ARTIGOS

Persp. Teol. 18 (1986) 149-173

POR UMA TEOLOGIA MAIS SIMBÓLICA E POPULAR

Víctor Codina S.J.

I. PONTO DE PARTIDA: A OPÇÃO PELOS POBRES

1. Faz alguns anos que a Teologia voltou a se interessar pelo símbolo desde de diversos ângulos. Teólogos sistemáticos, como K. Rahner no campo católico e P. Tillich no campo protestante, revalorizaram a importância do símbolo para uma visão global da Teologia. Para Rahner, todo ente é simbólico, já que necessariamente se expressa para encontrar seu próprio ser; o símbolo é auto-realização de um ente em outro, e constitui um conceito essencial em todos os tratados teológicos, da Trindade à Escatologia; e o modo de Deus agir na história da salvação, desde a origem à sua plenitude, é simbólico¹. Para Tillich o símbolo se caracteriza por sua relacionalidade e sua densidade: nele transparece o Incondicionado. A Teologia litúrgica e sacramental é a que mais desenvolveu a dimensão simbólica, recuperando assim a rica tradição patrística: O. Casel, A. Vonier, J. Daniélou, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, C. Vaggagini, I. Oñatibia, L. M. Chauvet, L. Boff... Colaborou positivamente nesta recuperação o diálogo com as ciências humanas, que também redescobriram o símbolo desde a psicologia profunda (Freud, Jung, Bachelard, Durand...), desde a antropologia (Durkheim, Lévy Bruhl, Saussure, Lévi-Strauss, Cassirer, Ricoeur...). Também a história das religiões (Mircea Elíade, Van den Leuwen...) e o contato com autores do mundo oriental cristão (P. Evdokimov, O. Clément, A. Schmemmann...) e do mundo do oriente não-cristão, contribuíram positivamente para essa redescoberta do símbolo na Teologia católica.

A Teologia moderna reconhece que o símbolo é o único modo de atingir as realidades mais profundas e de chegar à totalidade da pessoa. Com esta recuperação do símbolo visa-se a superar o intelectualismo racionalista, o idealismo e o cientismo positivista, típico de outros momentos históricos.

2. Nosso ponto de partida pretende dar um passo mais além da modernidade. Desejaríamos potenciar o símbolo desde a opção prefe-

¹ K. RAHNER, *Para una teología del símbolo, Escritos de Teología IV*, Madrid 1961, 283-321, com bibliografía.

rencial pelos pobres da Igreja de hoje, concretamente da Igreja da América Latina (Puebla 1134-1165).

Esta tarefa é urgente, sobretudo na América Latina para não agravar mais o divórcio entre a Igreja Oficial e o povo. Enquanto as expressões oficiais da Igreja em seu magistério, Teologia, moral, espiritualidade e inclusive liturgia, padecem de um acentuado intelectualismo (fomentado nos centros de formação teológica), o povo vive uma religiosidade profundamente simbólica em sua fé, em suas devoções e em sua espiritualidade. Na descrição que Puebla nos oferece da religiosidade popular da América Latina, adverte-se para uma forte conotação simbólica:

“Como elementos positivos da piedade popular podemos assinalar: a presença trinitária que se percebe em devoções e em iconografias, o sentido da Providência de Deus-Pai; Cristo celebrado em seu mistério de encarnação (Natal, Menino Jesus), em sua crucificação, na eucaristia e na devoção ao Sagrado Coração; amor a Maria: ela e “seus mistérios pertencem à identidade própria desses povos e caracterizam sua piedade popular” (João Paulo II) – venerada como Mãe Imaculada de Deus e dos homens, como Rainha dos nossos diversos países e do Continente inteiro; os santos, como protetores; os defuntos; a consciência de dignidade pessoal e de fraternidade solidária; a consciência do pecado e de necessidade de expiação; a capacidade de expressar a fé numa linguagem total que supera os racionalismos (canto, imagens, gesto, cor, dança); a fé situada no tempo (festas) e em lugares (santuários e templos); a sensibilidade para a peregrinação como símbolo da existência humana e cristã; o respeito filial aos pastores como representantes de Deus; a capacidade de celebrar a fé em forma expressiva e comunitária; a integração profunda dos sacramentos e sacramentais na vida pessoal e social; o afeto particular pela pessoa do Santo Padre; a capacidade de sofrimento e heroísmo para superar as provas e confessar a fé; o valor da oração; a aceitação dos outros” (Puebla 454).

O povo alcança através do símbolo um assenso *real* e não meramente *nocional* da fé, para usar categorias de Newman.

3. A recuperação do simbólico é totalmente necessária para evangelizar o povo e a sua religiosidade. E também é verdade que o povo, ao conservar o sentido do simbólico mais fortemente que outros setores eclesiais, evangeliza a própria Teologia moderna. Uma vez mais se realiza o potencial evangelizador dos pobres (Puebla 1147).

Mas estudar o simbólico a partir da perspectiva popular vai mais além de uma preocupação pastoral e de alguma forma filosófico-moral sobre a conaturalidade do povo com o símbolo. Como poderemos ver ao longo destas páginas, o pobre é em si mesmo um símbolo teológico privilegiado do Senhor (Puebla 196; 31-39). O método e o conteúdo são inseparáveis. Não é casual que a perda do simbólico na Teologia coincida com o afastamento do povo da Igreja oficial. Só uma Teologia sim-

bólica poderá fazer do pobre um lugar teológico privilegiado.

Esta tentativa de recuperar o simbólico é, por outra parte, típica do "caráter católico" (P. Tillich), e deverá sempre ser completada com as dimensões proféticas e utópicas da fé, para que o simbólico não se converta em "diabólico" (L. Boff).

Só uma conaturalidade com o povo, com seu clamor e sua história de paixão, poderá proporcionar-nos o contexto humano e cristão necessário para esta busca do símbolo, para não cair de novo em esteticismos elitistas, nem em formas sutis de racionalismo sob aparência de simbolismo.

Num encontro de comunidades eclesiais de base, uma mulher trabalhadora nas minas, ofereceu na eucaristia uma panela vazia como símbolo de sua pobreza e da fome do povo. Será que esta panela vazia não diz mais que muitos discursos sobre "os gozos e esperanças, as tristezas e angústias dos homens do nosso tempo, sobretudo dos pobres e dos que sofrem" (GS 1)?

II. APROXIMAÇÃO AO SÍMBOLO

É difícil definir o símbolo, já que por sua própria essência o símbolo rompe os esquemas meramente conceituais. O símbolo não obedece às leis da lógica, mas às da imagem. Só podemos descrevê-lo à maneira das crianças quando respondem perguntas abstratas com respostas concretas: símbolo é comer juntos, dançar, abraçar-se, oferecer flores, celebrar uma festa, ajoelhar-se diante de uma imagem, derrubar a estátua do ditador, queimar a bandeira da metrópole colonial, peregrinar a um santuário, celebrar a eucaristia...

O homem é um ser simbólico por sua própria natureza. O pensamento simbólico não é algo puramente primitivo, infantil ou pré-lógico, mas uma estrutura fundamental da compreensão e da comunicação humana, que, embora possa e deva ser complementada com outros tipos de pensamento (lógico, científico...), é insubstituível, sobretudo no âmbito religioso. O mistério só se pode expressar de forma simbólica.

O símbolo é, pois, a única forma de *expressar* as realidades mais profundas da existência humana, de *comunicá-las* socialmente e de entrar em *comunhão* com elas. Isso vale para a arte, a psicologia, a cultura, a política, a história e a religião. O símbolo religioso, do qual nos ocupamos agora, não é uma exceção a todo o mundo simbólico, mas uma concretização e aprofundamento do universo simbólico. O símbolo, ao mesmo tempo que expressa o mistério, mantém o hiato entre o mistério e o modo de expressá-lo.

No símbolo se explicita o implícito, o que não é mera exteriori-

zação de algo já preexistente: o fato mesmo de manifestar o oculto cria uma nova presença. Assim o abraço conjugal expressa o amor mútuo e a entrega, significa-o, intensifica-o, eterniza-o na nova realidade do filho.

O símbolo remete a algo misterioso e profundo, está prenhe de uma realidade maior que ele mesmo, realidade que através do símbolo se torna transparente, sem nunca conseguir esgotá-lo. O símbolo transfigura a realidade, torna-a mais profunda e nos faz participar de seu mistério último. Quando esta dimensão é a profundidade última, o símbolo é religioso. Toda refeição expressa e atualiza os vínculos de comunhão dos comensais, companheiros que comem em comum do mesmo pão. A comida ritual nos faz entrar em comunhão com Deus, fundamento último de nossa vida e de nossa comunidade.

No símbolo se condensam uma série de significados e de sentidos inesgotáveis que são impossíveis de captar no pensamento meramente lógico ou científico. Sempre há um resíduo supra-racional, uma mais-valia de sentido, que não pode ser aprisionado pelos conceitos meramente racionais. Isto explica a potencialidade de sentido do símbolo, sua polissemia, sua riqueza semântica, sua polivalência analógica. A festa é um bom exemplo dessa pluralidade de significados: a refeição, o culto, a dança, o canto, a riqueza ornamental e artística, o cenário, a exuberância e o excesso, a imaginação, a crítica, o humor... da festa popular não são facilmente racionalizáveis num enunciado meramente lógico ou numa fórmula matemática, mas formam como que uma constelação simbólica, um sistema polissêmico de sentidos e valores profundos.

O símbolo se realiza, ordinariamente, através do mito e do rito.

O mito é um símbolo destendido em forma de relato, situado num tempo e num espaço não comensuráveis com o tempo e o espaço geográfico. É inútil buscar o paraíso terrestre entre os rios Fison, Geon, Tigre e Eufrates (Gn 2, 10-14).

O rito é a modelação em gesto do mito, sua dramatização e atualização festiva.

Entre o mito e o rito discorre a existência humana, seu drama e sua angústia. Desta forma o símbolo aparece como algo não puramente estático, mas como uma ação (actio), uma práxis, uma forma de viver a vida, libertando-a de todo inautêntico e opressor, e penetrando em seu núcleo mais profundo.

Nesta ação simbólica comunicamo-nos com os demais e nos aglutinamos como comunidade histórica com sentido. Etimologicamente o "symbolon" é um objeto partido, do qual cada participante guarda um fragmento que depois, ao juntar-se de novo, permite o reconhecimento da antiga amizade. Assim, os antigos comensais, ao juntar de novo os pedaços do prato ou taça partidos, se reconhecem como membros do

grupo. O símbolo é um mediador de comunhão e de identidade. Assim também o Símbolo dos Apóstolos ou Credo permitia aos primeiros cristãos identificar-se como membros de uma mesma fé numa mesma igreja.

O símbolo, em sentido estrito, se diferencia do mero sinal. O sinal remete a algo exterior a ele mesmo, não tem relação intrínseca com o significado e pode portanto ser escolhido arbitrariamente. Assim, a nomenclatura dos elementos químicos é totalmente livre e não contém o que eles significam. Serve para designar, apela simplesmente ao conhecimento racional. O sinal Au significa ouro, mas não é ouro. Ninguém sacia sua sede com a fórmula H_2O ...

No símbolo, pelo contrário, se dá uma presença do simbolizado; ele nos introduz numa ordem diferente e superior da qual o símbolo forma parte. Mais que designar coisas, faz transparecer e comunica a transcendência na imanência.

O sinal tem uma perspectiva instrumentalista: serve-para, não tem sentido em si mesmo, mas em função de outra realidade. O símbolo não serve para algo que está fora de si mesmo. Ele tem sentido em si e por si mesmo. É "intransitivo", não significa nada, é aquilo que simboliza e o simbolizado só se pode dar no símbolo. Por isso o símbolo resiste a ser tratado discursivamente. O símbolo existe no ato mesmo de sua expressão e de sua comunicação. É um acontecimento gratuito, não se pode domesticar. Quando Gandhi queima os tecidos ingleses na Índia, está expressando a repulsa à colônia e a ânsia de liberdade do povo e de algum modo está iniciando a sua libertação. Quando o povo oferece uma vela a Nossa Senhora, expressa simbolicamente seu amor e sua devoção a Maria. Quando o povo, por ocasião do Natal, se aproxima para adorar e beijar o Menino de Belém, não beija um pedaço de gesso, mas agradece a Jesus sua vinda a este mundo. Quando Jesus lava os pés de seus discípulos, não realiza um simples gesto de purificação ritual, mas está simbolizando toda sua vida de entrega e de serviço humilde à humanidade: tendo amado os seus, amou-os até o extremo (Jo 13, 1).

Teologia simbólica é a que parte dos símbolos (cósmicos, humanos, históricos), é a que os interpreta, utiliza linguagem simbólica e se ordena a uma práxis simbólica do seguimento de Jesus. É uma Teologia que capta a revelação de Deus através dos símbolos da natureza e da história, e sobretudo de Jesus, imagem do Deus invisível (Cl 1, 15), misteriosamente presente nos pobres e pequenos (Mt 25, 31-45; Lc 10, 40; At 9, 5), que constituem símbolos especiais do Senhor. É uma Teologia que está a serviço da Igreja, ela mesma símbolo do Reino; é uma Teologia que se comunica através dos diferentes símbolos da fé, dos sacramentos e de todas as mediações simbólicas. É uma Teologia que não se limita a comunicar uma mensagem conceitual, mas que pretende iniciar

uma vida nova, da qual já começamos a participar simbolicamente. É uma Teologia que tem o propósito de expressar a salvação de Deus, mistério de fé, através dos símbolos adequados a cada momento histórico. Hoje a libertação é a expressão simbólica da salvação. É uma Teologia bíblica, narrativa, cósmica, celebrativa, litúrgica, imaginativa, poética, icônica, profética, utópica, comunitária, popular e libertadora. Também é uma Teologia mais atenta à realidade feminina, já que a mulher possui uma especial conaturalidade com o símbolo.

III. EVOLUÇÃO HISTÓRICA

1. A Escritura

Tanto o AT quanto o NT possuem um profundo caráter simbólico. Deus se comunica ao mundo através de símbolos, revelando-se através de palavras e atos simbólicos (DV 2). Essa revelação alcança sua plenitude em Jesus (Hb 1, 1-2; DV 4), que é a imagem do Deus que não se pode ver (Cl 1, 15), o símbolo do Pai, de tal forma que vendo-o, conhecemos o Pai (Jo 14, 9).

Por outro lado, sendo a Bíblia o livro do povo de Deus, povo pobre e simples, e por conaturalidade simbólico, é coerente que seu conteúdo também tenha linguagem simbólica. Concretizamos esta afirmação com alguns exemplos bíblicos, tanto de relatos como de ações simbólicas.

Os relatos da origem constituem um exemplo claro da linguagem simbólica. O gênero literário chamado etiológico, expressa simbolicamente uma profunda reflexão sobre a gênese da história. Os onze primeiros capítulos do Gênesis constituem o exemplo mais conhecido. Mas o gênero literário etiológico e seu caráter simbólico se estende também ao NT. As narrações da infância de Jesus (Lc 1-2; Mt 1-2) expressam de forma simbólica o mistério de Jesus e antecipam, à luz da Páscoa, sua vida e seu destino futuro. O nascimento da Igreja está descrito de forma simbólica. Na eleição dos apóstolos (Mc 3, 13-19 e paralelos), o número doze simboliza as doze tribos de Israel. As narrações sobre o primado de Pedro (Mt 16, 13-20; Jo 21) são narrações carregadas de simbologia: pedra, portas do inferno, chaves, atar e desatar, pesca, refeição de pães e peixes, apascentar cordeiros e ovelhas... A instituição da eucaristia (Mt 26, 17; Mc 14, 19; Lc 22, 17; 1 Co 11, 23...), é por sua própria essência ritual um relato simbólico: ceia pascal de despedida, pão e vinho partilhados que simbolizam a entrega sacrificial de Jesus à morte e antecipa o banquete do Reino. O relato de Pentecostes está carregado de simbolismo: vento, ruído, línguas de fogo, falar em diferentes idiomas, uma comunidade que cresce unida na doutrina apostólica, na fração do pão e na solidariedade econômica. As aparições do Ressuscitado, começo do

mundo novo da escatologia, se revestem também de caráter simbólico. É desnecessário repetir que essa dimensão simbólica não se opõe à realidade, senão que é a única forma de expressar a verdade transcendente do mistério de fé que se nos manifesta em nossa história concreta.

Se as origens não de ser expressas de forma simbólica, também a antecipação da utopia escatológica só pode ser descrita através de símbolos: "Farão arados de suas espadas e forjarão foices de suas lanças" (Is 2, 4), "O lobo habitará com o cordeiro" (Is 11, 6), haverá "um céu novo e uma terra nova" (Is 65, 17), onde não haverá soluços nem tristeza, nem gritos de angústia (Is 65, 19), mas um banquete de carnes saborosas e vinhos abundantes (Is 25, 6). Todo o gênero apocalíptico é essencialmente simbólico e se enganaria quem interpretasse de forma puramente geográfica a ausência do mar na nova Jerusalém (Ap 21, 1). Os símbolos se sobrepõem uns aos outros: novo céu e nova terra, Cidade Santa, noiva engalanada, paraíso com um rio de água brilhante, como o cristal e com árvores de vida (Ap 21-22).

Também nos evangelhos o Reino de Deus é descrito simbolicamente através de parábolas (Mt 13) e de gestos simbólicos de Jesus (Lc 7, 18-23; 11, 20).

Ações simbólicas conduzem tanto o AT como o NT. A liturgia penitencial descrita em Joel 1, 5-14, ou a dramática exclusão do incestuoso de Corinto (1 Co 5) podem ser exemplos claros. Em particular merecem ser destacados os gestos proféticos que em sua realização antecipam o futuro, realizam o que significam e orientam a história para o Reino escatológico de Deus. Estes gestos simbólicos (óti) pressupõem um ambiente denso e importante que faz necessária uma expressão não meramente verbal. Ações proféticas encontram-se nos antigos profetas como Samuel (1 Sm 15, 27-28), Aías (1 Rs 11, 29-33) e nos profetas clássicos. Assim Ezequiel dramatiza simbolicamente a sorte do povo através da mímica do deportado (Ez 12, 1-20), da comida racionada (Ez 4, 9-17), da dispersão dos cabelos (Ez 4-5). Jeremias também executa gestos simbólicos: o ramo da amendoeira e a caldeira (Jr 1, 11-14), o cinto escondido no Eufrates (Jr 13, 1-11), o oleiro (Jr 18, 1-12), a bilha quebrada (Jr 19), etc. Suas próprias vidas constituem às vezes símbolos vivos para o povo (Os 1-3; Is 20; 7, 3; 8, 1-4; 8, 18; Ez 4, 4-8; 24, 15-24; 25, 15-27; 33, 22; Jr 16, 1-4; 36, 5; 15, 17).

Também nos evangelhos encontramos com gestos proféticos de Jesus de caráter simbólico: comer com os pecadores (Lc 15, 1) é sinal de que o Reino de Deus inverte a hierarquia de valores habituais no mundo farisaico. Os milagres de Jesus são sinais de que o Reino de Deus se aproximou em Jesus e precisamente aos pobres deste mundo (Lc 4, 16-22). As lágrimas de Jesus sobre Jerusalém (Lc 19, 41) e a maldição

da figueira (Mt 21, 18; Lc 13, 6; Mc 11, 12-14) simbolizam o triste futuro de Israel por sua infidelidade. O lava-pés significa a vida de amor e serviço humilde de Jesus (Jo 13). A última ceia é também uma ação profética, uma parábola em ação que simboliza sua entrega sacrificial e antecipa a vitória escatológica do banquete do Reino, e, por simbolizá-las, torna-as presentes.

Toda a escritura está escrita em chave simbólica que ultrapassa a mera lógica conceitual: Jesus é pão, cordeiro, pastor, porta, videira, caminho, vida, luz, alfa e ômega, Segundo Adão... O povo entende esta linguagem, como compreendeu a Jesus que falava em parábolas (Mc 4, 33-34).

Digamos para concluir esta parte que a grande parábola do juízo final nos abre a uma nova dimensão do símbolo: Jesus se faz presente em seus irmãos mais pobres (Mt 25, 31-46), os pobres constituem o símbolo privilegiado do Senhor na história. Assim como há diferentes tempos e momentos de salvação (At 1, 8), assim também existem entre os mesmos seres humanos símbolos privilegiados do Senhor: os pobres são um símbolo particular de Jesus entre nós.

2. Igreja patrística

A Igreja primitiva e patrística é simbólica. Os Padres mantêm grande sintonia com o mundo bíblico e desenvolvem uma autêntica Teologia da imagem (não somente os Padres alexandrinos). Suas reflexões teológicas estão cheias de símbolos. Assim, a Igreja é para os Padres simultaneamente Eva e Maria, Esposa e Mãe, casta e meretriz (Js 2, 1-21; 6, 17-25; Os 2; Gn 38; Jr 50-51; Ct 1, 6...) A luta simboliza a Igreja já que também a Igreja brilha pela luz de Cristo — sol —, desaparece frente ao brilho do sol e por sua força dinamiza e fecunda o mundo. A imagem patrística mais usada sobre a Igreja é a nave, com alusões tanto à arca de Noé (Gn 6) como à barca de Pedro (Mc 4, 38; Lc 5, 3s; Mt 8, 26; Jo 21), que embora flutue, não sucumbe. A polissemia das imagens permite uma grande riqueza de significados e diferentes níveis de interpretação². O mesmo ocorre com a exegese patrística da Escritura, que se desenvolverá amplamente na primeira Idade Média, sobretudo na Teologia monástica.

Onde a Patrística talvez tenha alcançado sua maior capacidade de criação simbólica foi na estruturação do catecumenato. As explicações quaresmais aos catecúmenos que deveriam ser "iluminados" no batis-

² H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.

mo, se concentravam nos ciclos do Gênesis, do Êxodo e do Jordão, onde se prefiguram simbolicamente diferentes tipos do batismo cristão. A solene entrega (traditio) do Credo, Símbolo Apostólico, e sua subsequente devolução (reditio) eram cerimônias profundamente simbólicas. O mesmo sucedia com a "traditio" e "reditio" do Pai Nosso, símbolo da oração cristã e das atitudes do cristão diante de Deus. Os exorcismos e sobretudo a definitiva renúncia a Satanás e a suas estruturas demoníacas, concretizadas no circo (pompa), alcançavam grande solenidade. As cerimônias da própria liturgia batismal no cenário iniciatório da vigília pascal, constituíam uma verdadeira dramatização simbólica: no batistério que representa o seio materno de Maria e da Igreja, se desenvolviam uma série de gestos simbólicos: despojamento das vestes do homem velho, imersão na água, sepulcro e mãe, unções, revestimento das vestes brancas dos recém-nascidos à vida nova, entrada processional na basílica para participar já da eucaristia, enquanto cantavam o salmo 23, cheio de ressonâncias sacramentais:

"O Senhor é meu pastor,
.....
à fonte da água me conduz.
.....
com óleo perfumas minha cabeça
e transborda minha taça".

Não nos pode causar estranheza que muitos cristãos, batizados quando adultos, embora fossem de origem humilde, graças ao catecumenato, possuíssem uma profunda teologia. Este é o caso de muitos monges, homens rudes e iletrados, mas que, graças a essa penetração simbólica dos mistérios da fé, possuíam o que se tem chamado de autêntica *Volkstheologie*, certamente muito superior à que têm muitos cristãos de hoje. Essa teologia se ia alimentando através da Bíblia e do ciclo litúrgico, verdadeiro catecismo popular ao longo do ano. Os pobres vivem sua fé ao ritmo das festas da Igreja.

A renovação patrística e litúrgica da primeira metade do século XX, que culmina no Vaticano II, fundamenta-se em grande parte nas catequeses e homilias patrísticas dirigidas ao povo humilde de Constantinopla, Jerusalém, Roma, Milão ou Hipona...

Mas nos Padres há outra dimensão bem evangélica do simbólico: o pobre não pode ser desligado do sacramento do altar, a eucaristia comporta prática de justiça para com o pobre, comunicação de bens. É absurdo cobrir de riquezas o templo, enquanto o pobre anda nu³. As

³ JOÃO CRISÓSTOMO, *In Mt.*, hom. 50, 4: PG 58, 509-510.

oferendas litúrgicas se destinam aos pobres e na eucaristia pascal se alforriavam os escravos.

A percepção do simbólico e a sensibilidade para com o povo humilde levará a Igreja patrística a assumir tradições e festas populares no calendário cristã e na liturgia. As festas de Natal e São João Batista constituem dois exemplos clássicos dessa preocupação por transplantar as festas ancestrais do povo para o seio da Igreja⁴.

Não se trata de idealizar o passado de uma Igreja que também cometeu erros e pecados, mas de reconhecer que houve um momento histórico em que a Igreja e sua Teologia foram simbólicas e o povo pobre e simples se sentiu integrado na comunidade eclesial de que participava e vitalmente.

3. Igreja medieval

A Igreja medieval começou simbólica, não só na tradição bizantina oriental, mas também no Ocidente latino. Entre a Teologia patrística e a escolástica, ocorre a Teologia monástica da alta Idade Média. É uma Teologia sapiencial e contemplativa, "lectio divina" (leitura divina) da Escritura, em ordem à "ruminatio" (ruminação) e "meditatio" (meditação). Estreitamente ligada ao mosteiro, plasma sua fé nas pinturas românicas e nas esculturas dos capitéis de seus claustros e de suas portas monásticas, que constituem verdadeiras catequeses populares. É uma Teologia em estreita conexão com a espiritualidade e a liturgia, Teologia admirativa e afetiva ("Credo ut experiar" — creio para experimentar), que utiliza uma linguagem poética e imaginativa. A Bíblia é penetrada em toda a sua profundidade, segundo a doutrina dos quatro sentidos, típica da exegese medieval, profundamente estudada por Henri de Lubac. A *história* ou *letra* da escritura (p. ex. a Jerusalém Judaica) conduz ao sentido cristológico e eclesial da *alegoria* (a Igreja é a nova Jerusalém), que se interioriza existencialmente no sentido *tropológico* (cada cristão é Jerusalém) e se distende escatologicamente no sentido *anagógico* (a nova Jerusalém celeste). Embora a Teologia monástica utilize as artes liberais ("trivium" e "quadrivium"), a "lectio" (leitura) prevalece sobre a "dialectica" (dialética), a "collatio" (colóquio) sobre a "quaestio" (questão).

Neste tempo a Igreja continua tendo consciência de sua dimensão comunitária e simbólica do ministério. A Igreja é o *verum corpus* (verdadeiro corpo) de Cristo, e a eucaristia é o *corpus mysticum* (corpo místico) de Cristo.

⁴ L. MALDONADO, *Religiosidad popular*, Madri 1975, 321-360.

Mas no final do século XI, as perspectivas mudaram. Na expressão de H. de Lubac, a Igreja passa "do símbolo à dialética"⁵. A reforma gregoriana, em sua luta pela *libertas ecclesiae* (liberdade da Igreja) contra as intromissões do Império, acelera a passagem da Igreja mistério de comunhão, tipicamente patrística, a uma Igreja sociedade jurídica, centralizada em Roma e no papa. A Igreja romana é *domina, mater e magistra* (senhora, mãe e mestra) e o papado reúne tudo em torno de si, até fazer da Igreja universal como que a grande paróquia do papa. O sacerdócio é visto teologicamente como mediação pontifical entre Deus e os homens, e sua essência é a *potestas* (poder) com relação à eucaristia, que a partir de agora é o *corpus verum* (verdadeiro corpo) de Cristo, e só derivadamente com relação à Igreja que agora é o *corpus mysticum* (corpo místico). A doutrina do caráter sacramental é o princípio teológico deste poder sacerdotal com relação à eucaristia.

Surge uma nova Teologia, a Escolástica, ligada às escolas teológicas e às universidades. A "lectio divina" cede à "quaestio" e à "disputatio". O aristotelismo se introduz no estudo teológico, a Teologia passa a ser sobretudo uma ciência no sentido aristotélico ("cognitio vera ex causis" — conhecimento verdadeiro a partir das causas) que tira conclusões da Escritura em vista ao "intellectus fidei" (à inteligência da fé) e à "fides quaerens intellectum" (à fé que procura inteligência), e busca ordenar e sintetizar os dados da Escritura, os Padres e os Mestres. A Filosofia aristotélica introduz os nomes de matéria e forma, essência e existência, ato e potência, substância e acidentes e as quatro causas. A dimensão histórica da salvação e da vida de Cristo é subsumida numa visão orgânica e mais filosófica, da qual apenas grandes escolásticos, como Tomás de Aquino, se libertam. O símbolo se desdobra em sinal e causa; os sacramentos são estudados sob as categorias de matéria e forma, de modo que a riqueza simbólica de cada sacramento deve ceder à organização unitária do septenário sacramental. E o próprio septenário sacramental nasce nesta época como um desejo de sistematizar a analogia e multiplicidade simbólica do sacramental na igreja.

Particularmente significativas desta passagem do símbolo à dialética são as controvérsias eucarísticas do século IX (Pascásio Radberto e Ratramno de Corbie) e do século XI (Berengário de Tours). Já não se sabe como conciliar o símbolo com o real: ou se defende a identidade de Cristo histórico e do Cristo eucarístico com um realismo não simbólico (Pascásio/Radberto), ou se afirma a dimensão simbólica da eucaristia (Ratramno e Berengário), mas com uma mentalidade que considera que o simbólico não é real nem histórico, mas meramente místico e espiri-

⁵ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, 1949, 248-277.

tual (figura, semelhança, imagem). É o triunfo da dialética sobre o símbolo, do realismo científico e positivista sobre a verdade bíblica e patrística. O próprio magistério, para preservar a realidade da presença eucarística, tem que dizer que esta não é meramente simbólica ou mística. Desde essa época, como mencionamos, o "verdadeiro corpo de Cristo" será a eucaristia, enquanto a Igreja será o "corpo místico de Cristo", invertendo assim a perspectiva patrística e da primeira Idade Média⁶.

Essas mudanças teológicas profundas terão graves repercussões na vida da Igreja. Não por acaso a separação das Igrejas do Oriente se produz nos começos do séc. XI (1054) e inicia nesta época o divórcio entre espiritualidade e Teologia que se consumará no séc. XIV, e sobretudo começa a trágica divisão entre a Igreja oficial e o povo. Em concreto, rompe-se a unidade entre o sacramento do altar e o sacramento do irmão, especialmente o pobre.

O povo se sente cada vez mais afastado de uma Igreja centrada na autoridade e no poder, de uma Teologia científica mas pouco popular, e de uma liturgia ininteligível. A tentativa de alegorizar a liturgia eucarística não convence o povo, que possui um sentido ao mesmo tempo simbólico e realista. O mundo simbólico se refugia na religiosidade popular e em alguns setores da mística (que para expressar suas experiências inefáveis recorre aos símbolos da chama, da ferida, das moradas, da noite escura, dos esponsais, do nascimento interno do Verbo, da centelha...).

Os movimentos comunitários, leigos e populares, que surgem precisamente nestes séculos, têm um claro caráter de contestação e de insatisfação diante de uma liturgia incompreensível e de uma Igreja clerical e autoritária. O povo necessitado de outro tipo de vida cristã, mais encarnado e simbólico ao mesmo tempo. A devoção a Maria, à humanidade de Jesus, aos santos, responde a esta necessidade. Surge a devoção popular a Maria, nascem novas orações marianas populares (Ave Maria, Angelus, Salve, Stabat Mater, o rosário que é o saltério do povo), as imagens de Maria adquirem maior doçura e realismo (Maria com o Menino Jesus, a Piedade...), aparecem lendas marianas que celebram a misericórdia e o poder de Maria, assumem importância os santuários marianos que se convertem em lugares de peregrinação popular. Maria simboliza a misericórdia de Deus, num mundo onde prevalece a imagem de um Deus justiceiro e de uma Igreja inquisitorial. O mundo dos pobres encontra em Maria o símbolo da proteção, do refúgio e da segurança, numa sociedade marcada pela pobreza, pela incerteza, pelo pavor ao demônio e pelo medo do além. A devoção à humanidade de Jesus, a seu nome e

⁶ E. VILANOVA, *História de la Teología cristiana*, vol. I, Barcelona 1984, especialmente 377ss.

aos "mistérios da vida de Cristo", se concretizam em representações dramáticas de "mistérios" e depois em autos sacramentais nos átrios das catedrais. Surge assim uma liturgia "do átrio" que rivaliza com a do próprio templo. Francisco de Assis representa em Greccio o nascimento de Jesus no presépio⁷, e a Via-Sacra se converte numa devoção popular para o tempo da quaresma. Os santos e suas relíquias são venerados, e as festas dos padroeiros das associações, as peregrinações e romarias, alcançam grande popularidade. Assim vive o povo a sua fé.

Evidentemente nem sempre é possível separar nestes movimentos populares o autenticamente evangélico do espúrio. Sob o lema de "volta ao Evangelho", às vezes se misturam perigosos riscos de heresias milenaristas, de catarismos dualistas e de atitudes pouco eclesiais. Mas é inegável que esses movimentos representam uma clara afirmação do mundo simbólico, postergado na Teologia oficial.

4. Igreja moderna

A perda do simbólico na Teologia persiste e se aprofunda na Igreja da época moderna. A Contra-Reforma teme afirmar o símbolo para não ceder à Reforma que reage contra o realismo sacramental medieval com um simbolismo que já não é manifestação do real. A escolástica e a neo-escolástica do séculos posteriores mantêm as categorias aristotélicas do séc. XII, muitas vezes sem as correções dos grandes teólogos medievais. O espírito da Ilustração tende a recalcar as dimensões mais lógicas e moralizantes da revelação. É certo que o Romantismo é mais generoso com o símbolo e o mistério (por exemplo A. Möhler, com sua *Symbolik*, e a Escola de Tübingen), mas na realidade prevalece uma visão racional e autoritária tanto da fé como da Igreja. Sua expressão eclesial mais clara é o Vaticano I com as constituições dogmáticas *Dei Filius* sobre a fé e *Pastor Aeternus* sobre a Igreja.

O Vaticano II, também neste terreno, representa uma volta à tradição mais primitiva bíblica e patrística, recolhendo o melhor dos movimentos bíblico, litúrgico e patrístico. As constituições dogmáticas sobre a Igreja, a liturgia e a revelação são generosas com o símbolo. O fato

⁷ "Se desejas que celebremos em Greccio a próxima festa do Natal do Deus, adianta-te e prepara com diligência o que vou indicar-te. Para fazer memória com maior naturalidade daquela divina Criança e dos incômodos que sofreu ao ser reclinado num presépio e colocado sobre palha úmida junto a um boi e a um burro, quereria encarregar-me disso de maneira palpável e como se o presenciasses com meus próprios olhos" — T. de CELANO, *Vida de São Francisco*, Livro I, cap. XXX, n. 84.

de definir a igreja como sacramento (LG 1, 9 e 48) é um passo decisivo na recuperação do símbolo. Entretanto, a descrição do sacramento como "sinal e instrumento" (LG 1) indica que ainda persistem categorias escolásticas na noção de símbolo e que falta ainda uma visão mais integral. O caminho está apenas iniciado.

Por outro lado, a Teologia do pós-concílio desenvolveu sobretudo no Primeiro Mundo as dimensões científicas e seculares da fé. Não deixa de ser sintomático que o próprio Paulo VI, tão amigo de gestos simbólicos como renunciar à tiara papal, em sua encíclica *Mysterium fidei*, para responder a certas teologias holandesas sobre a eucaristia, contrapõe novamente a presença real de Cristo na eucaristia à simbólica...

Nestes últimos anos, pelo contrário, como vimos, assistimos a uma tomada de consciência teológica da importância do símbolo⁸.

Este breve percurso histórico seria incompleto sem aludir à Igreja da América Latina. A evangelização começa sob a égide da Igreja medieval hispânica, mas logo viverá os ecos das controvérsias da Reforma e da reação católica da Contra-Reforma. Deve-se reconhecer, — como afirma Puebla —, que a obra evangelizadora na América Latina realizou um grande esforço e conta a seu favor notáveis sínteses de evangelização e promoção humana, como também uma grande inventiva na pedagogia da fé: "a vasta rede de recursos que conjugava todas as artes, desde a música, o canto e a dança, até à arquitetura, à pintura e ao teatro" (Puebla 9). Entretanto, este notável esforço pastoral nem sempre esteve acompanhado e dirigido por uma visão coerente do símbolo, já que a América Latina teologicamente dependia da Escolástica europeia e da apologética antiprotestante. As Conferências de Medellín e Puebla, seguindo o Vaticano II, abrem também para a América Latina um caminho luminoso de maior integração do símbolo na vida eclesial, litúrgica e na religiosidade popular (Puebla 444-469; 895-963), orientando tudo numa perspectiva libertadora. Assim, por exemplo, em Puebla (940) se fala de "revalorizar a força dos 'sinais' e sua teologia". E tudo isso tendo presente que nos rostos dos pobres (crianças, jovens, índios, camponeses, operários, sub-empregados, marginalizados, anciãos...) se encontram presentes os traços sofredores do Cristo Senhor (Puebla 31), chegando deste modo a uma opção preferencial pelos pobres (Puebla 1134-1165). Este é precisamente o marco de nossa atual reflexão sobre o símbolo.

⁸ V. CODINA, Teología Dionisiaca, *Teología y experiencia espiritual*, Santander 1977, 243-270.

IV. ALGUMAS CONSEQÜÊNCIAS DA PERDA DO SÍMBOLO NA TEOLOGIA

A perda ou esquecimento do símbolo trouxe conseqüências negativas tanto para a Teologia como para o próprio povo. Sem intenção de esgotar o tema, enumeremos alguns dos capítulos mais significativos dessa paulatina depauperação simbólica.

1. Relatos de origens

Os relatos dos onze primeiros capítulos do Gênesis, e concretamente do tema do paraíso, ao ser interpretados a partir de uma mentalidade histórico-informativa e científica, criou uma série de dificuldades e de pseudoproblemas insolúveis.

Ao esquecer que formam parte de um gênero literário mítico e simbólico, incorreu-se em perguntas tão absurdas como: onde estava o paraíso? o primeiro casal humano se chamava realmente Adão e Eva? é verdade que Eva foi formada da costela de Adão? Deus fez de oleiro e de anestesista? as serpentes falavam? qual foi a fruta proibida?... A perda da mentalidade simbólica criou problemas entre a fé e a ciência sobre a possibilidade de um cristão admitir o evolucionismo, o poligenismo ou o parto sem dor. O dogma do pecado original provocou em muitos leitores dificuldades insuperáveis por não perceber o sentido corporativo do personagem Adão, símbolo da humanidade pecadora que somos cada um de nós, e cabeça de uma humanidade que em Cristo, Segundo Adão, será renovada e salva (1 Co 15, 45). Afirmações sobre estes primeiros capítulos do Gênesis por parte da Comissão Bíblica (cf DS 3512-3519; 3862-3864; 3898) e da encíclica *Humani generis* revelam também uma não adequada compreensão do símbolo da Teologia bíblica dos anos anteriores ao Vaticano II.

As conseqüências de tudo isso foram graves: certo desprestígio da fé perante a ciência, vãs tentativas de concordismo, crise de consciência em muitos cristãos instruídos, desnorreamento do povo, etc. Mais ainda, a nostalgia do paraíso atuou como freio desmobilizador para o povo e de desculpa para a resignação passiva, quando uma leitura simbólica deveria ver no paraíso uma profecia do fruto projetada no passado.

Os relatos fundacionais da Igreja, ao ser lidos de forma não-simbólica, também criam dificuldades e mal-entendidos. Uma visão jurídicista e institucionalista lê, por exemplo, Mateus 16 como a criação de uma sociedade religiosa, dotada de leis, autoridades e meios para subsistir ao longo do tempo, esquecendo que, embora a Igreja tenha seu fundamento no Jesus histórico pré-pascal e na comunidade por ele formada, não nasce propriamente senão depois da ruptura da cruz e do evento

da Páscoa-Pentecostes. As modernas discussões em torno da fundação da Igreja, quando esquecem o caráter simbólico dos relatos fundacionais, ou caem num institucionalismo jurídicista e fundamentalista, ou desembocam nas posturas modernistas de um Loisy. Só de forma simbólica pode-se falar do acontecimento cristológico e pneumático da Igreja, verdadeiro mistério de salvação em nossa história. Os Padres da Igreja eram muito mais profundos e respeitosos diante desse mistério, ao vê-lo prefigurado simbolicamente no sangue e na água derramada de Cristo transpassado (Jo 19, 34), água batismal e sangue eucarístico, que constituem os fundamentos sacramentais da Igreja, nova Eva nascida do lado do novo Adão adormecido e exaltado na árvore da cruz. A polissemia dos símbolos, que desconcerta os espíritos cartesianos e escolásticos, é facilmente compreendida pelo povo simples. Também os relatos das origens eclesiais têm muito de profecia e de eclesiogênese pneumática, de uma Igreja que o Espírito rejuvenesce e renova constantemente até conduzi-la à união consumada com seu Esposo (LG 4). Quando isto é esquecido, a eclesiologia degenera em arqueologia de museu.

2. Vida cristã

Perdendo o sentido simbólico, a Igreja chega a se definir como “sociedade perfeita”, tão visível e histórica como “a república de Veneza” (Bellarmino). Os próprios símbolos eclesiais, interpretados de forma puramente lógica, conduzem a conclusões exorbitantes. Assim, a imagem da nave ou da arca, quando se extrapola, conduz ao rigorismo do “extra ecclesiam nulla salus” (fora da Igreja não há salvação), cujo representante último foi L. Feeney (DS 3866-3873). A própria imagem do corpo de Cristo, se interpretada unilateralmente e de forma jurídica, leva a perder-se em disputas sobre a pertença à Igreja (“quaestio de membris” — a questão dos membros) e a identificar o Corpo místico de Cristo com a Igreja Romana. Não se pode criticar que se privilegie um símbolo (p. ex., o Vaticano II na *Lumen Gentium* privilegiou sem dúvida o de Povo de Deus), mas não é lícito absolutizar os símbolos (p. ex. afirmando que só é legítimo o de Corpo de Cristo). Não se pode contrapor o símbolo de Igreja-mãe ao de Igreja-esposa, se não se quiser cair numa hierarcologia parcial. Nem ao contrário. A Igreja é um mistério e, quando se prescinde de sua expressão simbólica, transforma-se numa simples instituição.

A leitura não-simbólica do ministério petrino, iniciada sobretudo a partir de Gregório VII, teve conseqüências sérias para a eclesiologia e para a vida cristã. Os símbolos de rocha, chaves e pastoreio, indicam ser sinal de unidade e de comunhão, de autoridade para o serviço, palavra autorizada para confirmar a fé dos irmãos e salvaguardar a comunhão

eclesial, apascentando o rebanho confiado sobretudo com o testemunho de vida (1 Pd 5, 3). A Igreja local de Roma, por suas origens santificadas pelo sangue martirial de Pedro e de Paulo, possui uma primazia entre todas as Igrejas locais, e constitui lugar simbólico da "presidência na caridade" (Inácio de Antióquia) dos sucessores de Pedro. O bispo de Roma possui o carisma e a missão petrina e é símbolo da comunhão eclesial (koinonia).

Mas, ao perder-se lentamente a sensibilidade simbólica, Roma se converte em fonte, origem de toda a Igreja, o papa chega a ser "o bispo universal" e seus títulos evoluem: de "Vigário de Pedro" (Leão Magno) para a chamar-se "Vigário de Cristo" (João VIII) e "Vigário de Deus" (Inocêncio III). A eclesiologia de comunhão se transforma em eclesiologia jurídica, de autoridade e de poder centralizado, e os tratados de eclesiologia se convertem em tratados sobre o poder pontifício.

As conseqüências desse processo foram trágicas: separação das Igrejas do Oriente e das da Reforma, e o fato de que o papado, que deveria ser o símbolo da unidade e da comunhão, constitua atualmente "o obstáculo mais grave no caminho do ecumenismo"⁹. O povo simples, sem perder "o afeto particular pela pessoa do Santo Padre" (Puebla 454), como o demonstram as viagens pontifícias, não deixa de olhar o Vaticano como um poder, semelhante aos poderes deste mundo¹⁰.

A perda do sentido simbólico afetou de modo peculiar os sacramentos. De símbolos eclesiais passam a ser instrumentos eficazes da graça, causas instrumentais, sobre cuja causalidade (moral física, jurídica...) as escolas teológicas disputarão. A instituição dos sacramentos por Cristo, lida a partir de uma visão jurídicista da fundação da Igreja, se esgota na Teologia clássica medieval em considerações sobre o vínculo imediato entre os sacramentos e a vontade implícita ou explícita de Cristo, esquecendo as dimensões eclesiológicas, pneumáticas e simbólicas do tema. Os sacramentos se vinculam diretamente à encarnação, da qual são prolongação, mas sem passar pela Igreja, nem pelo mistério de Páscoa-Pentecostes. Chega-se assim a uma visão objetivista, minimalista e extrínsecista dos sacramentos, canais de graça que produzem a salvação, quando não se põe obstáculo. As dimensões significativas e simbólicas tornam-se opacas e a liturgia sacramental se empobrece: a água baptismal, por exemplo, se reduz à infusão de uma poucas gotas e seu sentido se limita as de lavar. O sacerdote é um mediador, um administrador, um homem dos sacramentos, mais que o responsável pela comunidade eclesial que, ao presidir as celebrações, sobretudo a eucaristia, simboliza

⁹ PAULO VI, Carta de 28.4.67 ao Secretariado para a Unidade dos Cristãos.

¹⁰ J.-M. R. TILLARD, *O bispo de Roma*, São Paulo 1985; Y. M. CONGAR, Títulos dados ao Papa, *Concilium* nº 108 (1975/8) 926-935 (46-55).

a referência absoluta da Igreja a Cristo¹¹.

Em alguns sacramentos esta perda do simbólico levou a problemas intrincados. O caso mais típico seria o matrimônio. O mistério do amor de Cristo a sua Igreja, simbolizado sacramentalmente pela mútua entrega amorosa dos esposos cristãos parece desvanecer-se quando tem a primazia a dimensão de contrato jurídico, ratificado e consumado, "reddere debitum" (dar o que é devido), e sua finalidade se divide num fim primário (a procriação da prole) e um fim secundário (a ajuda mútua e o remédio da concupiscência). Muitos problemas teológicos, morais e inclusive canônicos do matrimônio (divórcio, indissolubilidade, consumação, moral familiar, controle da natalidade...) só poderão ter solução adequada, quando se devolver ao matrimônio sua dimensão verdadeiramente simbólica. A Igreja oriental, que mantém a tradição simbólica do matrimônio, possui uma rica teologia e moral neste sacramento.

Também a vida religiosa, que não é sacramento, ficou prejudicada ao ser considerada de forma não simbólica. A vida religiosa em suas origens manteve um claro sentido de símbolo profético e escatológico do Reino, testemunho martirial do seguimento de Jesus e da tensão rumo à utopia. Na Idade Média passa a ser instituto de perfeição, estado de perfeição, do qual os três votos constituem como que a garantia jurídica. Não por acaso a tríade de pobreza, castidade e obediência, assim formulada, é do séc. XII. Deste modo o povo de Deus se divide, na prática, em seguidores dos mandamentos (o povo) e cultores dos conselhos evangélicos (os religiosos). A vida religiosa adquire uma característica de estado aristocrático na Igreja, que lhe permite dispensar-se de examinar seu sentido profético na Igreja e na sociedade.

3. Escatologia

A escatologia cristã também se empobreceu ao converter o rico arsenal simbólico do Apocalipse e da Parusia no moralismo dos novíssimos e em considerações abstratas e individualistas sobre a visão beatífica. Não por acaso a simultaneidade entre a perda do símbolo, a diminuição eclesial da tensão escatológica e a instalação da Igreja neste mundo, confundindo a encarnação com a mundanização e a legitimação do "statu quo". A Igreja sem escatologia se converte em instituição de poder e ideologia de vencedores. A escatologia, pelo contrário, ajuda a manter viva a distância entre o "já" e o "ainda não", entre "este mundo" e o Reinado definitivo de Deus.

¹¹ L.-M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979, 131-141; 244-246...

Precisamente quando a Igreja institucional apaga as imagens da escatologia do Reino, o povo busca através de movimentos utópicos e milenaristas uma compensação às dores desta vida e ao déficit de esperança simbólica eclesial. Joaquim de Fiore é do séc. XII.

O gênero apocalíptico encontra grande ressonância nos setores marginalizados da sociedade, que vêem na Parusia e nos símbolos da nova Jerusalém uma resposta a suas inquietações, já que na Parusia fica claro que o Reino é para os pobres e para os que sofrem perseguição, e que Deus "derruba do trono os poderosos e exalta os humildes" (Lc 1, 52). Os "sem futuro histórico" são os mais sensíveis ao anúncio da Parusia, e buscam nos símbolos apocalípticos uma alternativa para este mundo injusto. Só uma Igreja dos pobres pode manter viva a esperança do Reino de Deus e a crítica aos deuses deste mundo. Os símbolos apocalípticos subvertem a ordem estabelecida. A Igreja, ao esquecê-los, torna-se incapaz de dizer uma palavra de esperança ao pobre e se identifica na prática com os interesses dos senhores deste mundo. Uma Igreja sem símbolos escatológicos deixa de ser profética. O povo precisa que lhe anunciem que Babilônia cairá, e que a mulher coroada de doze estrelas vencerá o dragão¹².

4. O povo perdedor

A vítima primeira de todo esse esquecimento do símbolo é o povo simples e pobre. Sem origens e sem escatologia simbólica, marginalizado de uma Igreja cada vez mais transformada em instituição de poder, afastado dos sacramentos eclesiais para os quais se exigem requisitos intelectuais que superam com frequência suas possibilidades reais, afastado da perfeição que parece destinada aos religiosos..., o mundo dos pobres deixa de ser o sujeito privilegiado da evangelização e do Reino, para ocupar um lugar periférico não só na sociedade mas também na própria Igreja e na Teologia. O pobre não aparece como um símbolo de Cristo (Mt 25), mas como uma pesada carga e um simples objeto da beneficência eclesiástica. A Igreja parece identificar-se com o mundo da riqueza, do poder e da racionalidade ilustrada.

Afortunadamente o Vaticano II supôs uma revisão de toda essa situação. Inicia-se uma redescoberta dos símbolos na Escritura (DV), na Igreja (LG, AG, GS), nos sacramentos (SC), na vida religiosa (LV VI e PC), e na escatologia (LG VII). Conseqüentemente volta-se ao ideal de uma Igreja dos pobres, preconizado por João XXIII.

¹² R. AGUIRRE, *Reino, Parusia, Decepción*, Madri 1984.

V. COMO POTENCIAR O SÍMBOLO DA TEOLOGIA?

É sempre mais fácil detectar os erros que falar de caminhos alternativos. Contudo, propomos algumas pistas possíveis para esta potenciação do simbólico na Teologia.

1. Recuperar o símbolo cósmico

O primeiro passo para a recuperação do simbólico na Teologia apóia-se na recuperação da dimensão cósmica da fé. Certamente as grandes façanhas de Deus se inscrevem na *História da salvação*, mas isto não implica uma desmaterialização da dimensão cósmica da salvação. A história da salvação, do Gênesis ao Apocalipse se inscreve num cenário de matéria criada por Deus, terra e céus que deverão ir-se transfigurando até construir os Céus Novos e a Nova Terra da escatologia. É preciso reelaborar uma Teologia da criação, que não se limite a desenvolver unilateralmente o mandato de dominar a terra e submetê-la (Gn 1, 28), mas que saiba contemplar a criação como um símbolo de Deus¹³.

Os céus e a terra, os frutos da terra, a água, o pão, o vinho, o azeite, e sobretudo o corpo humano, são símbolos misteriosos de realidades transcendentais. Só a partir daqui é possível revalorizar o sentido do símbolo. As Teologias que desmaterializam a salvação, são incapazes de compreender a encarnação, Maria, a Igreja e os sacramentos. Propensas a esta incompreensão dualista são, não só as Teologias da Reforma, mas também algumas correntes católicas. Observou-se que Agostinho, por seu passado de pecado, não conseguiu reconciliar-se com o corpo nem com a matéria...

Ao contrário, o mundo da religiosidade popular, muito ligado ao rural, é muito sensível ao cósmico e à sua analogia simbólica. A terra é ao mesmo tempo mãe fecunda que nos alimenta, Virgem Maria, lugar de repouso sepulcral e seio de uma nova vida. A Pachamama andina recolhe todos estes significados, que turvam os espíritos demasiadamente lógicos e unívocos. O mundo do Oriente cristão e sua Teologia da transfiguração podem contribuir muito para essa recuperação teológica do sentido da terra e da matéria e para sua capacidade simbólica¹⁴. O desenvolvimento moderno das ciências ecológicas concorda com este respeito profundo ao sacramento da criação cósmica, que resiste a ser considera-

¹³ A. GESCHÉ, La création: cosmologie et anthropologie, *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983) 147-166, resumido em *Selecciones de Teología* nº 95 (1985) 163-170 com o título: Recuperar una teología de la creación?

¹⁴ V. CODINA, Teología de la Liberación y Teología Oriental. Una aproximación, *Revista Latinoamericana de Teología* 2 (1985) 147-170.

do apenas como objeto de exploração, depredação e consumo.

Essa recuperação cósmica permitirá uma releitura positiva dos relatos das origens e da escatologia, orientando a vida não para uma nostalgia do paraíso, mas para a busca da Terra nova. E tudo isso desde a perspectiva dos pobres, que são os únicos que podem chegar a compreender o que significa caminhar para a utopia do Reino. Só uma Igreja dos pobres pode manter acesos os símbolos da esperança do Reino e clamar: "Vem, Senhor!". A Igreja da América Latina, que vive teologicamente em tempo de Advento, precisa reavivar essa esperança. Os escritos de Carlos Mesters são um modelo de recuperação simbólica das origens e da escatologia¹⁵.

Desde essa perspectiva é possível revalorizar as dimensões simbólicas da liturgia cristã e da liturgia da vida: sacramentos e sacramentais, celebrações festivas, imagens e ícones, cantos e danças populares, oferendas e toda a rica simbologia da religiosidade popular.

Indubitavelmente toda matéria deve ser iluminada e purificada pelo mistério da cruz e ressurreição de Jesus, mas um aprofundamento do sentido teológico do cosmos nos oferece uma postura de simpatia inicial pelo símbolo, sobretudo os da religiosidade popular que é a religião dos pobres. (EN 48). Uma autêntica pastoral libertadora há de ser simbólica, começando pelos símbolos cósmicos.

2. Redescoberta do simbolismo histórico

Não basta potenciar os símbolos cósmicos, temos que redescobrir os símbolos históricos. O caráter católico do simbolismo cósmico deve ser completado, segundo Tillich, com a característica protestante do utópico. Assistimos hoje a um deslocamento do sagrado para o pólo profético e histórico. A história continua a constituir a mediação privilegiada da salvação¹⁶, o lugar onde se manifesta simbolicamente a graça do Senhor. Essa história não é homogênea, mas nela existem momentos de especial densidade salvífica, de incandescência escatológica, tempos de graça e de visita de Deus, tempos oportunos, *kairós* na linguagem bíblica (2 Co 6, 2). O Vaticano II desenvolveu a teologia dos sinais dos tempos (GS 4, 11, 44), de raízes bíblicas (cf. Mt 16, 3).

Mas é preciso concretizar mais essa perspectiva a partir da América Latina, seguindo Medellín e Puebla: o grande sinal de nosso tempo é

¹⁵ C. MESTERS, *Paraíso terrestre, saudade ou esperança?* Petrópolis 1983. ID., *Abraão e Sara*, Petrópolis 1984. ID., *Esperança de um povo que luta. O Apocalipse de São João*, São Paulo 1983.

¹⁶ I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino*, Santander 1984, 219-263.

a ânsia de libertação dos povos pobres e oprimidos, cujo clamor sobe ao céu de forma clara, crescente, impetuosa e ameaçadora (Medellín, Pobreza da igreja 2; Puebla 87-89). O clamor dos pobres é hoje o símbolo histórico prototípico da salvação na América Latina¹⁷.

Esse clamor dos oprimidos, como todo símbolo verdadeiro, possui uma clara ambivalência: é símbolo de morte e vida.

O clamor dos pobres é símbolo de morte na medida em que expressa o sofrimento injusto do povo, sua dor, o pecado de uma sociedade estruturada injustamente, demoníaca, dominada pelos deuses da morte, pela Besta apocalíptica.

Esse clamor se manifesta na América Latina através das mais variadas formas: manifestações de mulheres com panelas vazias, canções de protesto, passeatas das mães argentinas da "Plaza de Mayo" por seus filhos desaparecidos, greves de metalúrgicos brasileiros, greves de fome de mineiros bolivianos, concentrações contra as ditaduras militares, contra o FMI e os países do Norte...

Esse clamor do povo é o clamor do Servo de Javé, o clamor do Crucificado. Saber escutar esse clamor, discerni-lo, sentir-se interpelado por ele, é tarefa teológica ineludível hoje em todo o mundo e concretamente na América Latina.

O recente *Hino a Reagan*, de Dom Pedro Casaldáliga, pode ser um exemplo do clamor de denúncia e da dimensão simbólica e profética desse grito do povo:

"Comigo te excomungam os poetas,
as crianças, os pobres da Terra:
ouve-nos!
É preciso pensar humanamente o mundo.
Não banques o Nero.

.....
A raça dos homens já não está para impérios.
Reagan, escuta:
o sol
nasce de novo para todos
e o mesmo Deus chove
sobre todas as vidas que chamou à festa.
Nenhum povo é maior.
Faz teu quintal em tua casa, respeita-nos!
Raquel te conhece, Herodes,

¹⁷ J. COMBLIN, *O clamor dos oprimidos, o clamor de Jesus*, Petrópolis 1984.
V. CODINA, Teología del clamor popular, *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984) 309-328.

e terás de responder por sua desolação.

.....
Podeis acreditar-vos donos, podeis ter tudo,
inclusive deus, teu deus
— o ídolo sangrento de teus dólares,
o maquinal Moloch —,
mas te falta o Deus de Jesus Cristo,
a Humanidade de Deus!

Eu juro pelo sangue de Seu Filho,
que outro império matou,
e juro pelo sangue da América Latina
— prenhe de aurora hoje —
que tu

serás o último

(grotesco)

imperador!¹⁸

Mas o clamor é também símbolo de vida, simboliza a ânsia de libertação dos povos oprimidos, a fé no Deus da vida, a esperança num mundo melhor, a afirmação da utopia do Reino desde sua negatividade pecaminosa, a antecipação da Terra nova, a alegria em meio às dores do parto do nascimento de uma Nova Humanidade. É o sangue dos Romero, Espinal, João Bosco Penido Burnier, Angelleli, de mulheres desconhecidas, de catequistas, de crianças, de religiosas, que clamam justiça e cantam o cântico vitorioso dos que lavaram suas vestes e alvejaram-nas no sangue do Cordeiro (Ap 7, 14).

É o clamor da nova vida que surge por toda parte: comunidades eclesiais de base, novos ministérios, nova imagem de padres e de bispos, vida religiosa inserida entre os mais pobres... São os índios Tapirapé que diante da proximidade evangélica das Irmãzinhas de Jesus, vencem seu desespero e decidem optar novamente pela vida e procriar filhos. É a Missa Nicaragüense que canta o Deus dos pobres. É a alegria do povo face a todo progresso na liberdade, fraternidade e humanidade. É a festa quando um país passa da ditadura militar à democracia, ou quando se faz justiça aos antigos opressores do povo. São as festas populares — Carnaval, festas dos padroeiros — que constituem um grito de esperança em meio a uma situação de morte e que realizam a bem-aventurança do riso dos pobres. São as novas versões do Magnificat das mulheres nicaragüenses que cantam o Deus libertador. É a nova poesia e a nova narrati-

¹⁸ P. CASALDÁLIGA, Hino a Reagan, *Tempo e Presença* nº 199, julho de 1985, p. 24.

va da América Latina que surpreendem o mundo por sua criatividade e sua vitalidade, quando pareceria só poder narrar a triste "crônica de uma morte anunciada" por todos os grandes deste mundo e pelos poderosos países do Norte...

Uma Teologia que deseje ser simbólica e popular deverá saber discernir nesses gritos de vida, o clamor do Espírito que geme por sua libertação.

VI. CONCLUSÃO

Nosso ponto de partida para refletir sobre o símbolo foi a opção pelos pobres. A partir do pobre, como símbolo privilegiado de Jesus e a partir de sua cultura e religiosidade profundamente simbólicas, se aclara sob nova luz a dimensão simbólica da Teologia.

Agora ao concluir estas reflexões chegamos à conclusão de que a opção preferencial pelos pobres é, como tal, a opção simbólica de uma Igreja que deseja ser Igreja de todos, mas em especial dos pobres. É sintomático os que se movem dentro dos esquemas mais racionais e menos simbólicos da Teologia moderna interpretem a opção pelos pobres como exclusivismo, e se escandalizem dessa parcialidade eclesial que crêem lesar a universalidade católica. Inclusive tentam diluir essa expressão até esvaziá-la de conteúdo. A opção pelos pobres seria uma frase, de efeito, nada mais.

A opção pelos pobres é um gesto simbólico e profético, como os realizados pelos profetas do AT e pelo próprio Jesus, que, ao privilegiar o setor popular, expressa simbolicamente o amor misericordioso de Deus para com os que sofrem injustamente, para além de toda consideração moral ou pessoal sobre a conduta dos pobres (cf. Puebla 1142). É a forma simbólica de expressar hoje que Deus é o Deus da vida, da justiça e do direito, da graça e da misericórdia. Só desde uma mentalidade simbólica se pode compreender que a opção pelos pobres, longe de ferir a universalidade, é a única forma concreta de realizá-la hoje.

Encontramo-nos frente a um "círculo simbólico-popular": só desde a opção pelos pobres se pode chegar a compreender o simbolismo cristão, e só a partir do simbolismo se pode compreender a opção da Igreja pelos pobres. Círculo não vicioso, mas salvador e libertador que exige de todos uma maior inserção na história de dor dos pobres.

Esta é a contribuição dos países pobres ao universo teológico do símbolo: não há autêntica simbologia, nem no dogma, nem na liturgia, se se marginalizam os pobres.

Poderíamos resumir tudo quanto ficou dito, de forma simbólica, recordando, com Puebla, que a identidade histórica, cultural e evangélica

ca da América Latina “está simbolizada muito luminosamente no rosto mestiço de Virgem de Guadalupe que surge no início da evangelização” (Puebla 446).

Mas o rosto mestiço de Maria, “grande sinal, de rosto materno e misericordioso, da proximidade do Pai e de Cristo” (Puebla 282), se inclina precisamente para o índio João Diego, o menor de seus filhos, simbolizando deste modo sua opção preferencial pelos pobres. As “Nossas Senhoras” da América Latina — Guadalupe, Copacabana, Aparecida, Luján... — encarnam simbolicamente a autêntica tradição. Por isso o povo as sente muito próximas e as venera com devoção filial. Maria exemplifica de forma luminosa toda a densidade e peso teológico do símbolo: Ela nos comunica Jesus, mistério de libertação. Maria é o protótipo de uma Teologia simbólica e popular.

(Tradução José de Anchieta Lima Costa S.J.)

Víctor Codina S.J. é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma. Durante 18 anos foi catedrático de Teologia Espiritual e Dogmática na Faculdade de Teologia de Barcelona (Espanha). Desde 1982 reside na Bolívia e atualmente trabalha a serviço de organizações populares no departamento teológico do Centro de Investigação e Serviço Popular (CISEP), em Oruro. Entre suas obras, destacam-se: *Teología de la vida religiosa*, Madri 1968; *Nueva formulación de la vida religiosa*, Bilbao 1972; *Teología y experiencia espiritual*, Santander 1977; *Renacer para a solidariedade* (tr. bras.), São Paulo 1984; *De la modernidad a la solidaridad*, Lima 1985.

Endereço: Casilla 603 — Oruro — Bolívia