, também para Bouyer,

3 Nascido no seio de uma família luterana francesa, Louis Bouyer (1913-2004) converter-se-ia ao Catolicismo em 1939 e seria acolhido em 1944 na Congregação dos padres Oratorianos. Foi um dos protagonistas do Movimento Litúrgico em França e integrou, com Joseph Ratzinger, a Comissão Internacional de Teologia, instituída pelo papa Paulo VI, em 1969.

4 BOUYER, Louis – *Architecture et liturgie*. Paris: Les éditions du Cerf, 1991, p. 10 (tradução nossa).

5 BOUYER – *Architecture et liturgie*, p. 10 (tradução nossa).

a realidade da liturgia cristã: «Uma vida comum no Espírito, uma vida comum de Deus com os homens»⁶. É na medida dessa participação que o homem realiza a experiência da participação no mistério trinitário: «(...) tornarem-se um com o outro, tornando-se um com Deus em Cristo»⁷.

Para Louis Bouyer, o espírito da liturgia é entendido como a grande *Tradição* da Igreja. Na introdução do seu livro *Architecture et Liturgie* afirma que a dimensão espiritual, em todos os seus sentidos, não se confina a uma teoria sobre o universo daquilo que é “interior”, daquilo que é invisível. A liturgia é por essa razão, para Bouyer, uma realidade que só existe a partir do momento em que é encarnada: ela significa para o Cristianismo «(...) uma realidade interior, mas que tende para a encarnação»⁸ à semelhança da arquitetura ela precisa de ganhar forma para que, investida de conteúdo expressivo, se possa revelar ao mundo. Bouyer considera que não é exclusivamente nas rúbricas da liturgia que esse espírito ganha forma, qualquer que seja a sua utilidade. Trata-se sobretudo de um comportamento, de uma atmosfera. Comportamento e atmosfera aos quais associa a palavra *Ethos*: «uma mudança de espírito e coração que deve impregnar todos os detalhes do ritual para o transformar numa encarnação coerente desse mesmo espírito»⁹. Como podemos definir esta renovação espiritual que se deve realizar não somente no domínio da liturgia, mas aí em primeiro lugar? Poderemos fazê-lo, considera Bouyer, procurando (re)descobrir o verdadeiro sentido e realidade da *Tradição*. Com efeito, considera, o Cristianismo autêntico não existe fora dela. Uma *Tradição* que Bouyer não reduz a um sistema de «fórmulas mortas e de práticas mecânicas»¹⁰. É, muito pelo contrário, uma «*Tradição* de vida, uma vida que cresce de forma orgânica através de um processo de encarnação contínuo»¹¹. Os cristãos são tributários de formas de oração e de culto de um “passado vivo” ou seja «(...) de uma *Tradição* de vida. Os cristãos são os monumentos litúrgicos do passado»¹². Só deste modo, acredita, poderemos compreender a riqueza imensa e a não menos vasta margem de liberdade que a *Tradição* católica coloca à disposição dos cristãos.

Se por um lado o Movimento Litúrgico encontra a sua raiz e propósito inicial ainda no século XIX, pela mão dos beneditinos de Solesmes, será, porém, já nas primeiras décadas do século XX que emergem as primeiras manifestações na construção de igrejas que lentamente irão substituir os estilos revivalistas de imitação medieval. As primeiras construções aparecem sobretudo nas regiões da Baviera,

6 BOUYER – *Architecture et liturgie*, p. 12 (tradução nossa).

7 BOUYER – *Architecture et liturgie*, p. 12 (tradução nossa).

8 BOUYER – *Architecture et liturgie*, p. 9 (tradução nossa).

9 BOUYER – *Architecture et liturgie*, p. 9 (tradução nossa).

10 BOUYER – *Architecture et liturgie*, p. 10 (tradução nossa).

11 BOUYER – *Architecture et liturgie*, p. 10 (tradução nossa).

12 BOUYER – *Architecture et liturgie*, p. 10 (tradução nossa).

da Renânia, mas também em Viena. Uma tal geografia não será alheia à localização dos vários focos do Movimento Litúrgico distribuídos sobretudo pelas abadias beneditinas de Solesmes, Beuron, Maria Laach e Klosterneuburg. A Primeira Grande Guerra, com efeito, despoletara a necessidade de um aprofundamento espiritual e cristão. Faz sentido pensar, por essa razão que, pelo menos uma parte da moderna construção de igrejas na Alemanha, associava numa nova visão teológica e arquitetónica a possibilidade de edificar «um mundo novo em ambos os campos»¹³. A nova visão teológica estava associada a uma conceção de Igreja entendida como “Corpo místico de Cristo” («Christozentrische Kirchenkunst, ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk»)¹⁴. A ideia de um “Corpo místico de Cristo” encontraria expressão num espaço cristocêntrico, ou seja, o espaço litúrgico encontrava de novo no altar e nos circunstantes as suas referências primeiras. É no convento beneditino de Beuron, através de um processo longo de renovação da liturgia beneditina que se (re)situa a celebração da Eucaristia no centro mesmo do culto cristão. É também nessa abadia beneditina que Romano Guardini experimenta em profundidade a liturgia com uma intensidade e autenticidade que o conduziria poucos anos mais tarde à redação do opúsculo *O espírito da liturgia*. Guardini foi apresentado à comunidade dos monges de Beuron em 1906, por um antigo noviço de Beuron, Joseph Weiger. Guardini recorda deste modo a sua primeira passagem por Beuron: «os monges ficavam de pé, cada um em seu lugar, e recitavam de cor os belos salmos e as completas, que nessa altura seguiam sempre o mesmo texto. Toda a igreja estava envolta num mistério simultaneamente sagrado e acolhedor. Mais tarde, descobri que a liturgia contém coisas muito mais poderosas e gloriosas; mas, para começar, a pequena porta das completas introduziu-me mais intimamente no coração deste mundo sagrado do que os portais das grandes celebrações litúrgicas (...). Sempre acreditei que deveria haver um outro misticismo, onde a intimidade do mistério seria combinada com a grandiosidade de figuras objetivas. Foi em Beuron, e na sua liturgia, que eu a encontrei»¹⁵.

A ideia de uma Igreja que se entendia como “Corpo místico de Cristo” acentuaria a identidade da própria comunidade eclesial, ou seja, o fundamento da ideia de uma (maior) participação de toda a comunidade na celebração. Esta tomada de consciência é devida sobretudo ao Movimento Litúrgico, mas encontra o seu fundamento teológico mais profundo na inspiração de Romano Guardini.

É também em Beuron que se inicia a divulgação em alguns sectores da Igreja de um missal traduzido na própria abadia e que tornaria a celebração da missa e da

13 *Novas igrejas na Alemanha, [catálogo da exposição]*. Munique: Editorial Schnell & Steiner, 1960, p. 15.

14 *Novas igrejas na Alemanha*, p. 15.

15 GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara – *Romano Guardini (1885-1968). Sa vie et son oeuvre*. Tradução Jean Greisch et Françoise Todorovitch. Paris: Éditions Salvator, 2012, p. 94 (tradução nossa).

liturgia mais inteligível para o homem comum. Emergia uma nova consciência de que sacerdote e comunidade se uniam através de uma ação cultural conjunta¹⁶. Essa ação cultural encontrava no centro da celebração o próprio mistério de Cristo, razão pela que se consolidaria a ideia de um “espaço cristológico”.

Como consequência imediata passaria doravante para segundo plano uma liturgia apoiada no culto dos santos e noutros mistérios que durante os séculos precedentes haviam ocupado um lugar preponderante na liturgia.

2. O espírito da liturgia

Romano Guardini era responsável, desde 1923, pela disciplina “Uma visão católica do mundo” na Universidade de Berlim. Sabia que a difícil tarefa que aceitara o obrigaria a abordar um domínio estabelecido entre a teologia e a filosofia¹⁷: «Deixem-me formular mais uma vez do que se trata esta missão de ensino: não se trata de uma história ou uma psicologia, ou uma tipologia das diferentes visões possíveis do mundo; nem se trata de um mero ensino de teologia ou filosofia, mas do encontro da fé cristã com o mundo. São as questões que a consciência mundana dirige à fé; por outro lado, é uma compreensão desta consciência mundana à luz da fé»¹⁸.

Esta visão do mundo encontrava simultaneamente eco no círculo da juventude católica do *Quickborn* em Rothenfels, o lugar a partir do qual esta seria experienciada por artistas e arquitetos, padres e teólogos que a transportarão mais tarde para as suas obras e ministérios. Rigor, totalidade, mundo: «A visão do mundo procura, pelo contrário, a totalidade e isto sem procurar sintetizar os detalhes (...). A totalidade do mundo que busca não significa que todos os detalhes sejam efetivamente apreendidos e reunidos; não consiste na soma exaustiva de todas as continuações, mas na compreensão original da ordem, da direção e do significado de tudo, que se manifesta em cada detalhe. A visão do mundo vê tudo desde o início como um todo. Vê-a como uma totalidade específica que está inscrita noutra totalidade.

Esta totalidade, este mundo, não é, repito, um resultado final que emerge depois de todas as partes terem sido agarradas, mas está lá desde o início»¹⁹.

É no interior de um dos mais intensos e fecundos desses círculos, o movimento de jovens católicos alemães sediado no Castelo de Rothenfels na Baviera, que o Movimento Litúrgico consolida o seu compromisso com a arte e a arquitetura modernas. O círculo formado em Rothenfels contava com a presença de personalidades importantes ligadas aos universos da Igreja, da universidade e das artes.

16 Cf. *Novas igrejas na Alemanha*, p. 15.

17 Cf. GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 359.

18 Cf. GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 360.

19 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 361 (tradução nossa).

Vários dos arquitetos que mais se dedicaram à arquitetura religiosa integraram ou contactaram com este movimento. Para além de Rudolf Schwarz e de Martin Weber, referimos os nomes de Emil Steffann (1899-1968), dos suíços Fritz Metzger (1898-1973) e Hermann Baur (1894-1980).

O castelo medieval de Rothenfels, próximo de Würzburg, localiza-se no topo de uma pequena vila, com o mesmo nome, construída na margem do rio Main. Adquirido pelo movimento de juventude²⁰ em 1919, passaria a acolher nos seus múltiplos espaços centenas e por vezes milhares de jovens que aí subiam e se reuniam nas Páscoas e no verão, à semelhança do que mais tarde acontecerá em Taizé²¹. A partir de 1920 e durante os vinte anos seguintes, é lá que se situa, para Guardini, em paralelo com o ensino universitário em Berlim, o lugar privilegiado da sua ação e da sua reflexão. Entre 1926 e 1939, Guardini tornou-se o guia e o responsável da associação (que, em 1925, contava com cerca de sete mil membros).

Em 1920, Guardini era prior na diocese de Mainz e, dadas as suas competências teológicas, estaria vocacionado para o ensino num grande seminário. Porém, a publicação em 1918 de *O espírito da liturgia* trouxera-lhe celebridade num domínio ainda muito controverso. Na primeira visita que realiza a Rothenfels, Guardini participou num encontro de membros e simpatizantes da *Jugendburg* vindos de várias partes da Alemanha. O encontro com um grupo tão numeroso de participantes levá-lo-ia a afirmar: «Organizámos os bancos num quadrado com um candelabro no meio. Lá fora as estrelas brilhavam sobre o vale, a sala entrava lentamente na noite. Mas, por muitos que fôssemos, éramos todos um. A luz quente da vela manteve o círculo unido. Foi como uma expressão sensível do espírito e do coração que nos uniu a todos (...)»²². Nas primeiras experiências vividas na Sala dos Cavaleiros, um dos espaços nucleares do castelo, Guardini descobriu uma capacidade de acolhimento, de comunhão e de celebração que parecia convocar o jogo profundo dos símbolos evocado nos capítulos IV e V de *O espírito da liturgia*.

O castelo medieval organiza-se em torno de três grandes áreas: um primeiro grupo de edifícios situado no exterior do recinto fortificado; uma construção do século XVIII situada próximo da entrada designada *Gasthaus* (hospedaria); e, por último, o velho castelo com os seus espaços dispostos em torno de um pátio central.

20 As origens do *Quickborn* remontam a um círculo de estudantes católicos fundado em 1909 em Neisse, na Alta Silésia. Três padres estão ligados à sua fundação: Bernhard Strehler (1872-1945), Hermann Hoffmann (1878-1972) e Clement Neumann (1873-1928). Estes jovens haviam feito um voto de abstinência de álcool. O envolvimento inicial a favor da abstinência não seria, no entanto, mais do que o ponto de partida. A partir de 1913 alterará a sua designação para *Quickborn* (fonte de juventude). O *Quickborn* era uma associação laica na qual os padres participavam, não na qualidade de chefes, mas enquanto irmãos que faziam parte de uma comunidade.

21 Cf. CLÉMENT, Olivier – *Taizé. Um sentido para a vida*. Lisboa: Paulus, 2004; REVEZ, Jorge – A Comunidade de Taizé e o Concílio de Jovens (1970-79): uma primeira abordagem ao impacto da experiência de Taizé na dinâmica religiosa portuguesa. *Lusitania Sacra*. 16 (2004), 247-272.

22 DEBUYST, Frédéric – *L'entrée en liturgie*. Paris: Les éditions du Cerf, 2008, p. 50 (tradução nossa).

A *Gasthaus*, um espaço para um acolhimento qualificado, pode alojar cerca de trinta pessoas (conferencistas, padres, religiosos), bem como alguns quadros permanentes do movimento. Nas áreas agrupadas em torno do pátio interior, encontravam-se os grandes espaços comunitários: a capela, a Sala dos Cavaleiros, a biblioteca, os refeitórios, as cozinhas e, nas partes mais altas sob a cobertura, os dormitórios e as salas de reunião, com capacidade para cerca de quatrocentos jovens. A envolvente imediata contava ainda, próximo dos edifícios, com uma espécie de anfiteatro verde onde se organizavam espetáculos e concertos, e ainda um vasto prado com capacidade para acolher jogos e desportos ou certas celebrações litúrgicas excecionais que envolvessem muitos participantes. Já em 1929, Guardini recorda tudo isto, dizendo:



Figura 1 – em cima: à esquerda – Pátio do Castelo de Rothenfels a partir da entrada para a Sala dos Cavaleiros, Main (Alemanha); à direita – Um dos lugares exteriores de apoio aos encontros do Quickborn, fotografias de 2010. Em baixo: à esquerda – Última imagem conhecida antes da apreensão do castelo de Rothenfels pelo regime da Alemanha Nazi em 8 de julho de 1939; à direita – Celebração da Páscoa em 1928

«Após estes dez anos, podemos dizer que Rothenfels se tornou uma realidade de referência, (...) Só consigo encontrar uma palavra para expressar isto, talvez um pouco rebuscada, mas ainda assim verdadeira: o que aqui tomou forma é um *Gestalt*, uma forma exemplar, um todo que não só é pensado, mas vivido, suficientemente real para se ter tornado a fonte de uma ação clara e eficaz. Partindo da própria comunidade, esta ação conseguiu transmitir o seu vigor. Sentimo-nos transportados por ela, e, no entanto, permaneceu a responsabilidade de cada indivíduo... Em relação à existência quotidiana, Rothenfels ofereceu-nos assim um modelo objetivo, já portador de uma autêntica *Tradição*»²³.

A primeira visita do jovem arquiteto de 27 anos Rudolf Schwarz a Rothenfels coincidiu com um encontro realizado no Verão de 1924, altura em que se preparava a transformação de um movimento de juventude num movimento cultural. Por esta altura, Guardini havia já confiado a Schwarz, em Rothenfels, a dinamização de um grupo de discussão sobre arquitetura. Schwarz definia as formas elementares da arquitetura: a escultura e o espaço. Trata-se, como explicava de «(...) simplesmente de nos expormos a ele, de deixar a nossa alma descer até ele. O objeto voltará a oferecer-se a nós; só nos fala se nos expusermos a ele. Temos de o recriar, por assim dizer. Estará diante dos nossos olhos como o criámos, expondo-nos a ele»²⁴. Schwarz considera que a maneira propriamente humana de construir, deveria corresponder à personalidade do habitante e citava como exemplo a casa romana e a casa de campo da Westfale²⁵.

Schwarz aceitou a proposta para se encarregar das obras do castelo e será num ambiente de intensa discussão com Guardini que as desenvolve. A ampliação e renovação não se reduziram a uma redistribuição dos espaços do castelo a partir exclusivamente das novas necessidades. Apesar dos constrangimentos financeiros, Schwarz submeteu o processo de renovação às exigências de uma nova abordagem arquitetónica. Integrou, numa admirável síntese, a substância e a atmosfera da arquitetura medieval com um novo conceito estético. Era sobretudo nos espaços da ala este do castelo que a necessidade dessa síntese se tornara mais evidente. A conceção procurada e discutida também com Guardini deveria atribuir uma expressão arquitetónica concreta à ideia que a comunidade fazia dela própria. Foi com esta convicção que se procedeu à renovação da Sala dos Cavaleiros, da capela e das salas de jantar, incorporando ainda os locais de menor importância no conjunto. A renovação não se limitou aos elementos arquitetónicos propriamente ditos, mas estender-se-ia ao desenho do mobiliário, à iluminação e ainda ao desenho de algumas peças de equipamento. Guardini acompanhava as suas reflexões impondo, como refere a sua biógrafa, alguns limites ao carácter experimental de Schwarz. Entre os dois, os

23 DEBUYST – *L'entrée en liturgie*, p. 53 (tradução nossa).

24 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 294 (tradução nossa).

25 Cf. GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 295.

diálogos eram duma enorme franqueza, tal como nos podemos aperceber de acordo com as inúmeras passagens de correspondência que trocaram²⁶. Era com rigor que Guardini participava das reflexões de Schwarz. Um exemplo, relatado no texto de uma carta de 1928 de Guardini para Schwarz, é revelador de um trabalho que se discutia em torno da procura de um espírito de renovação a atribuir aos novos espaços. Schwarz propusera um conjunto de alinhamentos de armaduras de iluminação no teto da Sala dos Cavaleiros para reforçar o valor, através da luz, da forma elementar de um cubo branco. Nos primeiros desenhos, Guardini reagira ao projeto de iluminação das salas: «O teu plano para a iluminação da Sala dos Cavaleiros seduz pela sua simplicidade. Mas não consigo imaginar o efeito que terá. Manifestamente, ainda estou muito ligado às formas antigas»²⁷. A justificação de Rudolf Schwarz relativamente à opção por uma tal iluminação era clara: «Desta forma produzimos com os meios mais simples, uma luz intensa e festiva. As lâmpadas são feitas de vidro transparente, tornando-se visíveis durante o dia, especialmente se adaptarmos um pouco a pintura. O volume cúbico da sala não é perturbado de forma alguma (...). Gostaria também de salientar que a instalação que proponho permite que o espaço seja modelado pela orientação da iluminação»²⁸.

Romano Guardini procurava uma «simplicidade fortemente estruturada», ideia à qual Rudolf Schwarz deu forma e que defenderia igualmente nos seus discursos. Essa mesma simplicidade ressoa nas palavras que uma vez mais dirigiu a Schwarz: «(...). Mais uma vez, com toda a modéstia, gostaria de salientar que a ideia de conceber o castelo como uma série de grandes salas, puras e quase vazias, partiu de mim pessoalmente, e isto numa altura em que os arquitetos ainda nem o sonhavam (a maioria deles ainda hoje não o sonha) (...). A arquitetura vazia da capela levantou muitas críticas. Por isso, poder-se-ia dizer que me reconheço nessa ideia»²⁹. O termo de ordem, considera Hanna-Barbara, era a palavra “verdade”. «Este termo designava a nova objetividade respeitadora da verdade da utilização, o rigor da produção artesanal e uma beleza que deixa transparecer o seu significado»³⁰.

Construir não significava para Schwarz um esforço para criar novos estilos «(...) Tratava-se, ao contrário, de um esforço para encontrar a forma justa e a justa

26 Apesar da visita que realizámos a Rothenfels no Verão de 2010, bem como das muitas descrições que pudemos consultar, a biografia da vida de Romano Guardini realizada por Hanna-Barbara revelar-se-ia fundamental nesta etapa do nosso processo. A autora confere, nos capítulos que dedica a Rothenfels, uma enorme atenção ao contributo de Schwarz, num texto construído sobretudo a partir de várias trocas de correspondência, documentos que integram hoje os arquivos do castelo. A tradução desta biografia para língua francesa por Jean Greisch e Françoise Todorovitch, viabilizou a oportunidade do contacto com fontes primárias corrigindo algumas perceções enviesadas que havíamos construído sobre a importância e o papel desempenhados por Guardini, Schwarz, Kahlefeld, entre outros, neste processo.

27 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 300 (tradução nossa).

28 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 300 (tradução nossa).

29 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 300 (tradução nossa).

30 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 302 (tradução nossa).

forma das coisas (...)»³¹. Essa procura da forma justa encontrava eco na forma como descrevia a intervenção na capela do castelo: «Demos-lhe uma forma muito simples (...). A tarefa a que nos havíamos proposto para a Sala dos Cavaleiros foi mais ambiciosa. Tínhamos aumentado a sala para que ela ocupasse a maior parte do piso superior da ala este, transformando-a num cubo perfeito ao qual retirámos toda a decoração barroca, pintando o teto e as paredes de branco (...). O único mobiliário da sala era uma centena de pequenos bancos cúbicos em madeira escura. Era tudo.»³².

A ideia de uma participação ativa da comunidade na celebração, uma das orientações de fundo do Concílio Vaticano II, era antecipada por Rudolf Schwarz: «Aqui levava-se a sério o facto de que uma comunidade pode organizar as suas próprias formas espaciais (...). A forma como a comunidade celebrava a liturgia em Rothenfels teve uma importância à qual nós não atendemos muito no início da organização dos espaços (...). Que o espaço sagrado repouse inteiramente sobre a comunidade e o seu agir, e que esse espaço surja e desapareça com a liturgia, com renúncia a todo o dispositivo arquitetónico, é uma coisa bela. No início, não há mais do que espaço do mundo e depois nada mais do que espaço do mundo: a passagem do Senhor teve lugar»³³. A Sala dos Cavaleiros foi pensada para atender a várias possibilidades de disposição: em círculo para facilitar o encontro, em forma de feradura para viabilizar conferências e em retângulo para outro tipo de representações e atividades. Depressa se perceberia que a sala, dada a sua dimensão e polivalência, poderia acolher celebrações litúrgicas com maior número de participantes.

À experiência da utilização da sala como espaço litúrgico associou-se uma terceira personalidade, a do padre oratoriano Heinrich Kahlefeld (1903-1980)³⁴. Como refere Frédéric Debuyst (1922-2017) em *L'entrée en liturgie*³⁵, é justamente a Kahlefeld que deve ser atribuída a nova disposição encontrada para a localização do altar e para a disposição dos pequenos bancos sobre os três lados. É o próprio Kahlefeld quem o confirma: «Na Sala dos Cavaleiros, o altar fora primeiramente disposto em profundidade, sobre um dos lados mais estreitos (...). Não foi devido à iniciativa de Schwarz, mas à minha, que se deslocou para a parede maior do lado

31 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 302 (tradução nossa).

32 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 303 (tradução nossa).

33 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 303-304 (tradução nossa).

34 Heinrich Kahlefeld estudou Filosofia e Teologia na Universidade de Innsbruck, doutorando-se em 1925 com uma dissertação sobre Max Scheler. Nesse mesmo ano entra na congregação dos padres oratorianos. Será mais tarde nas Universidades de Freiburg e de Tübingen que reconhece a importância da liturgia para a vida da Igreja. Kahlefeld integra desde muito cedo o movimento da juventude católica *Quickborn*. Apoiará Romano Guardini com as funções de direção de 1927 a 1939, a data do encerramento do movimento pelo regime Nazi. Regressará a Rothenfels em 1947 onde permanecerá como seu responsável maior até 1959. A sua relevância prende-se também com a estreita colaboração que desenvolve com Emil Steffann, o arquiteto a quem encomenda em 1954 o projeto para a nova paróquia de São Lourenço em Munique.

35 DEBOUYST – *L'entrée en liturgie*, p. 103 (tradução nossa).

direito, viabilizando os primeiros ensaios de disposição em “assembleia de refeição” (*mahlaufstellung*); uma mudança realizada não em função direta da ideia teológica da refeição, mas na lógica mesma do lugar. O estrado e o altar encontrariam definitivamente o seu lugar na parede que confrontava o Mainz»³⁶.

Esta alteração, aceite por todos, nomeadamente por Guardini e por Schwarz, terá sido realizada por volta do ano de 1930. A imagem icónica de um pequeno estrado, localizado entre os vãos do lado poente da sala, com um altar no centro rodeado em três lados por duas filas de bancos cúbicos negros, permanecerá até aos dias de hoje como uma fonte de inspiração e de referência. A força de uma tal imagem, ainda assim, não faz justiça à porventura maior descoberta vivenciada por todos aqueles que aí se reuniram para celebrar: a de que a comunidade pode, ela mesma, organizar as suas próprias formas espaciais.

Gestos, palavras, silêncios, imagens e espaço. A participação numa experiência similar de celebração em Rothenfels, no ano de 2010, colocava-nos diante da proposta de afinidade entre as linguagens da liturgia e da arte, uma ideia querida a Guardini e por si desenvolvida com densidade, no seu livro *O espírito da liturgia*³⁷.

Rothenfels representará, desde 1921, a oportunidade de iniciar os jovens do *Quickborn* no espírito da liturgia. É também por esta altura que publica no *Quickborn* um conjunto de artigos subordinados ao tema da liturgia na vida quotidiana, mas será em 1927 que publica o seu livro *Von heiligen zeichen*, um texto que reúne os rudimentos da formação litúrgica. Este livro constitui para a sua biógrafa, Hanna-Barbara, uma das contribuições fundamentais, em particular para os jovens, e «suscetível de ser posta em prática»³⁸; tratava-se, como explica, da difusão da sensibilidade litúrgica. A experiência da liturgia, ou mesmo a entrada em liturgia, assentava, no seu entendimento, na união entre o corpo e a alma: é o homem todo ele que transporta a ação litúrgica, razão pela qual o objetivo da formação litúrgica era o de uma «corporeidade transfigurada pelo espírito»³⁹ por oposição a uma piedade puramente espiritual. É ainda no mesmo texto que Guardini refere sem hesitação: «devemo-nos afastar do “espiritualismo” enganador do século XIX, uma vez que nós somos espíritos encarnados»⁴⁰.

Neste processo de encarnação da natureza espiritual do homem, encontra Hanna-Barbara o pressuposto de toda a ação litúrgica: «O facto de que uma atitude espiritual transparece no corpo, a liturgia como transparência do interior e do exterior, do divino e do humano, do invisível e do visível»⁴¹, ou seja, um todo composto

36 DEBOUYST – *L'entrée en liturgie*, p. 103 (tradução nossa).

37 GUARDINI, Romano – *L'esprit de la liturgie*. Tradução Robert D'Harcourt. Paris: Plon, 1930, p. 73-87 (tradução nossa).

38 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 276 (tradução nossa).

39 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 277 (tradução nossa).

40 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 277 (tradução nossa).

41 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 277 (tradução nossa).

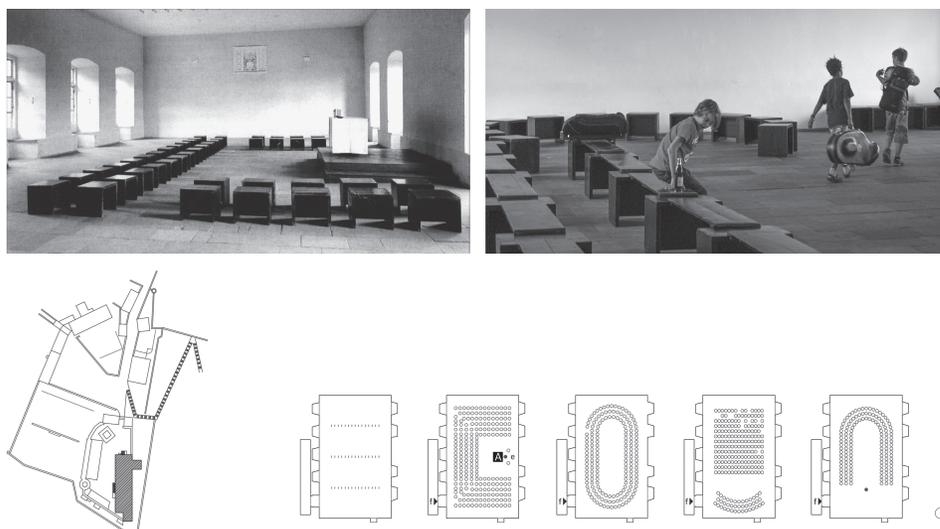


Figura 2 – Em cima: à esquerda – Readequação do espaço da Sala dos Cavaleiros, Rothenfels (Alemanha), Rudolf Schwarz, ano 1928; à direita – Preparação para a celebração de uma missa na Sala dos Cavaleiros, fotografia de 2010. Em baixo: à esquerda – Planta do conjunto de Quickborn, a nordeste os espaços do primitivo castelo agregados em torno do pátio; à direita – Diagramas das várias possibilidades de utilização da Sala dos Cavaleiros, Rudolf Schwarz, ano de 1929

de duas partes. Se o interior não se manifesta no exterior, não é perceptível, não é efetivo, razão pela qual a reflexão litúrgica, em Guardini, era guiada pela simbólica e não pela estética. Em *O espírito da liturgia*, Guardini escreve: «Um símbolo nasce de cada vez que o interior, o espiritual, encontra a sua expressão no exterior, no corporal. Importa ainda que a transposição, a projeção interna na externa se processe com um carácter de necessidade essencial, obedecendo a uma necessidade de natureza. É assim que o corpo é, pela sua natureza, imagem expressiva da alma, é assim que um gesto espontâneo é o reflexo natural de um processo físico. (...) A forma, tomada como tradução de um conteúdo espiritual determinado, deverá falar uma linguagem clara, (...) deverá ser compreendida por todos. Mas o símbolo, ao mesmo tempo que satisfará a condição de refletir um estado de alma positivo e preciso, deverá – conformando-se aqui à lei geral da obra de arte – elevar-se acima do particular. Ele não será somente encarregue de exprimir um conteúdo físico acidental e único no tempo, mas será também investido de uma mensagem geral relativa à alma e à vida humana. Assim constituído, ele será acessível a todos e saturado de universalidade»⁴².

Em Rothenfels pareciam concorrer demasiadas condições para que se pudesse sonhar sequer em repetir esta experiência ou mesmo transpô-la para um outro lugar e um outro espaço. As assembleias de Rothenfels, a sua maneira particular de celebrar a beleza dos seus cantos, as qualidades mesmas do próprio espaço, pareciam

42 GUARDINI – *L'esprit de la liturgie*, p. 193-194 (tradução nossa).

representar qualquer coisa de único, num certo sentido de irrepetível, circunstancial. Para Schwarz, tinham-se reunido muitas condições particulares neste lugar, neste tempo e com estes protagonistas, o que, num certo sentido, dificultaria a sua transposição para o universo do quotidiano da vida paroquial, associado a outras condições de partida. A posição de Guardini, tal como a de Kahlefeld, era neste especto, consideravelmente diferente da de Schwarz. Tal como refere Debuyst, ambos pressentiam o valor «(...) contagiante das suas celebrações, o seu carácter libertador, a sua justeza objetiva»⁴³. Num certo sentido, a Sala dos Cavaleiros transformava-se pouco a pouco num “espaço-berço” de um movimento que, depois da primeira etapa marcada pela (re)descoberta da preponderância do altar no espaço litúrgico, encontrava agora a ideia da participação ativa de todos os que se redescobriam em torno do altar como comunidade. Tanto para Guardini como para Kahlefeld, uma tal descoberta parecia-lhes não só possível, como desejável de transpor para outros lugares⁴⁴.

De acordo ainda com Debuyst, apesar do carácter e da força envolventes da experiência de proximidade viva experimentada em Rothenfels, Schwarz encontrava-se ainda relativamente longe desta imagem. Nesta altura, Schwarz terminava justamente o projeto da sua igreja para Aachen, um espaço que na «(...) pureza e rigor extremos»⁴⁵ constituir-se-ia um marco fundamental e revolucionário para a construção de novas igrejas. É essa a via que Schwarz perseguirá durante a década de cinquenta, projetando um conjunto de igrejas que se associariam a outro tipo de sínteses teológicas e simbólicas. Foi já próximo do fim da sua vida que Schwarz regressou ao modelo de Rothenfels associando-o ao desenho da igreja de Santo António em Essen em 1957, da igreja da Sagrada Família em Oberhausen em 1958 ou mesmo da igreja de São Cristóvão de Colónia de 1962 onde, em contacto com Mies van der Rohe, realizou uma obra onde se reconhece simultaneamente o rigor da Bauhaus e a hospitalidade litúrgica de Rothenfels, unidos numa experiência que evocava a das pequenas basílicas da antiguidade cristã⁴⁶.

Emil Steffann conhecera Rulf Schwarz, aquando da construção da igreja do Corpo de Deus em Aachen, e nutria por ele uma profunda admiração que os ligaria doravante. É pela mão de Schwarz que Steffann abraça a experiência de Rothenfels, conhecendo então Guardini e Kahlefeld. Ainda antes da experiência realizada com Kahlefeld na igreja paroquial de São Lourenço de Munique (1955), Steffann teria reencontrado a configuração envolvente de uma comunidade em torno do altar em dois projetos: o projeto que desenvolve para a organização da festa religiosa do

43 DEBOUYST – *L'entrée en liturgie*, p. 66 (tradução nossa).

44 Cf. DEBOUYST – *L'entrée en liturgie*, p. 66.

45 DEBOUYST – *L'entrée en liturgie*, p. 66 (tradução nossa).

46 A igreja, na atualidade, encontra-se adaptada ao rito oriental (igreja arménia). A readequação do espaço implicou a realocação do altar de forma a garantir a orientação a nascente. Esta operação desvirtuaria o sentido e o rigor com que a igreja havia sido originalmente pensada.

Corpo de Cristo em Lübeck, a sua cidade natal, no ano de 1932, e o projeto de uma capela provisória, a *Turnhallenkapelle*, construída em 1946 também em Lübeck, onde um altar central é envolvido por um banco único. O projeto para a reorganização da procissão do Corpo de Cristo estava associado ao crescimento da comunidade católica da igreja de Lübeck. A sua dimensão havia inviabilizado a realização da procissão dentro do seu espaço interior tal como esta era praticada desde há vários séculos. A impossibilidade de ampliação da igreja estaria na origem da deslocação do percurso para o exterior. As novas condições da contemporaneidade inviabilizavam a possibilidade de um percurso por entre grande parte das ruas da cidade, razão pela qual o movimento processional teria de ser delimitado a um espaço adjacente à igreja: uma extensa praça. As novas circunstâncias, bem como o conjunto de limitações associadas à impossibilidade de utilização do interior da igreja de Lübeck, tornar-se-iam, para Steffann, o suporte para um novo desenho estabelecido sobre uma *Tradição* milenar. As possibilidades de uma nova configuração (*Gestalt*) baseada numa *Tradição* de séculos são limitadas, considerava Steffann⁴⁷. Tais possibilidades cresceram, por essa razão, lentamente, em torno de uma ideia definida pela própria *Tradição*. Essa foi a razão, para Steffann, pela qual em Lübeck fora possível, a propósito da reconfiguração de uma procissão do Corpo de Cristo, encontrar e abrir novos caminhos a partir de circunstâncias e condições particulares.

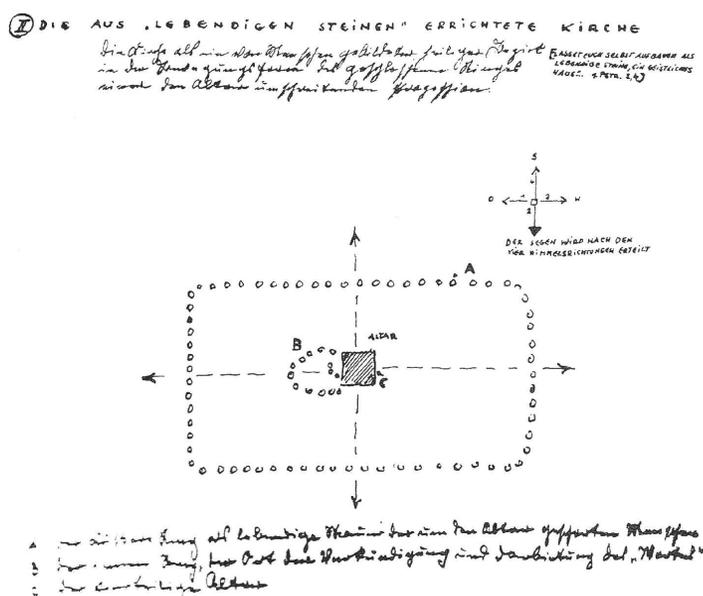


Figura 3 – Desenho da Procissão do Corpo de Cristo, Emil Steffann, ano 1932

47 Cf. LIENHARDT, Conrad – *Emil Steffann (1899-1968) – Werk. Theorie. Wirkung*. Regensburg: Schnell & Steiner, 1999, p. 13-14 (tradução nossa).

Um altar único de forma quadrangular reunia agora os quatro primitivos altares, coberto por um baldaquino construído pelos artesãos desempregados da cidade. O altar foi implantado no centro do espaço exterior encontrado. A procissão, depois da saída da igreja, circulava já no exterior, em torno do altar, ligando, com uma cadeia humana, o fim e o início do percurso, dando forma a uma praça delimitada exclusivamente por homens e mulheres. A metáfora das “pedras vivas” ganhava corpo e evitava qualquer tipo de congestionamento, viabilizando a percepção global desta “construção”. Na reunião destas circunstâncias, reconhecia Steffann a participação ativa de cada um no todo, na unidade da comunidade que se reconhecia como um só corpo. A comunidade reunida em torno do novo altar era expressão, para Steffann, de uma unidade superior. A experiência de Lübeck aconteceria oito anos após a remodelação das salas do castelo de Rothenfels, uma experiência vivida também por Steffann, amigo e confesso admirador, como atrás referimos, de Rudolf Schwarz. A experiência vivida na Sala dos Cavaleiros abriu, com efeito, o caminho a um conjunto de realizações profundamente “interiores”, que marcariam, segundo Klemens Richter, o sinal maior da arquitetura cristã do século XX: a comunidade que se (re)descobre comunidade reunida em torno da “mesa eucarística” e, acrescentaríamos, em torno do “lugar” da Palavra.

Nas primeiras realizações de Steffann, nomeadamente a sua igreja para Boust-Thionville, na proposta apresentada a concurso com Schwarz para o projeto da nova paróquia de St. Ana em Berlim-Lichterfelde, em 1936, no seu projeto para a pequena capela Turnhallenkapelle em Lübeck de 1946 e, sobretudo, no projeto que desenvolve com Kahlefeld para a igreja de São Lourenço em Munique, ressoam as palavras de Spiro Kostof que citámos no início do trabalho: «To the first generations of believers the church was where the Christians were»⁴⁸.

Steffann estava consciente de que uma mudança profunda se havia operado na sociedade. Uma tal consciência marcaria com intensidade o seu desejo de reparar do interior: «(...) é-nos verdadeiramente permitido”, escreveu ele, “que continuemos a erguer edifícios nas nossas cidades que, uma vez construídos, imporão às casas à sua volta um tipo de relação que de facto já não existe? Não seria melhor devolver os nossos lugares de culto à categoria de edifícios privados e, cheios de nova força, partir de novo para o mundo? O lugar da celebração cristã deve voltar a ser, acima de tudo, um espaço interior. O que uma fé comum lhe dava outrora de proteção e silêncio no meio da vida pública, deve agora prover por si mesma. O exterior, a varanda, os pátios são normalmente abertos e sem segredos, mas não têm de revelar para fora o santo dos santos (...)»⁴⁹.

48 KOSTOF, Spiro – *A History of Architecture: Settings and Rituals*. 2ª ed. Nova Iorque: Oxford, 1995, p. 264 (tradução nossa).

49 DEBUYST, Frédéric – *Le renouveau de l'Art sacré, de 1920 à 1962*. Paris: Mame, 1991, p. 24 (tradução nossa).

Na obra que realiza em 1955 para a igreja de São Lourenço em colaboração com Siegfried Östreicher, Steffann dá expressão ao modelo de estruturação do espaço litúrgico vivido em Rothenfels. A encomenda do projeto havia partido de Heinrich Kahlefeld. O padre oratoriano, uma das personalidades mais próximas de Romano Guardini e a quem sucederia na direção da *Jugendburg*, havia refletido sobre as ideias teológicas que deveriam fundamentar a construção da nova igreja. Para Steffann, esta constituiria uma circunstância feliz de colaboração muito estreita com um teólogo, que consigo havia partilhado uma experiência litúrgica comum. Steffann descrevia a sua igreja como um edifício de pé direito relativamente baixo, em tudo comparável às pequenas igrejas de tijolo da periferia da Roma antiga. Para si revelar-se-ia motivador que os oratorianos compreendessem a sua perspectiva de princípio. A sua afirmação de que uma nova igreja, ou mesmo a extensão de uma antiga, terá tanto mais sucesso quanto mais se integrar no contexto do seu lugar, sem extravagâncias ou pretensão de atenções, apontava para a substância de uma carta que escrevera ao padre Régamey: «As palavras-chave que procuro são a pobreza e simplicidade. A simplicidade está intimamente ligada à pobreza. Precisamos da simplicidade porque a nossa civilização moderna torna-se cada vez mais complexa (...). Somos pobres, mas não o queremos ser. Se tivéssemos a simplicidade dos pobres poderíamos construir igrejas (...). Mas nós não a temos. Por isso as nossas igrejas não são bem-sucedidas. A tentativa global é a de acabar com a pobreza entendida como um mal em si e isto porque reconhecemos a pobreza apenas como escassez e falta»⁵⁰. Steffann entendia a pobreza como algo mais do que a escassez. A pobreza que recebe a simplicidade constituía para si o suporte para a realização de grandes coisas.

Contrariando o maior eixo do espaço, Steffann dispôs a assembleia em torno de um estrado central, que refletia já a investigação e a redescoberta da diversidade litúrgica das primeiras igrejas paleocristãs. O novo estrado associava-se, na sua geometria, ao desenho de uma delicada abside. A estrutura axial do presbitério proposto, enfatizada no deslocamento do altar para o centro do espaço, viabiliza o envolvimento de toda a comunidade na celebração reunida em torno das mesas da Palavra e da Eucaristia. Ao azul-celeste do forro em madeira pintada da cobertura, ao carácter das alvenarias de tijolo cobertas de uma pintura branca, à domesticidade de uma entrada que recusou o simbolismo desnecessário associava Steffann a escala acolhedora da luz, que moldava espaços e formas, frágeis na sua incerteza.

Nesta igreja todo o espaço é pensado e existe para a comunidade antecipando um dos temas maiores da constituição conciliar sobre a liturgia. O espaço quadrangular de dimensões humanas foi pensado para a participação ativa da

50 LIENHARDT – *Emil Steffann*, p. 55-58 (tradução nossa).

comunidade. Sobre a mesma plataforma, Steffann dispôs os três focos da ação litúrgica. O altar situa-se no coração do espaço. De forma deliberada, Steffann evita a sua excessiva elevação por degraus, recusando a excessiva frontalidade entre altar e assembleia. A presidência recupera a antiga fórmula do presbitério paleocristão. No limite do estrado/santuário, um banco semicircular plasma a geometria da abside. Frédéric Debuyst chama a atenção para o facto de que o lugar da presidência se prolonga e transforma em lugar da Palavra: «Para Steffann, tal como para Guardini e Kahlefeld, a Palavra deve ser celebrada em “bancos comuns” dignos e confortáveis em vez de numa disposição de tipo regimentado ou didático, mais ou menos solene»⁵¹. A possibilidade de um segundo lugar para a Palavra foi prevista e é usada, com efeito, na atualidade, sobre a forma de um pequeno ambão. Os ritos iniciais da missa têm ainda o seu foco no banco comum, mas as leituras das epístolas bem como do Evangelho são feitas a partir do pequeno ambão, recuado em relação à posição do altar. Também a localização das imagens foi objeto de delicado cuidado. Uma pequena escultura de São Lourenço encontra o seu lugar num dos pilares do nártex interior que acolhe a chegada da comunidade. A imagem de São Lourenço é aqui entendida como o sinal da hospitalidade e do acolhimento do estrangeiro, por oposição a uma conceção do culto dos Santos. Já a imagem de Maria integra a assembleia, orientando-se com esta para os focos da ação litúrgica. A extensão em profundidade do estrado/santuário viabilizava já nesta igreja pré-conciliar uma passagem efetiva da liturgia da Palavra para a liturgia Eucarística. Um tal movimento implicava também uma alteração de clima com repercussão sobre toda a assembleia. O espaço litúrgico de São Lourenço aproxima-se claramente da ideia “de uma comunidade de banquete”, reunida em torno da mesa da refeição eucarística.

É hoje reconhecido que em São Lourenço se consubstancia uma segunda etapa do Movimento Litúrgico. Ela é expressão e resultado de uma aproximação profunda do sentido primeiro da liturgia, tal como o pudemos compreender em Guardini. São Lourenço é, com invulgar unanimidade, apontada hoje como o exemplo no qual se condensa e antecipa todo um programa de renovação da liturgia preparado durante décadas e que se viria a firmar no Concílio Vaticano II, sete anos mais tarde. Ainda que os seus protagonistas diretos tenham sido Steffann e Kahlefeld, em São Lourenço habita o fruto de um novo entendimento da liturgia e esse mesmo entendimento encontrou forma na expressão do “anel aberto” de Schwarz.

Se o ano de 1930 marca um primeiro estágio do Movimento Litúrgico, estabelecido no encontro da arquitetura e da liturgia, através das exemplares realizações de Schwarz, Weber, Böhm, entre outros, a década de cinquenta ficaria associada à

51 DEBUYST, Frédéric – *Espace et Foi: L'oeuvre exemplaire d'Emil Steffann*. La Maison- Dieu, n.º 174, 1988, p. 125 (tradução nossa).

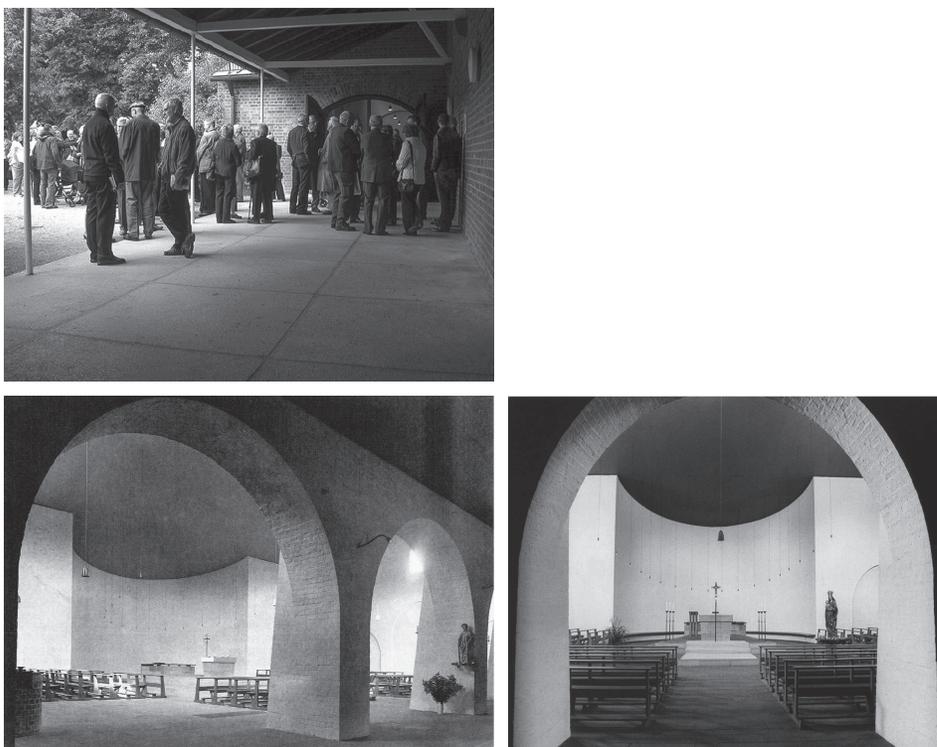


Figura 4 – Em cima: A entrada para a Igreja de S. Lourenço, fotografia de 2010. Em baixo: à esquerda – A assembleia da Igreja de S. Lourenço; à direita – Eixo definido pela abside e santuário em S. Lourenço, Munique (Alemanha), fotografia de 2010

ideia de que, na construção do edifício sacro, é incorporada a tarefa de servir uma «consciência crescente de comunidade e de comunhão»⁵², sinal e expressão de uma mobilização dos cristãos, caracterizada pela revalorização dos sacramentos e por uma vontade de participação e envolvimento plenos na eucaristia.

O diagnóstico realizado por Guardini nos anos quarenta⁵³, escrito e pensado como defesa de um movimento de renovação profunda da liturgia, antecipa algumas das tendências que se seguiriam ao Concílio Vaticano II. É hoje relativamente consensual que a ressonância do Concílio Vaticano II sobre a construção de igrejas tenha sido em primeiro lugar reduzida a um simples reajustamento dos polos da celebração. À nova imagem de uma teologia de assembleia associava-se ainda a imagem de um edifício monumental, extraordinário, associada ao período da alta Idade

52 RICHTER, Klemens – *Espaços de igrejas e imagens de Igreja. O significado do espaço litúrgico para uma comunidade viva*. Tradução de Vítor Coutinho. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2 Publicações, 2005, p. 24.

53 O texto redigido por Romano Guardini e dirigido ao Bispo de Mainz, em 1940, estaria ainda na origem de um texto posterior: *Ein Wort zur liturgischen Frage* (uma palavra a propósito da questão litúrgica).

Média e que permaneceria, em certa medida, ativo até às últimas «metamorfoses da arquitetura religiosa moderna»⁵⁴.

É sobretudo Frédéric Debuyt quem reforça a ideia de que a nova teologia de assembleia se aproximava de um tipo de celebração que recuperava, nas casas-igreja da antiguidade cristã, um tipo de lugar de celebração colocado, todo ele, ao serviço da comunidade. Esta via reforçava algumas ideias que as primeiras igrejas modernas haviam evocado, ainda que de forma pouco acentuada: o primado da pessoa sobre o objeto, o primado da interioridade sobre a exterioridade e, não menos importante, o primado dos valores da hospitalidade sobre os do simbolismo monumental. Serão arquitetos de uma geração posterior que darão continuidade às experiências vivenciadas em Rothenfels e a um conjunto ainda que reduzido de igrejas que, em torno dos anos do Concílio, disseminariam um novo cuidado e gosto colocados na estruturação arquitetónica do lugar da celebração.

Para além das obras que a este propósito evocámos, caberiam neste lugar um conjunto bem mais vasto de realizações de que até agora não falámos. Para que possamos ser compreendidos na linha de raciocínio que procuramos seguir, evidenciamos, de entre algumas das obras que visitámos, a igreja da Virgem Imaculada (1956-1961) em Bolonha, projetada por Glauco Gresleri, onde o tema da assembleia ganha um vigor e cuidado insuspeitos. Também de Gresleri, a pequena capela dos estudantes Lino Zanussi projetada para um complexo residencial de estudantes em Pordenone (1969), a pequena capela construída no novo cemitério de Vajont, projetada com Silvano Varnier (1967-1969), a capela do complexo paroquial de Vajont em Pordenone (1968-1971), entre outras.

Uma outra obra deste período nos impressionaria: o pequeno complexo paroquial projetado pelo arquiteto sueco Sigurd Lewerentz (1963) para Klippan, uma pequena cidade do sudeste da Suécia. Na igreja de Lewerentz encontramos não só a expressão de um espaço que se inscreve nesta mesma teologia de assembleia, mas também a evidência de um sentido denso de profunda hospitalidade e interioridade. O percurso de entrada na pequena e críptica igreja é realizado através de uma delicada antecâmara de dimensões e proporções humanas que antecipam a descoberta de uma assembleia envolvente. A utilização de cadeiras individuais e rudimentares em madeira replica a ideia de um todo constituído por unidades justapostas; a luz coada convidando à interioridade bem como a expressividade do bloco maciço de tijolo, que tudo moldou, convocam nesta igreja a ideia de que através do melhor da linguagem profana se evidenciava o carácter “sagrado” da reunião dos homens. Uma tal imagem não era estranha a Lewerentz. É conhecida a sua determinação em utilizar todos os tijolos, incluindo aqueles mais imperfeitos na sua geometria e

54 DEBUYT, Frédéric - *L'Art chrétien contemporain de 1962 à nos jours*. Paris: Mame, 1988, p. 35 (tradução nossa).

acabamento, numa evocação de uma construção feita de diferenças, onde tudo e todos sem exceção encontram lugar. Os tijolos de Lewerentz, na sua imperfeição, são a expressão de uma construção onde todos os homens têm lugar. O edifício, a metáfora do novo templo espiritual. A importância da experiência desenvolvida por Schwarz e Guardini em Rothenfels haveria de encontrar repercussão mais tarde num conjunto de outras obras construídas na Bélgica, Holanda e Áustria.

Na Áustria, é sobretudo pela mão de Ottokar Uhl que se desenvolve esta visão litúrgica, ainda que expressa de uma forma mais analítica e porventura mais abstrata. As capelas de estudantes renovadas por Ottokar Uhl em Viena (1958, 1963, 1965, 1966) confirmavam a importância da ideia de participação ativa e plena na celebração, uma ideia que encontrava ressonância, na mesma época, nas experiências associadas aos processos de participação na habitação.

Numa compilação de textos realizada por Günter Rombold, intitulada *Building churches for the future*⁵⁵ em 1969, Ottokar Uhl assinava um pequeno texto ao qual atribuiu o título *A construção de igrejas como processo (Kirchenbau als Prozess)*. As ideias que aí defende, próximas das de Denis Aubert, não deixam ainda hoje de nos interpelar. Uhl afirma que um edifício igreja não pode considerar-se um objeto “sagrado”. «A necessidade da construção de igrejas emerge em primeiro lugar da necessidade de um espaço onde a comunidade se possa reunir para a ceia do Senhor. O Cristianismo transcende a diferença entre “sagrado” e “profano”. Por essa razão, não pode haver prescrições para uma arquitetura “sagrada”»⁵⁶. Nas palavras de Ottokar Uhl ressoa o testemunho de Schwarz, vivido três décadas antes em Rothenfels: «No início, não há mais do que espaço do mundo e depois nada mais do que espaço do mundo: a passagem do Senhor teve lugar»⁵⁷.

Para Uhl as características associadas aos ambientes dos “espaços sagrados”, herdadas da *Tradição*, resultam de uma atitude por si identificada como problemática: «Os edifícios igreja não precisam de ser simbólicos. O Cristianismo desafiou todo o mito e continuará a fazê-lo. Nesse sentido, a secularização é um processo cristão»⁵⁸. A dimensão simbólica do Cristianismo, para Uhl, reside na reunião das “pedras vivas” em nome de Cristo. Ottokar Uhl estava concertado com a teologia da assembleia cristã que, de acordo com Debuyst, coloca o «primado da pessoa sobre o objeto»⁵⁹. Isto mesmo significa que a tarefa primeira na construção de uma igreja não é a de adequar funcionalmente o espaço de celebração, nem mesmo a de

55 Cf. SEBLATNIG, Heidemarie – *A response to Ottokar Uhl’s church building as process*. Acedido em http://www.sacredarchitecture.org/articles/a_response_to_ottokar_uhls_church_building_as_process_/. Consultado a 2014-05-25.

56 Cf. SEBLATNIG – *A response to Ottokar Uhl’s church building as process*.

57 GERL-FALKOVITZ – *Romano Guardini*, p. 303-304 (tradução nossa).

58 Cf. SEBLATNIG – *A response to Ottokar Uhl’s church building as process*.

59 DEBUYST, Frédéric – *Architecture moderne et célébration chrétienne*. Bruges: Publications de Saint-André – Biblica, 1966, p. 48 (tradução nossa).

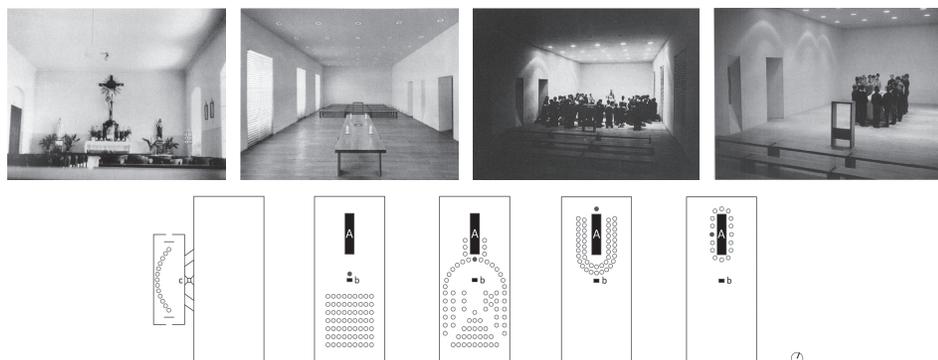


Figura 5 – Em cima: à esquerda Readequação do espaço litúrgico da Capela dos Estudantes; à direita – Liturgias da palavra e eucaristia numa missa realizada na Capela dos Estudantes. Em baixo: esquemas da Capela dos estudantes, Melk (Áustria), Ottokar Uhl, ano 1966

conferir aos principais objetos litúrgicos (o altar, o ambão, o lugar da presidência, o sacrário, etc.) a sua plena significação litúrgica. A tarefa principal consiste em dar forma a uma comunidade viva; altar, ambão e demais alfaia litúrgicas, devem ser colocados ao serviço da assembleia. Do ponto de vista da arquitetura, isto implica que todos estes objetos deverão resultar de um jogo de relações e de proporções humanas. A justa medida do espaço nada tem que ver com a ideia de um «expressionismo sacral (que a exagera), nem com uma espécie de igualitarismo da participação (que a esvazia de sentido). Ela depende essencialmente de uma justa aferição das condições reais onde se desenvolve o diálogo litúrgico, ou seja, o diálogo humano conduzido ao seu nível festivo e religioso mais elevado»⁶⁰.

Será no colégio da abadia beneditina em Melk, no ano de 1966, que Uhl adapta um pequeno espaço da abadia a uma capela destinada a servir os estudantes do colégio. A capela localizada no primeiro andar organiza-se em torno de dois espaços: uma primeira antecâmara prepara o acesso ao espaço litúrgico. Neste último, Uhl procede a uma limpeza e clarificação que faz lembrar a intervenção de Schwarz na Sala dos Cavaleiros. O novo volume retangular, puro e branco, contrasta com um pavimento em madeira, a mesma que dará forma e vida ao altar móvel, ao ambão e aos bancos. A luz proveniente de duas enormes janelas contíguas ao grande claustro da abadia é filtrada por dois painéis móveis de venezianas brancas desenhadas no espírito de um enorme rigor. No espaço litúrgico, dois polos encontram lugar: de um lado a mesa da Palavra e do outro a mesa eucarística. A estruturação litúrgica proposta implicava o movimento da assembleia entre os dois polos. Durante a liturgia da Palavra, o foco e a atenção estão aí concentrados. A passagem da liturgia da Palavra para a da Eucaristia implicará a deslocação para o lugar do altar que será por

60 DEBUYST – *Architecture moderne et célébration chrétienne*, p. 48 (tradução nossa).

todos envolvido. À semelhança da experiência pensada no quadro de um estreito diálogo com os padres dominicanos por Corbusier na igreja de La Tourette, este modelo com dificuldade poderá ser aplicado a assembleias de maior dimensão.

A experiência de Melk, à semelhança de La Tourette constituir-se-á, porém, como uma etapa mais do desvelamento do sentido maior da liturgia que marcou decisivamente a arquitetura das igrejas cristãs do século XX. Se a descoberta da centralidade do altar nas primeiras obras da década de trinta constitui uma primeira etapa e a experiência de participação ativa vivida em Rothenfels e confirmada em São Lourenço de Munique, uma segunda etapa, Melk sinaliza o início de um estágio de um longo processo de *aggiornamento*, construído à semelhança dos dois primeiros, dentro do espírito de um projeto de regresso à origem do Cristianismo.

3. A assembleia como santuário

No prefácio à tradução francesa dos sermões de Newman (1801-1890) *Le secret de la prière*, escreve em 1958 Louis Bouyer: «Newman é o exemplo vivo do regresso às fontes de que tanto se fala hoje entre nós e que deveria ser, para os cristãos, o segredo da única modernidade que não seja questão de moda: aquela ou o essencial, o eterno da fé, renova-se sem cessar porque o encontramos na sua nascente e o exprimimos sempre assim, diretamente aos seus contemporâneos»⁶¹. Às palavras de Newman citadas por Bouyer, Pierre-Marie Gy (1922-2004) associa uma outra fórmula retirada do prefácio de Yves Congar (1904-1995), onde este afirma: «A *Tradição* cristã é a presença de um princípio em toda a sua história (...). Poderíamos compará-la a um rio que jorra de uma fonte e banha numerosos países; ou ainda a uma árvore que cresce e dá ramos carregados de frutos: quanto mais se eleva para o céu, mais precisa de se agarrar às raízes. A *Tradição* é, de facto, esta presença das raízes antigas e da sua seiva na atualidade, presença cheia de futuro»⁶².

As duas formulações convocadas por Pierre-Marie Gy reforçam a sua convicção de que uma das grandes chaves do Concílio Vaticano II é a complementaridade indissociável entre o conceito de “refontalização” e da abertura a um mundo novo. Gy clarifica o seu entendimento acerca do conceito de “refontalização”, explicando que ele não implica exclusivamente um regresso às fontes, «(...) mas que as fontes se puseram de novo a jorrar»⁶³. A interdependência entre “refontalização” em *Tradição* e abertura ao mundo atual opõe-se a uma conceção puramente estática dessa *Tradição*.

61 Gy, Pierre Marie – *Liturgia da Igreja, tradição viva e Vaticano II*. Acedido em http://www.liturgia.pt/anodafe/Liturgia_da_Igreja_tradicao_viva_e_Vaticano_II.pdf. Consultado a 2010-06-29, p. 36 (tradução nossa). Citação do prefácio de Louis Bouyer aos Sermões de Newman, *Le secret de la prière* (tradução nossa).

62 Gy – *Liturgia da Igreja, tradição viva e Vaticano II*, p. 36 (tradução nossa). Citação do prefácio do padre Congar à 2ª edição de 1984 do livro *Tradition et la vie de l'Église*, p. 6.

63 Gy – *Liturgia da Igreja, tradição viva e Vaticano II*, p. 36 (tradução nossa).

Para Gy, a reforma litúrgica do Vaticano II tem, pela sua própria natureza, lugar na correlação entre o tempo dos acontecimentos e o das mentalidades, o tempo breve e a longa duração. O lugar da liturgia e da sua função na *Tradição viva* situa-se na longa duração, razão pela qual, considera Gy, as reformas necessárias precisam, também elas, de duração «(...) para assimilarem ao mesmo tempo a trama da liturgia e a experiência dos cristãos»⁶⁴. A isto, acrescenta Gy a questão atual que coloca a necessidade de um deslocamento permanente entre o tempo breve e o tempo longo, «(...) entre um mundo que muda muito rapidamente e as mentalidades profundas que não mudam mais depressa do que antes, nem podem mudar mais rapidamente»⁶⁵.

A “geografia” da proximidade humana, um território congenial à natureza de Jesus, de acordo com as narrativas neotestamentárias da sua vida pública, assentou em práticas de relação interpessoal. Poderíamos falar de uma “geografia de encontros” que criam e recriam lugares. Neste contexto, não constitui surpresa o facto de as primeiras assembleias cristãs terem sido comunidades essencialmente domésticas, estruturadas a partir do valor da hospitalidade.

Referimos anteriormente que o acolhimento do “outro”, no interior da casa, reconstrói e cria um novo lugar. O conceito de hospitalidade assim entendido implica pensar os lugares de contacto e de relação interpessoal como «(...) lugares de incerteza e de risco, mas também, ou por isso mesmo, lugares de oportunidade para uma relação fecunda com o tempo»⁶⁶.

A problemática associada a uma “igreja-corredor”, onde a separação entre santuário e assembleia é pronunciada, foi reconhecida por Schwarz: «Aqui, falta a perspetiva dos olhos nos olhos, aqui, ninguém vê o outro à sua frente, todos olham em frente. Aqui, falta o intercâmbio quente das mãos, a entrega do homem ao homem, a circulação de uma ligação cordial, já que, aqui, cada um está solitário no contexto. Ombro a ombro e passo atrás de passo, simplesmente adicionados ao todo e alinhados linearmente segundo uma cruz axial, cada um acorrentado ao seu vizinho (...). A forma longitudinal deixa cada um sozinho no todo, o coração permanece em solidão. As pessoas não podem sentir-se cordialmente próximas, já que este esquema não tem um coração»⁶⁷.

Esta será porventura a razão pela qual, numa comunidade, as perturbações na comunicação se farão sentir na própria liturgia. Albert Gerhards (1951) vê nesta razão o motivo pelo qual muitas comunidades procuram evitar, na modalidade de celebração e na disposição espacial, qualquer frente-a-frente. Ainda que

64 GY – *Liturgia da Igreja, tradição viva e Vaticano II*, p. 43 (tradução nossa).

65 GY – *Liturgia da Igreja, tradição viva e Vaticano II*, p. 43 (tradução nossa).

66 BAPTISTA, Isabel – Para uma geografia de proximidade humana. *Hospitalidade*. 2:2 (2005) 12.

67 Cit. RICHTER – *Espaços de igrejas e imagens de Igreja*, p. 65.

compreensível, uma tal opção afastar-se-ia do espírito da liturgia renovada «que insiste na força sanadora, ainda que em algumas ocasiões dolorosas, do encontro»⁶⁸.

As palavras “umbral”, “interior”, “encontro”, “casa”, poderão aqui ter um sentido ambivalente. Referem-se ao lugar físico do espaço ou, cumulativamente, a um “lugar” interior do sujeito que acolhe? Começemos por nos colocar diante da interrogação, procurando entender de que modo a relação entre as pessoas pode ser vivida como hospitalidade. A experiência de relação, considera Isabel Baptista (1958), «(...) implica que a consciência desenvolva a capacidade do acolhimento da alteridade que a interpela e a interrompe. O outro, o estrangeiro que se aproxima, abre com a sua presença, (...) uma brecha no nosso tempo»⁶⁹.

A narrativa de Lucas sobre o encontro de Jesus com dois apóstolos, a caminho de Emaús, três dias passados sobre a sua morte em Jerusalém, polariza-se em dois momentos: o primeiro, no acolhimento de um Outro e o segundo na partilha da refeição. Enquanto caminhavam, «(...) conversavam e discutiam, aproximou-se deles (...), um Desconhecido (...) e pôs-se com eles a caminho; – os seus olhos, porém, estavam impedidos de O reconhecer»⁷⁰. A palavra, acolhida na brecha dos seus tempos, conduz os caminhantes ao segundo momento da narrativa: a ceia numa casa da aldeia de Emaús. É no contexto profundamente humano da refeição à volta da mesa, que através dos gestos da bênção e da fração do pão, este Outro se dá a conhecer. Sentado à mesa, «(...) tomou o pão, pronunciou a bênção e, depois de o partir (...)»⁷¹, repartiu-o por todos. A novidade da relação interpessoal fecunda radica no facto de «(...) o lugar de interrupção constituir, simultaneamente, o núcleo de vinculação ao outro ser. Ou seja, o ponto de rutura funciona, ao mesmo tempo, como ponto de ligação, como espaço privilegiado para a emergência de laços de proximidade»⁷².

O episódio de Emaús permite-nos ainda interrogar o carácter policêntrico da celebração da liturgia da missa. As liturgias da Palavra e da Eucaristia, situadas entre os ritos iniciais e finais, autónomas, mas subsidiárias uma da outra, ocupam tempos distintos. A liturgia da Palavra poderia, neste contexto, ser comparada às circunstâncias da caminhada para Emaús. O acolhimento da Palavra, que revela o sentido das Escrituras, acontece no âmbito de uma hospitalidade, de uma abertura ao outro, diferente, mas infinitamente próximo. Ao contrário da noção comum, considera Isabel Baptista, «(...) o lugar por excelência da hospitalidade não é o dentro ou o fora, mas o limiar, a zona de trânsito»⁷³, do homem, acrescentaríamos, que

68 Cit. RICHTER – *Espaços de igrejas e imagens de Igreja*, p. 66.

69 Cit. RICHTER – *Espaços de igrejas e imagens de Igreja*, p. 66.

70 Lc 24,13-35.

71 Lc 24,13-35.

72 BAPTISTA – *Para uma geografia de proximidade humana*, p. 5.

73 BAPTISTA – *Para uma geografia de proximidade humana*, p. 17.

se compreende estrangeiro. Esta proximidade, mediada pela palavra, que descodifica e ilumina a *Tradição* veterotestamentária, conduz os três caminhantes ao “lugar” da hospitalidade por excelência: a mesa da refeição. Já sentados, «(...) tomou o pão, pronunciou a bênção e, depois de o partir, entregou-lho. (...) os seus olhos abriram-se e reconheceram-No»⁷⁴.

Com Juhani Pallasmaa, diríamos que, «(...) em experiências memoráveis (...), espaço, matéria e tempo fundem-se numa só dimensão, na própria substância do ser, que penetra a nossa consciência»⁷⁵. No anonimato de um lugar de “passagem”, que acolheu a experiência memorável de Emaús, ressoa o arquétipo do lugar litúrgico: ou da liturgia como lugar.

O acontecimento de Emaús contém ainda, no parágrafo final, uma curta indicação, que poderia passar despercebida a uma leitura menos atenta do texto. Refere o Evangelista que depois do gesto da fração do pão: «(...) Ele desapareceu da sua presença»⁷⁶. Parece lógico pensar, que o (re)encontro de Emaús implicaria uma permanência, um tempo ampliado de presença, de proximidade. Imaginemos o espaço da hospedaria, nos instantes seguintes à revelação: sentados à volta da mesa, experimentaríamos na fusão (inesperada) do «(...) espaço, da matéria e do tempo (...)»⁷⁷, como refere Pallasmaa, a presença do “absolutamente Outro”. Proximidade, hospitalidade, risco, Outro, palavras que seguramente soariam familiares à *mistress* do conto persa de Louis Kahn (1901-1974), contemplando, a partir do umbral, o interior da sua casa⁷⁸.

No fecho da sua comunicação, proferida no Seminário Internacional de Liturgia e Arquitetura, realizado em Bose⁷⁹, no verão de 2008, Frédéric Debuyst diagnosticava que o retorno cíclico de um simbolismo «excessivamente monumental e de uma sacralidade ambígua, demasiado vinculados ao objeto e dissociados na sua raiz da pessoa e do seu mistério pessoal, são sintoma de uma resistência ao conhecimento “por dentro” da liturgia»⁸⁰. O fenómeno da indissociabilidade da

74 Lc 24,31.

75 PALLASMAA, Juan – *The eyes of the skin: Architecture and the senses*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 2005., p. 52 (tradução nossa).

76 Lc 24,31.

77 PALLASMAA – *The eyes of the skin*, p. 52 (tradução nossa).

78 A 12 de fevereiro de 1969, Louis Kahn (1901-1974), encerrava uma comunicação aos estudantes de Arquitectura do Instituto Federal de Tecnologia (ETH) de Zurique, convocando de memória um poema de um famoso poeta Persa da antiguidade: A *mistress* passeava pelo seu jardim num dia glorioso de primavera. Enquanto andava observando tudo, chegou ao umbral da sua casa, e parou em admiração, olhando para dentro. O seu servo lá dentro, esperando, aproximou-se dela dizendo: Olhe para fora e veja as maravilhas que Deus criou. Ela respondeu: Sim, mas olhe para dentro e veja Deus. Na criação humana reconhecia ela a própria manifestação de Deus. Cf. WURMAN – *The words of Louis I. Kahn*. New York: Access Press and Rizzoli, 1986, p. 63.

79 BUSANI, Giuseppe [et al.] – *Assemblea Santa. Forme, presenza, presidenza*. Magnano: Edizioni Quiqajon, 2009. Comunità di Bose, p. 25-36 (tradução nossa).

80 BUSANI – *Assemblea Santa. Forme, presenza, presidenza*, p. 33 (tradução nossa).

arquitetura e da liturgia, enquanto processo de conceção e projeto, radica na prioridade da “assembleia viva”, nos valores personalistas da hospitalidade.

A geografia da proximidade humana, o *locus* de Jesus, funda-se na prática do encontro. Uma geografia de encontros onde, à semelhança da experiência da “construção concreta”, se criam e recriam lugares.

Joseph Gelineau (1920-2008), um jesuíta que integrou a comunidade do Centre Sèvres de Paris e que esteve associado ao processo de readaptação litúrgica da igreja da comunidade de Sèvres, dedicou muito do seu estudo e investigação ao tema da assembleia litúrgica e à ideia da participação ativa na celebração, duas das chaves da reforma do Concílio Vaticano II. Num texto, integrado na revista *espace – église, art et architecture*⁸¹, ao qual daria o título de *Quand les hommes se rassemblent*⁸², Gelineau coloca-se perante a complexa problemática da criação de um espaço para a assembleia celebrante. O seu texto estrutura-se em torno de quatro ideias-chave, associadas ao tema da reunião dos homens em assembleia. No primeiro, explora as relações entre espaço, função e significado, na reunião dos homens em assembleia; no segundo, a sua atenção centra-se na reunião em assembleia litúrgica e, nas terceira e quarta partes do seu texto, aborda de forma mais incisiva o significado dessa mesma reunião e daquilo que através dela se opera. A liturgia ensina-nos que a razão ou o pensamento são o suporte da oração coletiva. Para Guardini, isto não significa que «(...) o coração e a sensibilidade não tenham na vida de oração litúrgica a sua função própria e qualitativa, uma vez que a oração é (...) “uma elevação do coração para Deus”. Mas o coração deve tomar sempre como norma diretiva a razão, para que o oriente, o apoie e ilumine através da emaranhada selva das emoções e das ideias»⁸³.

A razão tem o privilégio de possuir valor universal, afirma: «só ela, (...) conserva incólume a sua validade, é estranha às oscilações e mudanças do momento fugaz e permanece sempre aberta e acessível a todos os olhares da inteligência. A condição radical de toda a oração coletiva é a de que seja dominada pela razão e não pelo sentimento»⁸⁴. É quando a oração encontra o suporte claro e profundo de um conteúdo que se transforma em veículo expressivo de uma comunidade. Por esta razão, a cultura comunica à liturgia os meios de expressão.

Regressamos ao texto de Gelineau, convocando a sua aproximação à forma como os homens se reúnem em assembleia. Qualquer grupo reunido organiza-se no espaço que ocupa em função daquilo que vai fazer. É deste modo que se organizam

81 Revista trimestral, fundada em 1977, publicada sob a direção da Comissão nacional de arte sacra francesa, editada pelo Centro Nacional de Pastoral Litúrgica (CNPL). A publicação terminaria em 1983. Do seu conselho editorial fizeram parte, entre outros, Joseph Gelineau, Jean-Yves Hameline (1931-2013), Pierre-Marie Gy, entre outros.

82 GELINEAU, Joseph – *Quand les hommes se rassemblent*. *Espace église, arts, architecture*. 1 (1985) (tradução nossa).

83 GUARDINI – *L'esprit de la liturgie*, p. 107 (tradução nossa).

84 GUARDINI – *L'esprit de la liturgie*, p. 108-109 (tradução nossa).

os mais variados espaços para as múltiplas funções: salas de jantar, salas de teatro, de conferências, estádios, etc. Essa condição funcional associada aos lugares que se organizam não é reduzida exclusivamente às dimensões prática e funcional. O homem tende, de forma consciente ou inconsciente, a transformar o lugar que ocupa num símbolo do uso que dele faz e do que nele vive.

Reunir-se num encontro, «(...) escutar um orador, dialogar com ele, cantar, contemplar imagens, não há nada em tudo isto que não seja humano, que não seja deste mundo»⁸⁵. Trata-se, como afirma Gelineau, de um conjunto de «(...) ações das mais comuns e mais fundamentais da existência humana. A especificidade do rito Cristão não se restringe, não se limita, aos gestos e símbolos que lhe seriam próprios. Ela vem da fé: do sentido que tomam os gestos e símbolos para os crentes, com referência a Jesus, morto e ressuscitado»⁸⁶.

Neste preciso contexto não é difícil de compreender que o Cristianismo desempenhou nos primeiros séculos da sua história, sobretudo em relação às religiões e formas do sagrado politeísta, um papel de secularização e de dessacralização.

Para as primeiras comunidades, tal como percebemos anteriormente, para a celebração da Eucaristia, uma mesa com o pão e o vinho era suficiente. Mesa, pão e vinho, eram partilhados em memória da vida de Cristo, atualizando a sua morte e ressurreição.

Se hoje alguns aspetos dos ritos cristãos e de certos comportamentos, associados à dimensão social da religião, se aproximam do exoterismo, um tal facto deverá, para Gelineau, ser associado às vicissitudes «(...) sócio-históricas e à influência das culturas dominantes, mas não à essência do Cristianismo»⁸⁷.

Faz parte da história da Igreja e da história do homem que, nos séculos em que se operou uma simbiose estreita entre a sociedade da idade média, fortemente social, e o Cristianismo, ou seja num período onde a religião cristã estava fortemente institucionalizada, «(...) se tenham construído catedrais, separado os santuários, feito dos monges uma ordem à parte, erigido trono para os bispos, objetivado as ações do culto, multiplicado os ritos e acolhido todas as artes ao serviço da religião»⁸⁸.

Liberto de quase todas as capas institucionais que assumiu no passado, o Cristianismo está hoje ao serviço de uma sociedade secularizada, ainda que herdeira de uma *Tradição* e cultura Cristã ocidentais. Gelineau enuncia, em forma de interrogação, um novo desafio que hoje se coloca ao homem: «(...)o que convém

85 GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 19 (tradução nossa).

86 GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 19 (tradução nossa).

87 GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 20 (tradução nossa).

88 GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 20 (tradução nossa).

fazer para que as ações simbólicas de culto signifiquem, não só o homem religioso do passado, mas também a fé do homem da atualidade?»⁸⁹.

Aquilo que é primeiro, em matéria de espaço litúrgico, são as pessoas que se reúnem e aquilo que elas fazem em conjunto em razão da sua fé comum. A herança cultural e ritual, como refere Gelineau, vem em segundo lugar. O sujeito da liturgia deve ser compreendido na assembleia dos homens reunidos. Uma estruturação arquitetónica do espaço litúrgico deverá continuar a dar ao santuário o seu lugar central, ativo, tal como foi desejado pela constituição *Sacrosanctum concilium*. Reconhecemos hoje, à semelhança daquilo que se passou em Rothenfels, nas primeiras décadas do século XX, a enorme força expressiva e simbólica de uma assembleia que se reúne em torno das mesas da Palavra e do altar, envolvendo-as em três lados.

As últimas décadas do século XX assistiram a profundas transformações na estruturação do espaço da celebração cristã. O lugar do batismo, a definição de um espaço para o sacramento da reconciliação, mas sobretudo a forma envolvente e unificada da assembleia do altar foram-se tornando mais frequentes, restituindo tangibilidade às reformas profundas firmadas com o Concílio Vaticano II. A ação e o movimento da comunidade na igreja, associados a um novo gosto na celebração da Eucaristia, traduzir-se-iam numa maior exigência quanto ao desenho e à qualidade da presença de objetos rituais no espaço.

É a Klemens Richter que é devida a afirmação de que a revolução maior do século XX na arquitetura religiosa cristã se deve à devolução à assembleia viva do espaço de culto e à possibilidade de esta mesma assembleia traduzir a sua unidade fundamental através de uma presença ativa da comunidade em torno do altar⁹⁰. Para Richter, esta nova forma de assembleia, marcada por um reequilíbrio entre palavra e altar, constituiu uma primeira etapa da reconquista espacial presente na teologia do concílio. Por essa razão, para este autor, a liturgia renovada é dificilmente compatível com a ideia de uma “igreja-caminho”. Nestes espaços, permanece uma distinção evidente entre o espaço do santuário e a nave onde se dispõe axialmente a assembleia. Num tal espaço, organizado em profundidade, não é viável qualquer tipo de relação interpessoal. Percebemos também atrás que a aplicação espacial de uma celebração face à comunidade, ou seja, o celebrante que se coloca a partir de um altar localizado num espaço separado da assembleia tende sobretudo a acentuar uma dimensão visual da devoção individual em detrimento da reunião dos convocados em torno da fração e partilha do pão e do vinho. O recurso à melhor arquitetura, ao melhor dos contributos da arte, poderá, neste contexto, induzir em erro, sublinhando sobretudo um efeito cenográfico.

89 GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 20 (tradução nossa).

90 DEBUYST, Frédéric – *L'évolution actuelle de l'espace liturgique. Chroniques d'Art Sacré*. 56 (1998) 9-13 (tradução nossa).

Se partirmos do movimento envolvente das primeiras celebrações em Rothenfels, confirmado posteriormente num conjunto muito significativo de obras que precedem e sucedem os anos da reunião conciliar. Na igreja de Ottokar Uhl de São Tadeu, na cidade alemã de Karlsruhe, encontramos uma transição para uma segunda etapa. Em Karlsruhe é oferecida à comunidade a liberdade de escolher e de modelar ela mesma o seu espaço e a sua forma, tudo isto realizado a partir de um processo arquitetónico de enorme rigor construtivo. Se, em São Tadeu, um estrado (santuário) móvel é sinal da liberdade das múltiplas formas que a assembleia pode encontrar, porém, é ainda sobre ele que se concentram todos os polos da liturgia. Esta possibilidade, como também confirmámos, havia sido experienciada e, num certo sentido, desvelada nas celebrações do Quickborn na década de trinta. Como observámos, muitas experiências encontraram aí raiz, numa solução que é ainda hoje profundamente consensual. A forma em anel aberto articula, com efeito, sem grandes constrangimentos, as várias ações que integram as liturgias da missa: (i) o anúncio da Palavra a partir de um lugar específico e dirigida a um grupo maior ou menor de pessoas. (ii) A oração comunitária e individual, identificada com a ideia de uma orientação escatológica da comunidade ou ainda como a representação da transcendência. (iii) A Eucaristia, a reunião em torno da mesa da refeição.

Os cristãos do ocidente guardaram, pelo menos até ao século XVII, o uso, que partilhavam em comum com as igrejas do oriente, de permanecerem em pé na maior parte do tempo, ajoelhando-se sobre o chão apenas por curtos instantes, nunca se sentando, à exceção e por curtos instantes igualmente, dos padres, dos enfermos e das pessoas mais idosas. Aos olhos de um ocidental moderno, tudo isto pode parecer um fardo intolerável, mas, quando habituados, não é possível deixar de reconhecer a densidade da participação (...) à semelhança da liturgia ortodoxa. Uma assembleia sentada é quase sempre necessariamente uma assembleia passiva. Ela não está disponível, através da sua atitude, para participar no culto, mas quanto muito para escutar uma instrução (...) ou simplesmente olhar com mais ou menos curiosidade um espetáculo no qual ela não participa»⁹¹. Bouyer vai ainda mais longe no seu derradeiro capítulo que designou de *Tradition et renouveau*: «Tornar-se ia assim mais fácil fazer da assistência uma assembleia verdadeira (...) viabilizando de novo os movimentos em conjunto e a progressão sem os quais não há comunidade entre os fiéis, ou somente uma comunidade petrificada»⁹². As suas intuições construídas a partir de um olhar sobre a história da celebração cristã, levá-lo-iam ainda a considerar que, para a correta celebração da Eucaristia seria essencial que a assembleia pudesse agrupar-se de diferentes maneiras e passar livremente de uma à outra.

91 BOUYER – *Architecture et liturgie*, p. 85-86 (tradução nossa).

92 BOUYER – *Architecture et liturgie*, p. 86 (tradução nossa).

A importância do texto *Tradition et renouveau* estende-se ainda e, num certo sentido, antecipa a problemática atual da estruturação arquitetônica do espaço litúrgico, a uma problemática que a partir da década de noventa tem reunido, em vários simpósios internacionais, arquitetos, artistas, teólogos e liturgistas. Com efeito, observa Bouyer, para as leituras e as orações, uma das melhores disposições poderia ser quase circular, em torno de um ambão, a partir do qual são lidas as leituras e proferida a homilia. Melhor ainda, considera, seria uma assembleia na forma de uma elipse pouco acentuada. Uma tal disposição não necessitaria de um edifício que plasmasse essa forma. Para Bouyer, poderia e deveria manter-se a autonomia entre a forma do edifício e a disposição do espaço litúrgico. O edifício poderia permanecer quadrado ou mesmo alongado. Se assim fosse, considera, desejavelmente a sua profundidade não deveria ultrapassar duas vezes a sua largura. As suas intuições prospectivas não se esgotam naquelas que enunciámos, mas inscrevem, no nosso entender, a figura e a importância de Louis Bouyer num processo contínuo de renovação da liturgia.

Da experiência de uma celebração estruturada em torno da autonomia no espaço dos polos da Palavra e da mesa eucarística aproximaram-se, nas décadas de cinquenta e sessenta, Emil Steffann, com a intervenção que realiza com o projeto de readequação litúrgica da igreja de São Martinho (1967-1969) em Dornbirn, na Áustria, bem como Rudolf Schwarz, com o projeto para a readequação da igreja de Nossa Senhora (*Liebfrauenkirche*) (1946–1950), em Trier, afetada profundamente pelos bombardeamentos da Segunda Guerra Mundial. Em ambos os projetos, resulta evidente a recuperação de um dinamismo da ação litúrgica, associado a uma nova localização cuidada dos polos fundamentais da liturgia cristã.

O ponto fundamental do estudo de Klemens Richter – de que a visão da liturgia proposta pelo Concílio Vaticano II é a de uma ação consumada no centro da assembleia, o lugar onde Cristo manifesta a sua presença – encontrou raiz, sabemos hoje, no património de uma *Tradição* marcada, por um lado, na diversidade litúrgica das primeiras basílicas cristãs: sírias, ocidentais e orientais e por outro na domesticidade das funções da casa. Na mesma linha de Richter, Albert Gerhards tem vindo a acentuar a ideia de “centro”. O título do seu livro, *No Centro da Assembleia. Lugares de Celebração Litúrgica (In der Mitte der Versammlung. Liturgische Feierräume)*, é expressão de uma pesquisa que tem vindo a ser testada em projetos de readequação, mas também em novos projetos de igrejas. Obras tão distintas como a renovação da igreja de São Francisco (1998)⁹³, em Bona, realizada por Dieter Baumewerd (1932) com o artista austríaco Leo Zogmayer (1949), a pequena igreja da paróquia alemã de Bruxelas (2001), realizada pela arquiteta belga Catherine De Bie

93 O projeto inicial havia sido realizado nos anos de 1960-1962 por Karl Band (1900-1995) e Werner Fritze (1836-1925).

(1965) em colaboração com Zogmayer, a readequação do espaço litúrgico da igreja de Santo António (1999), em Passau, na Alemanha, de Stefan Hiendl e a intervenção de Maria Schwarz, na igreja de St. Alberto em Andernach, projetada inicialmente por Rudolf Schwarz em 1954. Importaria ainda relevar aquela que porventura foi objeto de um processo de transformação mais lento, continuado e discutido, a igreja de Santo Inácio em Paris.

Em 2001, é elaborado um projeto de readequação litúrgica da igreja⁹⁴ e, em março de 2003, é confirmada a nova disposição da assembleia mediante a construção de estrados que elevam progressivamente a partir do centro do espaço, as várias filas de cadeiras. Em 2007, foram redesenhados o altar, o ambão e a presidência, idênticos às peças experimentais de 2003, mas executados desta vez em pedra. A igreja organiza-se ao longo de um eixo que liga a entrada ao lugar da presença permanente do sacrário. Os três polos da ação litúrgica articulam-se com a forma da assembleia no centro do espaço. O altar no centro do eixo dominante da igreja e, em dois extremos opostos, a mesa da Palavra e o lugar da presidência. Se o altar ocupa um dos centros da elipse, o segundo constitui-se como um lugar de espera: a espera de um batizado, de uma ordenação, dos últimos votos de um caminho religioso ou mesmo da presença de um defunto.

Jean-Marie Duthilleul (1952), o arquiteto que acompanhou os padres da Companhia no projeto de readequação da igreja, sintetiza com estas palavras o resultado encontrado: «No início, havia sobretudo o desejo de a comunidade encontrar uma organização do espaço litúrgico que tornasse real e visível o facto de a comunidade, reunida em torno da mesa da Eucaristia e da mesa da palavra, ser o corpo de Cristo presente»⁹⁵.

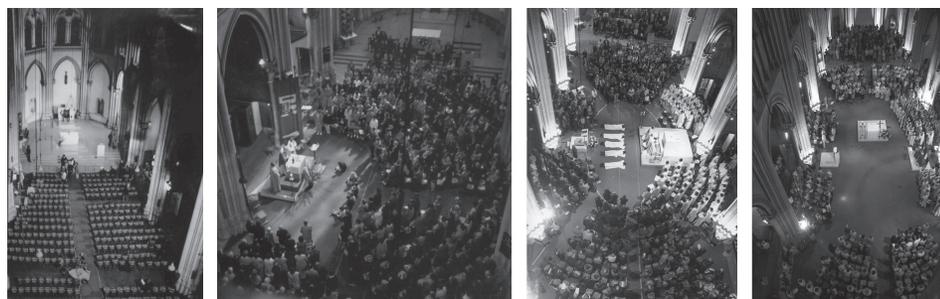


Figura 6 – Igreja de St. Inácio, Paris (França) – configuração original de 1855, na primeira fase de readequação da assembleia litúrgica e a configuração atual

94 A igreja original foi construída no ano de 1855, com um projeto do arquiteto jesuíta Magloire Tournesac (1805-1875) numa conceção marcada pelo espírito revivalista neogótico.

95 Arquivo do Centre Sèvres, em Paris (tradução nossa).

As determinações essenciais de um espaço vocacionado para a celebração cristã decorrem das principais ações simbólicas que compõem o culto cristão. Tal não significa, porém, que as determinações espaciais e plásticas, associadas aos ritos que se cumprem, dependam inteiramente da natureza dos gestos que lhes estão associados. Para Gelineau, essas mesmas determinações integram-se numa cultura e numa teologia da assembleia. O cálice da Eucaristia deve poder conter vinho e deve poder beber-se dele. Porém, considera, tudo muda se é exclusivamente o sacerdote que dele bebe ou se todos o fazem. Gelineau aponta ainda um segundo exemplo: na mesa da eucaristia, considera, acolhe-se o pão e o vinho da Eucaristia, mas tudo se modifica se pretendemos que o altar evoque a mesa no momento em que se inicia a refeição ritual; se pretendemos que este altar evoque a pedra dos sacrifícios antigos, ou mesmo a ideia de um túmulo. Se o destinamos sobretudo à exposição do Santíssimo Sacramento; se o sacerdote se detém de frente ou de costas para a assembleia ou se aqueles que comungam se agrupam em seu torno.

Num período de reforma e de *ressourcement* como é o nosso, refere Gelineau, a tentação é a de recuar para as formas arcaicas tidas como mais puras, mais simples, mais autênticas. Esta é, porém, considera, uma visão redutora do problema. Com efeito, a nossa cultura e teologia já não são aquelas dos coríntios, das diretivas que São Paulo nos deixou para a Eucaristia, ou mesmo as das primeiras assembleias cristãs. Hoje é não só necessário como desejável procurar as formas mais significativas de nos referirmos aos gestos e comportamentos humanos que conferem sentido aos ritos⁹⁶.

Gelineau coloca-se, deste modo, diante das ações simbólicas que sustentam a base de um programa espacial para o culto cristão. A forma como se coloca diante desta problemática, sem esgotar a sua complexidade, encontra na forma de um conjunto de interrogações a proposta de uma reflexão a continuar:

(i) Se a assembleia litúrgica, pequena ou grande, se constitui como símbolo (o primeiro de toda a celebração) a partir do momento em que cada um encontra o outro, «de que forma os cristãos entendem hoje este encontro? Como é que o espaço favorece este tipo de encontro?»⁹⁷;

(ii) Na liturgia da Palavra desejamos apoiar-nos na palavra de um protagonista especializado ou desejamos também ser «(...) participantes ativos nesse processo? (...) Como dar expressão e significado a uma palavra que vem também de fora e como discerni-la à luz do Espírito?»⁹⁸;

96 GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 23 (tradução nossa).

97 GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 23 (tradução nossa).

98 GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 23 (tradução nossa).

(iii) «Que tipos de palavra coletiva e que tipo de cânticos nos parecem hoje (...) as formas justas de uma verdadeira oração comum? Que espaço facilita esta expressão coletiva, sugerindo a presença invisível do destinatário?»⁹⁹;

(iv) «Como é que as assembleias atuais percebem (positiva ou negativamente) este exercício inegável de um poder? Como é que o espaço, o lugar, o vestuário, os movimentos dos ministros, traduzem (...) esta bipolaridade?»¹⁰⁰;

(v) A refeição partilhada é o símbolo maior do culto cristão. A reforma litúrgica iniciada no final do século XIX tem vindo a revalorizar o gesto da refeição. No entanto, considera Gelineau, uma parte da sua dimensão simbólica não é ainda inteligível na liturgia quando uma disposição da assembleia permanece na Eucaristia, idêntica à da celebração da Palavra; quando uma escala pouco personalista do altar e da sua localização evocam mais a forma cenográfica do que a da refeição partilhada; quando a preparação da mesa da refeição se reduz a um conjunto de gestos mecânicos, quase utilitários; quando a comunhão nas duas espécies ainda é tão pouco frequente¹⁰¹.



Figura 7 – Eucaristia celebrada num observatório de baleias, Rabo de Peixe (Açores-Portugal). Foto João Norton, 2006

Por último, Gelineau convoca ainda a nossa atenção para um problema não menos importante: o da abertura do lugar da liturgia como espaço de hospitalidade

99 GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 23 (tradução nossa).

100 GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 23 (tradução nossa).

101 Cf. GELINEAU – *Quand les hommes se rassemblent*, p. 23.

a todos aqueles que se interrogam sobre Deus, sobre o sentido das suas vidas. Este lugar poderia, à semelhança da riqueza plurifuncional da casa, encontrar um simbolismo mais expressivo nas funções associadas a cada uma das diferentes ações: o acolhimento, a palavra e a refeição.

Pensar e desenhar lugares para a interioridade, para a hospitalidade e para a comunidade, abertos ao outro, infinitamente diferente, mas infinitamente próximo, deveria caber no amor incomensurável do Cristo que, para Pier Paolo Pasolini (1922-1975), é Divino¹⁰². Na carta que dirige ao seu amigo Alfredo Bini (1926-2010), em Maio de 1963, encontramos a motivação para continuar a pensar num lugar para a liturgia: «Desde o ponto de vista religioso, para mim, que tentei recuperar para o meu laicismo os caracteres da religiosidade, têm valor dois dados ingenuamente ontológicos: a humanidade de Cristo é impulsionada por uma força interior, por uma irredutível sede de saber e de verificar o saber, sem temor ao escândalo e à *conTradição*, que fazem com que a metáfora “divina” se encontre nos limites da ‘metaforicidade’, até ser idealmente uma realidade. Mais ainda: para mim a beleza é, sempre, uma “beleza moral”, ainda que essa beleza chegue até nós sempre mediada pela poesia, ou a filosofia, ou a prática; o único caso de “beleza moral” não mediada, senão imediata, em estado puro; experimentei-a no Evangelho.”

102 PASOLINI, Paolo Pier – *Passiones érecticas: Correspondencia 1940-1975*. Buenos Aires: Editorial El Cuenco de Plata, 2005, p. 272 (tradução nossa).

