

**PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

THIAGO VIEIRA NOGUEIRA

**A MARIOLOGIA EM PERSPECTIVA ECUMÊNICA: A RELAÇÃO ENTRE O
CAPÍTULO VIII DA *LUMEN GENTIUM* E O COMENTÁRIO DE MARTIM LUTERO
SOBRE O *MAGNIFICAT***

CURITIBA

2018

THIAGO VIEIRA NOGUEIRA

**A MARIOLOGIA EM PERSPECTIVA ECUMÊNICA: A RELAÇÃO ENTRE O
CAPÍTULO VIII DA *LUMEM GENTIUM* E O COMENTÁRIO DE MARTIM LUTERO
SOBRE O *MAGNIFICAT***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia. Área de concentração: Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Elias Wolff

CURITIBA

2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Giovanna Carolina Massaneiro dos Santos – CRB 9/1911

N778m
2018 Nogueira, Thiago Vieira
A mariologia em perspectiva ecumênica: a relação entre o capítulo VIII da *Lumen Gentium* e o comentário de Martim Lutero sobre o *Magnificat* / Thiago Vieira Nogueira ; orientador: Elias Wolff. – 2018.
161 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba,
2018

Bibliografia: f. 156-161

1. Teologia. 2. Teologia dogmática. 3. Maria, Virgem, Santa e unidade cristã. 4. Unidade Cristã. 5. Catolicismo. I. Wolff, Elias. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título

CDD 22. ed. - 230



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Mestrado e Doutorado

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 147
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
THIAGO VIEIRA NOGUEIRA

Aos dezenove dias, do mês de fevereiro de dois mil e dezoito, às quatorze horas reuniu-se na sala de 8 de Pós-graduação - Segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Elias Wolff, Alex Vicentim Villas Boas e Rudolf Von Sinner, para examinar a dissertação do candidato Thiago Vieira Nogueira, ingressante no Programa de Pós-graduação em Teologia - Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e dezesseis. Linha de pesquisa: Bíblia e Evangelização. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: "A MARIOLOGIA EM PERSPECTIVA ECUMÊNICA: A RELAÇÃO ENTRE O CAPÍTULO VIII DA LUMEN GENTIUM E O COMENTÁRIO DE MARTIM LUTERO SOBRE O MAGNIFICAT." O Candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, O Candidato foi aprovado pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 16 h 10 min. Para Constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Elias Wolff

Presidente/Orientador

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas

Convidado Interno

Prof. Dr. Rudolf Von Sinner

Convidado Externo

CIENTE

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia - *Sensu*
PPGT - PUCPR



Aos meus pais
Carlos Roberto Nogueira e
Maria da Conceição Vieira Nogueira.
Ao meu pároco
Pe. Jair Aparecido Favaretto.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus de Maria, que “agiu com a força de seu braço” em cada momento ao longo deste mestrado e na elaboração deste trabalho.

À minha família: Roberto, Conceição, Carolina e Maria. Com vocês aprendi, desde a infância, um amor filial para com a mãe de Jesus.

Ao meu orientador Prof. Pe. Elias Wolff, que ajudou-me a perceber a Virgem Maria como mulher da unidade, do diálogo e do ecumenismo.

Ao meu pároco Pe. Jair pelo apoio e incentivo. Trago comigo seu carinho e devoção para com Nossa Senhora.

Aos amigos: Pe. Maycon, Dilene, Kevin, Ir. Kedma, Pe. Valdecir, Elaine, Pe. Marcos, Solange, Pe. Nailson e Aleixo. Na amizade de vocês, encontrei a mesma ternura que embalou o Filho de Deus.

Ao Pe. Cezar, Pe. Adailton e à Congregação da Sagrada Família de Bérghamo, por meio da qual consagro-me inteiramente à serviço da Igreja.

À Congregação do Santíssimo Redentor que sempre abriu as portas de suas casas e de seus corações para me acolher em meus estudos.

Minha alma engrandece o Senhor, e meu espírito *exulta em Deus em meu Salvador*, porque *olhou para a humilhação de sua serva*. Sim! Doravante as gerações todas me chamarão de bem-aventurada, pois o Todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor. *Seu nome é santo e sua misericórdia perdura de geração em geração, para aqueles que o temem*. Agiu com a força de seu braço, dispersou os homens de coração *orgulhoso*. *Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou. Cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias. Socorreu Israel, seu servo, lembrando de sua misericórdia* – conforme prometera a nossos pais – em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre!

RESUMO

O presente estudo analisa a mariologia em perspectiva ecumênica, a partir do capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobre a bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja, e do comentário de Martim Lutero ao *Magnificat* de Maria (Lc 1,46-55). Apoiando-se na Sagrada Escritura e na história da Igreja como eixos fundamentais da mariologia, verifica-se as compreensões particulares acerca da mãe de Jesus na dogmática católica e na teologia luterana, objetivando evidenciar o princípio cristológico como parâmetro de uma autêntica mariologia ecumênica. De fato, tanto o capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* quanto o comentário de Martim Lutero ao *Magnificat* de Maria revelam, com insistência, a cristologia/teologia da graça como fundamento da mariologia do Concílio Vaticano II e do pensamento mariano das igrejas advindas da Reforma: Maria depende exclusivamente de Cristo e nele encontra seu protagonismo no projeto salvífico; ela é a jovem para cuja nulidade Deus voltou seu olhar, escolhendo-a, por pura graça, para a ser a mãe de Seu Filho. Apresentando a Virgem no mistério de Cristo e da Igreja, o Concílio Vaticano II destacou a união progressiva e perfeita de Maria com seu Filho, durante a obra da salvação realizada por ele. Expondo os elementos sobre os quais fundamenta-se a relação entre Cristo e Maria, o texto conciliar centra-se no aspecto histórico-salvífico dos fatos relacionados à Cristo, evidenciando a Virgem ante a anunciação, a infância, a vida pública e a paixão e ascensão do Filho. Em semelhante perspectiva, Lutero apresentou em seu comentário ao *Magnificat* de Lc 1,46-55 a Virgem como modelo de vida cristã que experimentou a justificação por graça e fé. Ao apontar Maria como paradigma de uma atitude ética aos governantes, Lutero ressaltou como pressuposto a graça de Deus que age no coração da mãe de Jesus, suscitando virtudes a serem imitadas não somente por aqueles que detêm o poder, mas por todos os cristãos. Considerando o *Sola Gratia* em consonância com o princípio cristológico, conclui-se que Maria encontra-se diretamente imersa no mistério do Filho, que é Deus com o Pai e o Espírito Santo. Orientado por uma reflexão ecumênica a partir dos textos conciliares e do reformador, reflete-se a maternidade da Virgem numa perspectiva gradativa: de Mãe de Deus à mãe da Igreja e dos cristãos.

Palavras-chave: Mariologia; Ecumenismo; Concílio Vaticano II; Martim Lutero.

ABSTRACT

This study analyses Mariology in an ecumenical perspective, focusing on chapter VIII of the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, about the Blessed Virgin Mary, Mother of God, under the ministry of Christ and the Church, and from Martin Luther's commentary to Mary's *Magnificat*, (Luke 1,46-55). Based on Scripture and Church History as Mariology's fundamental axis, it is possible to verify the particular comprehensions about the Mother of Jesus in Catholic Dogmatic and in Lutheran Theology, in order to make the Christological principle evident as the parameter of an authentic ecumenical Mariology. In fact, both chapter VIII of the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium* and Martin Luther's commentary to Mary's *Magnificat* reveal, persistently, Christology/Theology of grace as basis to Mariology of the Vatican II Council and the Marian thought of the churches coming from the Reformation: Mary depends exclusively on Christ and, in Him, she finds her protagonism in the salvific project; she is the young lady whose humility God turned God's eyes to, choosing her, out of sheer grace, to be the mother God's Son. Introducing the Virgin to Christ and the Church's mystery, the Second Vatican Council highlighted the perfect and progressive union of Mary with her son during the work of salvation accomplished by him. Exposing the elements upon which the relationship between Christ and Mary is based, the Council text focuses on the historic and salvific aspects related to Christ, shedding light on the Virgin before the annunciation, childhood, public life, Passion and ascension of the Son. In similar perspective, Luther presented in his commentary to the *Magnificat* according to Luke 1,46-55 the Virgin as a model of Christian life that experienced the justification by grace and faith. When pointing out Mary as a paradigm of an ethical attitude to the politicians, Luther emphasized, as an assumption, the grace of God which acts in the heart of the mother of Jesus, arousing virtues that should be imitated, not only by those who have the power, but by all Christians. Considering the *Sola Gratia* in consonance with the Christological principle, it was concluded that Mary is directly immersed in the Son's mystery, who is God with the Father and the Holy Spirit. Guided by an ecumenical reflection from the texts of the II Vatican Councils and those of the reformer, maternity is thought in a gradual perspective: from Mother of God to Mother of the Church and of all Christians.

Key words: Mariology; Ecumenism; Second Vatican Council; Martin Luther

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACR – Carta Encíclica *Ad Coeli Reginam*

AG – Decreto *Ad gentes*

ARCIC – Comissão Internacional Anglicano-Católica Romana

DH – Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral

DV – Constituição Dogmática *Dei Verbum*

FC – Carta Encíclica *Fulgens corona*

GME – Discurso *Gaudet Mater Ecclesiae*

HS – Constituição Apostólica *Humanae salutis*

IF – Bula Pontifícia *Ineffabilis Deus*

LG – Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

MC – Exortação Apostólica *Marialis cultus*

MCC – Carta Encíclica *Mystici corporis*

MD – Constituição Apostólica *Munificentissimus Deus*

MM – Carta Encíclica *Mater et Magistra*

OT – Decreto *Optatam totius*

PC – Decreto *Perfectae caritatis*

PCPUC; FLM – Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos e Federação Luterana Mundial.

PO – Decreto *Presbyterorum ordinis*

RM – Carta Encíclica *Redemptoris mater*

SC – Constituição Dogmática *Sacrossanctum Concilium*

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| 1 INTRODUÇÃO | 11 |
| 2 EIXOS FUNDAMENTAIS DA MARIOLOGIA ECUMÊNICA | 15 |
| 2.1 MARIA NA SAGRADA ESCRITURA..... | 15 |
| 2.1.1 Maria em Marcos..... | 17 |
| 2.1.2 Maria em Mateus | 21 |
| 2.1.3 Maria na obra de Lucas | 25 |
| 2.1.4 A mãe de Jesus em João | 34 |
| 2.2 MARIA NA HISTÓRIA DA IGREJA | 42 |
| 2.2.1 O pensamento mariano na Igreja primitiva | 43 |
| 2.2.2 A teologia mariana na Idade Média | 47 |
| 2.2.3 A “mariologia” no período contemporâneo | 51 |
| 3 COMPREENSÕES PARTICULARES ACERCA DA MÃE DE JESUS | 56 |
| 3.1 MARIA NA DOGMÁTICA CATÓLICA | 56 |
| 3.1.1 <i>Aeiparthenos</i> | 58 |
| 3.1.2 Imaculada Conceição | 64 |
| 3.1.3 Assunção de Maria | 71 |
| 3.2 MARIA NA COMPREENSÃO LUTERANA | 76 |
| 3.2.1 Martim Lutero | 78 |
| 3.2.2 Maria na teologia de Martim Lutero..... | 89 |
| 4 PERSPECTIVA ECUMÊNICA: DA MARIOLOGIA À CRISTOLOGIA | 98 |
| 4.1 MARIA, “MÃE DE DEUS” | 98 |
| 4.2 A MARIOLOGIA DO CONCÍLIO VATICANO II | 107 |
| 4.2.1 Maria no mistério de Cristo..... | 117 |
| 4.2.2 Maria no mistério da Igreja | 123 |
| 4.2.3 Maria, mãe da Igreja..... | 129 |
| 4.3 MARIA NO <i>MAGNIFICAT</i> DE LUTERO | 133 |
| 4.3.1 O louvor de Maria na obra de Lutero | 133 |
| 4.3.2 O pensamento mariológico no Comentário ao Magnificat..... | 141 |
| 4.4 MARIA, MÃE DOS CRISTÃOS | 147 |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 152 |
| REFERÊNCIAS | 156 |

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo central apresentar a mariologia em perspectiva ecumênica a partir da relação entre o capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, acerca da doutrina conciliar sobre a bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja, e o comentário de Martim Lutero ao *Magnificat* de Maria, em Lc 1,46-55. A partir de ambos os textos, considerado a especificidade e a particularidade de cada um, verifica-se, para além dos pressupostos bíblicos, históricos, doutrinários e ecumênicos, a mariologia como perspectiva de diálogo entre católicos e luteranos, identificando os elementos que contribuem na construção e afirmação da unidade em torno da confissão da fé cristã e de uma autêntica práxis ecumênica cuja referência e centralidade seja o Filho de Maria – Cristo: com Ele, por Ele, n’Ele e para Ele.

O Concílio Vaticano II inseriu o tratado mariológico sobre a mãe de Jesus no documento conciliar sobre a Igreja, evidenciando a figura e o protagonismo da Virgem no mistério de Cristo e de seu corpo místico. Com isso, o concílio intentou expor Maria na totalidade da economia e do mistério cristão, percorrendo a história da salvação desde a preparação para a vinda do Filho até o destino final da Virgem, de acordo com o curso natural de sua vida. Numa perspectiva histórico-salvífica, o tratado mariológico apresentou inicialmente Maria esboçada profeticamente no Primeiro Testamento, a partir do protoevangelho e das promessas messiânicas; expôs seu protagonismo em Nazaré, ante a anunciação e a infância de Jesus; evidenciou seu discipulado na vida pública e na paixão do Filho; e, por fim, sua presença na Igreja nascente e sua glorificação, depois da ascensão de Jesus.

Relacionando a Virgem e a Igreja, o concílio objetivou evidenciar Maria ao lado dos resgatados pelo Filho na comunidade eclesial, realizando uma inversão na reflexão doutrinal, espiritual e pastoral sobre a mãe de Jesus dos séculos precedentes. Desse modo, o tratado mariológico evidenciou a dimensão eclesiotípica do pensamento mariano, apontando o influxo salutar de Maria e a mediação única de Cristo; a maternidade espiritual da Virgem na ordem da graça em favor dos fiéis e a natureza de sua mediação, que em nada acrescenta à dignidade e eficácia da mediação de Cristo; apontou a virgindade e a maternidade de Maria como características as quais a Igreja espelha e imita; e, finalmente, apresentou as virtudes de Maria como modelo para a Igreja que progride na fé, na esperança e na caridade.

Respaldado pelo testemunho da Sagrada Escritura, dos Padres da Igreja e do Magistério eclesial, o capítulo VIII da *Lumen Gentium* orientou-se a partir de quatro prerrogativas fundamentais que constituíram os critérios teológicos na elaboração da doutrina conciliar sobre a mãe de Jesus: bíblica, antropológica, ecumênica e pastoral. Embasado em tais prerrogativas, o tratado mariológico apresentou cinco princípios centrais sobre os quais se fundamentam as relações entre Maria, Cristo e a Igreja: associação, singularidade, recapitulação, analogia/conveniência e exemplaridade. À luz da cristologia e da eclesiologia, o concílio engendrou o surgimento de uma doutrina mariana integrada e funcional, dando ênfase à figura bíblica da Virgem e o resgate da imagem de Maria como mãe e discípula de Jesus, temas de alto valor para católicos e luteranos.

Em semelhante perspectiva, insistindo na centralidade do agir de Deus em Maria, Lutero, em seu comentário ao *Magnificat*, redescobriu à luz da Sagrada Escritura, o perfil evangélico da mãe de Jesus, apresentando-a em sua obra como expressão de vida a partir do Espírito Santo, exemplo da graça de Deus e modelo de vida cristã que experimentou a justificação por graça e fé. Por meio de seu comentário ao cântico da Virgem, nota-se a alta consideração que o reformador nutria para com Maria, a ponto de apresentá-la como modelo aos governantes, indicando-lhes o modo correto de se governar. Assim como Maria constitui exemplo de desprendimento e amor cristão que não busca seu próprio benefício, para Lutero, todos aqueles que detém o poder deveriam seguir seus ensinamentos e fazerem-se servos uns dos outros.

A partir da leitura e interpretação de Lc 1,46-55, Lutero apresentou palavras e atitudes da Virgem que transparecem seu interior, como a humildade que a leva afirmar que tudo é graça de Deus e tudo remete para Ele. E porque tudo é graça de Deus, Maria cantou em seu *Magnificat* o agir divino em favor da humanidade, apontando como Deus prefere fazer obras de misericórdia para com os homens e mulheres, pequenos e pobres. As palavras da Virgem nascem de um amor intenso e de uma alegria excessiva quem tomam conta de todo seu ser; Maria é invadida pela doçura divina e pelo Espírito Santo, de modo a sentir dentro si um sentimento demasiado que, com seus lábios, não consegue expressar. Cumulada da graça de Deus, Maria é, para Lutero, exemplo concreto da gratuidade divina que nela se dá de modo livre, gracioso e generoso.

Sob a influência dos temas contestados por Lutero na Reforma, o pensamento mariano do reformador se estruturou a partir do testemunho bíblico e da confissão da fé cristã. Como fundamentos que levaram o reformador a repensar a figura da Virgem encontram-se os princípios *Solus Christus*, *Sola Fidei*, *Sola Scriptura* e *Sola Gratia*. A partir da ênfase acirrada na ação de Deus que opera tudo e excluindo qualquer espécie de colaboração da criatura humana no projeto salvífico, a mariologia de Lutero interliga-se com sua doutrina do *servum arbitrium*, evidenciando o enraizamento de sua mariologia na antropologia teológica. Contudo, convém recordar que, embora tenha falado em demasia acerca da Virgem, Lutero nunca redigiu um tratado específico de teologia mariana. Para além de seus sermões e pregações, sua mais importante obra, nesse âmbito, é o comentário ao *Magnificat*.

Relacionando o tratado conciliar sobre a mãe de Jesus e o comentário de Martim Lutero ao *Magnificat*, observa-se, inicialmente, a natureza e o peso de ambos os textos: o primeiro trata-se de uma constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja, fruto da reflexão eclesial dos padres conciliares durante os anos 1962-1964. O segundo constitui um tratado de ética luterana, exercício de piedade, “mariologia” fundamentada na Sagrada Escritura, orientação sobre a interpretação da história e convite ao exercício político responsável. Contudo, ambos os textos apresentam elementos comuns que permitem afirmar a mariologia em perspectiva ecumênica: o recurso à Sagrada Escritura e a redescoberta bíblica da Virgem; a dimensão cristológica como fundamento da mariologia e do protagonismo de Maria no projeto da salvação; o princípio da graça como pressuposto do agir divino na mãe de Jesus.

Observa-se, portanto, eixos de diálogo acerca da Virgem entre católicos e luteranos, a partir de documentos e escritos específicos das referidas tradições cristãs e que constituem referências centrais no estudo da mariologia do século XXI, cujo contexto histórico fez-nos comemorar juntos os 500 anos da Reforma iniciada por Martim Lutero e os 300 anos do encontro da imagem de Aparecida nas águas do Rio Paraíba. Seguindo tais perspectivas e motivados por um espírito ecumênico de abertura e diálogo afirmados pelo Concílio Vaticano II, faz-se necessário testemunhar sempre mais que a Virgem nunca significou causa de separação entre as Igrejas cristãs; pelo contrário, Maria tornou-se uma espécie de vítima em quem polarizou-se e refletiu-se numerosos outros fatores de desunião. Contudo, ela continua sendo

modelo de unidade na atualidade, tal como em Pentecostes, junto aos discípulos de seu Filho.

A partir de uma visão ecumênica, vislumbra-se Maria no mais genuíno de sua humanidade perante o mistério de Deus. Ela é a Virgem para cuja humildade e nulidade Deus olhou, escolhendo-a para ser a mãe de Jesus que é Deus com o Pai e o Espírito Santo – e por isso, ela é Mãe de Deus. Ela é a jovem pobre de Nazaré, cujos pais não tinham grande importância nem em sua cidade natal, tampouco em qualquer outro lugar; foi moça comum em meio aos vizinhos, cuidando dos animais e dos trabalhos da casa, como asseverou o reformador. Entretanto, na humanidade de Maria, a atuação da graça de Deus não encontra barreiras ou obstáculos: Maria se colocou à inteira disposição do projeto salvífico, primeiro como mãe e, posteriormente, como discípula – mais feliz pelo discipulado do que pela maternidade, conforme afirmou Agostinho de Hipona. É, pois, o discipulado de Maria o modelo perfeito do seguimento de Jesus para os cristãos.

Seguindo o objetivo central, o presente trabalho encontra-se estruturado metodologicamente em três capítulos, que visam uma abordagem bíblica, histórica, doutrinal e ecumênica sobre a mãe de Jesus. A partir de uma pesquisa bibliográfica exploratória fundamentada, sobretudo, no capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* acerca da doutrina conciliar sobre a bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja, e o comentário de Martim Lutero ao *Magnificat* de Maria, em Lc 1,46-55, evidencia-se os eixos fundamentais da mariologia ecumênica – Maria na Sagrada Escritura e na história da Igreja –, as compreensões particulares acerca da mãe de Jesus – Maria na dogmática católica e na compreensão luterana – e, por fim, a cristologia como perspectiva da mariologia ecumênica – Maria no mistério de Cristo e da Igreja e no *Magnificat* de Lutero.

2 EIXOS FUNDAMENTAIS DA MARIOLOGIA ECUMÊNICA

Ao apresentar os eixos fundamentais da mariologia ecumênica, o capítulo primeiro evidencia os fundamentos bíblicos e históricos sobre os quais se constroem a reflexão católica e luterana acerca da mãe de Jesus. Por meio desta análise, nota-se a figura de Maria na Sagrada Escritura, sobretudo, nos evangelhos – Marcos, Mateus, Lucas e João – e na história da Igreja – o pensamento mariano da Igreja primitiva, a teologia mariana na Idade Média e a mariologia no período contemporâneo. A partir da assimilação de tais eixos, a importância deste capítulo centra-se na redescoberta de uma compreensão neotestamentária e histórica de Maria que não somente favorece a unidade dos cristãos no entendimento sobre a mãe de Jesus, mas esclarece sua figura no plano salvífico e na fé eclesial. Nota-se, portanto, um herança comum entre católicos e luteranos, afirmada, mormente, na Sagrada Escritura e construída, não sem divergências, ao longo da história da Igreja.

2.1 MARIA NA SAGRADA ESCRITURA

A Sagrada Escritura constitui a referência fundamental na descoberta do perfil e da missão de Maria no mistério de Cristo e da Igreja. A partir das fontes bíblicas, descortina-se no horizonte da reflexão teológica os delineamentos veterotestamentários e neotestamentários que evidenciam a Virgem plenamente inserida na economia da salvação. Prefigurada no Primeiro Testamento, à luz da ulterior revelação, a mãe de Jesus aparece profeticamente esboçada na promessa da vitória sobre a serpente, feita aos primeiros pais decaídos no pecado (cf. Gn 3,15). Semelhantemente, ela é a Virgem que conceberá e dará à luz ao Emanuel, conforme fora anunciado pelos profetas (cf. Is 7,14; Mq 5,2-3). Como membro do povo de Israel, ela distingue-se entre os humildes e pobres de lahweh, que Nele esperam e almejam receber a salvação. Nela, filha excelsa de Sião, após longo período, cumprem-se as promessas divinas, inaugurando, na plenitude dos tempos, a nova história salvífica de Deus com a humanidade (LG 55).

No Segundo Testamento¹, sobretudo nos Evangelhos, a figura de Maria encontra-se intimamente relacionada à pessoa de Jesus Cristo, núcleo central dos

¹ Dentre os textos que compõem o Segundo Testamento, o *Corpus Paulinum*, isto é, o conjunto das cartas e epístolas atribuídas ao apóstolo Paulo, goza, certamente, da primazia na redação em relação

escritos neotestamentários. Em tais relatos, a Virgem é iluminada pelo mistério do Filho, que por desígnio do Pai e cooperação daquela que fora escolhida para a mãe do Salvador, faz-se carne em seu ventre materno, assumindo a natureza humana a fim de resgatar o homem do pecado. Na perspectiva dos eventos pascais, os Evangelhos narram a boa-nova do Reino anunciada por Jesus aos seus discípulos, dentre os quais se encontra Maria (cf. Lc 11,27-28), mais feliz pelo discipulado do que pela maternidade, como afirmara Agostinho de Hipona. Considerado o fato que estes foram escritos como testemunhos de fé que visavam fundamentar a crença das comunidades primitivas e não construções fatídicas com finalidades históricas, a notoriedade da mãe de Jesus é evidenciada em relação ao Filho e não fora dele (PAREDES, 2013, p. 21).

Ao apresentar os fundamentos bíblicos acerca da mãe de Jesus como princípio do diálogo entre os cristãos, redescobre-se a centralidade da Sagrada Escritura como eixo preponderante de uma mariologia ecumênica que não tem seu compromisso primeiro com a dogmática católica, mas com o testemunho revelado nos escritos testamentários. Redescobre-se, desse modo, uma herança comum entre católicos e luteranos que permite afirmar a mãe de Jesus como uma “mulher evangélica” – no

aos demais escritos neotestamentários. Considerada tal preponderância, o primeiro testemunho acerca de Maria, no Segundo Testamento encontra-se, justamente, na epístola de Paulo aos Gálatas (4,4). Escrita entre os anos 50-60 d.C., a referência à mãe de Jesus no referido texto se apresenta como indireta e incidental, dado que o objetivo fundamental do autor é afirmar a realidade da encarnação do Filho de Deus: “Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher[...]”. Em consonância com o texto de Fl 2,6-11, a expressão “nascido de mulher” destaca a humilhação, a *kenosis* do Filho de Deus, que nasce de modo comum, semelhante a qualquer outro ser humano. Ainda que a intenção do autor ao assinalar a figura de Maria vinculada ao projeto salvífico de Deus por meio da encarnação não seja puramente mariológica, na teologia mariana tal expressão evoca a genealogia de Jesus apresentada por Mateus: a benção transmite-se de geração em geração, de Abraão à Davi, de Davi ao exílio, do exílio à Maria, esposa de José. Jesus, nasce, portanto, de mulher. A promessa feita a Abraão se realiza quando chega a “plenitude do tempo”: a benção chega ao ventre de Maria, que converte-se na bendita entre as mulheres (cf. Lc 1,42).

O contexto no qual Paulo utiliza a expressão “nascido de mulher” coloca em evidência o tema da liberdade cristã frente à realidade da opressão e da escravidão. Partindo da experiência da liberdade que lhe foi concebida, o apóstolo faz-se defensor da liberdade cristã face àqueles que desejam reduzir à escravidão os cristãos da comunidade da Galácia, apontando como momento culminante da libertação a “plenitude do tempo”, quando o Filho de Deus nasceu de mulher. Ao discorrer sobre a escravidão, Paulo apresenta-a em duas perspectivas distintas: a escravidão sob os elementos do mundo, realidade às quais concediam a dignidade de Deus (cf. Gl 4,8) e sob a Lei. Nesse sentido, o apóstolo serve-se da alegoria dos filhos de Abraão: o filho da escrava Agar e o filho da livre – Sara. O filho da escrava nasceu segundo a natureza, enquanto o filho de Sara mediante a promessa (cf. Gl 4,23-24). Agar representa a aliança do Sinai, as prescrições da Lei e corresponde à Jerusalém atual. Seus filhos são escravos. Sara figura a Jerusalém do alto, a mulher livre, mãe dos livres. Ainda que estéril, recebe a sua benção. Nesse contexto, “nascido de mulher” aponta que na figura feminina cumpriu-se a promessa de Deus. A mulher transforma-se em princípio imanente Daquele que tudo transcende, de modo que até mesmo sua maternidade fica revestida de transcendência (PAREDES, 2013, p. 393).

sentido pleno do termo – antes de considerá-la uma “santa católica”. A partir da compreensão bíblica de Maria como filha de Davi, de Nazaré, favorece-se a unidade entre ambas denominações com relação a sua figura e missão na economia da salvação e na fé da Igreja, além de discernir seu ministério como mãe e discípula de Jesus – temas de alto valor para católicos e luteranos (MAÇANEIRO, 2011, p. 144).

Na análise dos textos bíblicos que referenciam a figura de Maria, evitou-se considerar os métodos exegéticos e hermenêuticos como meio de apreciação crítica dos escritos neotestamentários. Ponderados os objetivos assumidos nesta pesquisa, limitamo-nos a apresentar uma síntese teológico-sistemática do perfil da Virgem, a partir dos traços evidenciados por cada evangelista em sua obra. Com este propósito, averiguando os relatos que mencionam o protagonismo ativo-passivo da mãe de Jesus, seguindo a cronologia de composição dos Evangelhos, verifica-se a presença discreta de Maria ao longo da vida e do ministério do Filho, desde seu nascimento à sua morte na cruz. Para além, reflete-se suas características pessoais que colaboram na construção de sua identidade como mãe e discípula, tendo como pressuposto os qualitativos e atributos apresentados pelos autores sagrados.

2.1.1 Maria em Marcos

Dentre os quatro evangelhos, a obra de Marcos é, certamente, a mais breve e a mais antiga. Seguindo uma antiga tradição cristã, a autoria da obra foi atribuída à João Marcos, filho de Maria, que vivia em Jerusalém (At 12,12), e primo de Barnabé (Cl 4,10). A primeira referência sobre Marcos como autor do evangelho encontra-se nos relatos de Eusébio de Cesaréia, que cita Papias, bispo de Hierápolis, e este, por sua vez, cita João, o Presbítero, o qual afirma que Marcos era o intérprete de Pedro e escreveu atentamente tudo o que ele recordava das palavras e atos de Jesus. Papias acrescentou ainda que Marcos não ouvira pessoalmente o Senhor, mas conheceu-o somente pelo relato de Pedro, que organizou sua pregação adaptando-a às necessidades de seus interlocutores, não procurando ordenar cronologicamente os fatos acontecidos. Em outra citação, o bispo de Hierápolis defende o evangelista da acusação de ter escrito desordenadamente as palavras de Jesus, afirmando que ele escreveu apenas aquilo que recordava (McKENZIE, 2015, p. 530).

De outro lado, o fulgor da piedade brilhou de tal modo diante dos ouvintes de Pedro que eles não se satisfaziam de ouvi-lo uma só vez, nem de ter recebido o anúncio oral da doutrina, mas insistiam de todos os modos, suplicando a Marcos, cujo evangelho chegou até nós, e que era companheiro de Pedro, lhes deixasse um monumento escrito da palavra transmitida oralmente. Não desistiram de suas preces, enquanto não o coagiram e assim deram ocasião a que fosse escrito o evangelho “segundo Marcos”. Diz-se que o apóstolo conheceu o fato por uma revelação do Espírito. Alegrou-se com o desejo deles e aprovou o livro por meio de leitura nas assembleias. Clemente, no sexto livro das *Hypotyposes* conta essa história e a confirma com seu testemunho o bispo de Hierápolis, chamado Papias. Pedro menciona Marcos na sua primeira carta que, diz-se, ele mesmo compôs em Roma, assinalando-a com o nome simbólico de Babilônia, no seguinte trecho: “A que está em Babilônia, eleita como vós, vos saúda, como também Marcos, o meu filho” (1Pd 5,13) (EUSÉBIO, 2000, p. 91).

Com relação à data de composição da obra, não se pode afirmá-la com precisão. Ireneu afirma que Marcos escreveu seu evangelho após a morte dos apóstolos Pedro e Paulo. Clemente de Alexandria registra em sua obra que Marcos o teria escrito à pedido dos cristãos de Roma, enquanto Pedro ainda vivia. Os exegetas e críticos modernos concordam que o Evangelho de Marcos fora escrito entre os anos 60-70, no período anterior à destruição do Templo. No que toca ao local e à destinação da obra, a tradição é unânime ao afirmar que a redação aconteceu em Roma e foi remetido aos cristãos gentios, por conta das inúmeras explicações fornecidas pelo autor acerca de termos aramaicos, desconhecidos pelos seus destinatários. Quanto às suas fontes, a principal permanece a pregação do apóstolo Pedro, que leva Marcos a escrever a boa nova de Jesus Cristo, Filho de Deus (Mc 1,1) (McKENZIE, 2015, p. 531).

Em sua obra, Marcos tem por objetivo evidenciar que Jesus é o Messias prometido à Israel, e isso ele o faz por meio do segredo messiânico,² de modo que, em todo o seu evangelho é possível perceber a tensão teológica entre revelação e segredo (Mc 4,10-12). Num outro momento, o autor apresenta na sua obra a prática

² “Em Mc é claro que Jesus é o Messias. Porém, depois da obra de W. Wrede em 1901, propôs-se o problema do segredo messiânico em Mc. Wrede apresentou uma teoria segundo a qual Jesus nunca afirmou ser o Messias e que o título que lhe foi dado pelos primeiros judeu-cristãos, os quais teriam inventado o relato de Jesus proibira a proclamação de sua messianidade, explicando assim por que ele não fora aceito como Messias pelos judeus. E Mc constitui o primeiro testemunho desse segredo messiânico. Deve-se conceder a Wrede o fato de que Mc demonstra um esquema bem preciso de ocultação do caráter messiânico de Jesus (1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26.30; 9,9). Mas não há nenhum motivo que permita dizer que Mc não encontrou esse aspecto em suas fontes. A messianidade de Jesus é de tal forma diferente do messianismo judaico do período neotestamentário que a simples reivindicação do título já teria sido certamente equívoca. Assim, Marcos conservou um elemento autêntico da pedagogia de Jesus que se revela em outras passagens, como a sua proclamação do Reino e as suas predições da paixão. Jesus não reivindicou abertamente o título de Messias antes que sua morte demonstrasse claramente o significado desse título” (X. Léon-Dufour) (McKENZIE, 2015, p. 533).

libertadora de Jesus, evidenciando os milagres como sinais da vitória do Filho de Deus sobre o mal (Mc 1,21-28; 5,1-20; 9,14-29). Assim, os milagres realizados apontam que o Reino de Deus se faz presente em meio ao povo, na pessoa e na prática de Jesus: com sua palavra e obras, sinais e milagres, Jesus cumpre e completa a revelação, atestando que Deus está no meio do seu povo (DV 4). Por fim, Marcos aponta como conteúdo essencial da pregação de Jesus o Reino de Deus que se faz presente (Mc 4,11; 10,14; 12,34) e que aos poucos vai crescendo como a semente que cresce por si só (Mc 4,26-29) e o grão de mostarda (Mc 4,30-32).

No que toca à figura de Maria, Marcos não evidenciou características da mãe de Jesus em sua obra, limitando-se apenas a inseri-la em duas breves passagens, ambas na primeira parte de seu evangelho (Mc 3,31-35; 6,1-3). A primeira referência à Maria situa-a no contexto da família de Jesus, com a qual ele rompe os laços consanguíneos para servir, de modo livre e pleno, ao Reino e ao Pai. Nesta perícopa, o evangelista busca mostrar como Jesus supera suas próprias estruturas parentais, propondo a pertença a um novo núcleo familiar, composto por aqueles que fazem a vontade de Deus. Dentro deste grupo, Marcos insere a mãe de Jesus, deixando transparecer que Maria não esteve unida a Jesus unicamente por um vínculo de sangue. Para que este vínculo de sangue pudesse surgir, foi necessário que existisse anteriormente um vínculo mais importante: colocar-se à disponibilidade de Deus e cumprir sua vontade (BOJORGE, 1977, p. 19).

Chegaram então sua mãe e seus irmãos e, ficando do lado de fora, mandaram chamá-lo. Havia uma multidão sentada em torno dele. Disseram-lhe: “Eis que tua mãe, teus irmãos e tuas irmãs estão lá fora e te procuram” Ele perguntou: “Quem é minha mãe e meus irmãos?” E, repassando com o olhar os que estavam sentados ao seu redor, disse: “Eis a minha mãe e os meus irmãos. Quem fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe.” (Mc 3,31-35).

A segunda referência à Maria apresentada por Marcos também a situa no contexto familiar. No entanto, a intencionalidade do autor é evidenciar a rejeição de Jesus por parte dos moradores de Nazaré, o que desemboca no questionamento acerca de sua origem e procedência. Diferentemente dos demais evangelistas, Marcos não cita José como pai de Jesus, mas apresenta-o como o “filho de Maria”.³

³ “Chamar um homem de ‘filho de sua mãe’ não era a maneira usual de indicar sua ilegitimidade, ou a viuvez da mãe, tanto no Antigo Testamento como no tempo de Jesus. Essa forma de falar aparece unicamente em escritos samaritanos, mandeus e rabínicos posteriores, tal como demonstra Harvey K. McArthur. No Primeiro Testamento ocorre o caso de Sarvia, irmã de Davi (1Cr 2,16) e a mãe de Joab,

Essa filiação tornava, para muitos, ainda mais inacreditável que Jesus fosse realmente o enviado de Deus, servindo como pretexto para seus conterrâneos se firmarem na sua incredulidade. Jesus, no entanto, admirava-se de tal incredulidade, uma vez que as demonstrações de seu poder e sabedoria deveriam servir como um argumento favorável que comprovasse sua origem divina. Se os milagres que Jesus não pode realizar em Nazaré eram inexplicáveis pela carne e pelo parentesco, sua fonte deveria se remeter à sua divindade (BOJORGE, 1977, p. 14).

Saindo dali, foi para a sua pátria e os seus discípulos o seguiram. Vindo o sábado, começou a ensinar na sinagoga e numerosos ouvintes ficavam admirados, dizendo: “De onde lhe vem tudo isto? E que sabedoria é esta que lhe foi dada? E como se fazem tais milagres por suas mãos? Não é este o carpinteiro, o filho de Maria, irmão de Tiago, Joset, Judas e Simão? E as suas irmãs não estão aqui entre nós? E estavam chocados por sua causa. E Jesus lhes dizia: “Um profeta só é desprezado em sua pátria, em sua parentela e em sua casa”. E não podia realizar ali nenhum milagre, a não ser algumas curas de enfermos, impondo-lhes as mãos. E admirou-se da incredulidade deles (Mc 6,1-6).

Por fim, Marcos apresenta na perícopé os irmãos e irmãs de Jesus,⁴ denominando-os Tiago, Joset, Judas e Simão. Nos evangelhos, estes nunca são denominados como filhos de Maria. Ao contrário, quando Maria se encontra com estes irmãos de Jesus, ela é denominada “mãe de Jesus” (cf. At 1,14). Entretanto, o mesmo autor que os apresenta como “irmãos de Jesus”, no relato da paixão, ao situar a presença de algumas mulheres junto à cruz de Jesus, aponta, entre elas, Maria, mãe de Tiago e Joset (Mc 15,40). Fica evidente, portanto, que não se trata da mesma pessoa e que Maria, mãe dos irmãos de Jesus não é a mesma Maria, mãe de Jesus (BIGOTTO, 2013, p. 89). Acerca de tal parentesco, Eusébio, ao relatar o martírio de

Abisai e Asael, comandante das forças de Davi. Esses três são sempre identificados na Bíblia como os ‘filhos de Sarvia’, sua mãe, e nunca pelo nome de seu pai (1Sm 26,6; 2Sm 2,13; até um total de 24 vezes, em 1-2Sm, 1Rs e 1Cr). Razões? Talvez porque Sarvia fosse irmã de Davi e de Abigail e filha de Jessé (1Cr 2,1-17); talvez porque seu pai tivesse morrido; ou talvez porque o marido de Sarvia tivesse tido mais filhos de outro matrimônio e essa fosse a forma de identificar esses três, o que poderia se referir ao caso de Maria e José. Em todo caso, esses textos bíblicos não querem se referir ao caso de serem todos esses três filhos ilegítimos. A interpretação menos artificial de Mc 6,3 seria que seus conterrâneos tenham estranhado a novidade de Jesus, e por isso se interrogam sobre um presente incompreensível diante de um passado no qual não havia nenhum dado extraordinário. Dizer que Jesus é o carpinteiro, que conhecem seus irmãos e irmãs, que é filho de Maria, não tem nada de irreverente. Trata-se de dados comuns. *Filho de Maria* talvez se refira à viuvez de Maria” (PAREDES, 2013, p. 32).

⁴ “Por causa do ensino da Igreja Católica sobre a virgindade de Maria, esta menção dos irmãos e irmãs de Jesus suscita questões. Entretanto, nem aqui (Mc 6,3) nem em Marcos 3,31-35, onde seus irmãos e irmãs são mencionados de novo, nada é dito da virgindade de Maria ou dos irmãos de sangue de Jesus, porque no tempo de Marcos ‘irmãos e irmãs’ podem se referir a primos, a meio-irmãos, a membros de parentesco, como também a irmãos e irmãs de sangue” (*The Colledgeville Bible Commentary*, capítulo sobre Marcos, v. 2, p. 915) (apud BIGOTTO, 2013, p. 89).

Tiago, o αδελφος του κυριου (“irmão do Senhor”), menciona um tio e um primo de Jesus: trata-se de Simão, filho de Cléofas, cuja esposa era Maria, mãe de Tiago e Joset (EUSÉBIO, 2000, p. 206).

2.1.2 Maria em Mateus

Sistematicamente, o Evangelho de Mateus é o primeiro livro do Segundo Testamento e o que precede os demais evangelhos quanto à ordem seguida na disposição da Sagrada Escritura. Tal ocorrência não se deve à cronologia em que os mesmos foram escritos, mas ao fato do evangelista apresentar na sua obra o fio condutor que liga o Primeiro Testamento ao Segundo Testamento: a genealogia de Jesus. Por meio dela, Mateus atesta a raiz abraâmica do “filho de Davi”, inserindo-o no povo de Israel com o qual Deus fez sua aliança. Assim, o autor tem por objetivo relacionar Jesus aos principais depositários das promessas messiânicas, remetendo-o, inicialmente, à Abraão, pai do povo de Israel, em quem reside as bênçãos e as promessas divinas, e à Davi, de cuja linhagem real deveria vir o messias e salvador. Conferindo à Jesus uma genealogia, Mateus demonstra a sua autenticidade como legítimo judeu (BIGOTTO, 2013, p. 107).

Segundo o testemunho de Papias, atestado por Eusébio, a composição dos ditos de Jesus em aramaico remete-se a Mateus,⁵ cujo nome se encontra na lista dos Doze (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; At 1,13). Entretanto, apenas no Evangelho de Mateus o autor é identificado com o publicano Levi (Mt 9,9-13; 10,3), cuja vocação é relatada por Marcos e Lucas. De acordo com o bispo de Hierápolis, Mateus organizou ordenadamente sua obra, seguindo uma ordem cronológica que delimita a história de Jesus desde a sua genealogia e a anunciação à aparição do Ressuscitado na Galiléia. Quanto à data, é incerto prescindir o ano em que o evangelho foi redigido. Num sentido geral, afirma-se que o autor o escreveu na década de 70. Já o local de composição e a destinação da obra são mais claros: certamente o Evangelho de Mateus foi escrito

⁵ A pesquisa histórico-literária não confirma que o atual texto de Mateus seja uma tradução de um original “hebraico” (isto é, aramaico). De acordo com Kümmel, Mateus depende, sem sombra de dúvida, do evangelho grego de uma pessoa que certamente não foi discípulo imediato de Jesus. Assim, o apóstolo Mateus, um dos Doze, não é o autor do Evangelho de Mateus. Admite-se, então, que trata-se de um autor desconhecido, provavelmente um cristão proveniente do judaísmo e de língua grega, detentor de grande conhecimento acerca das tradições rabínicas e que soube adaptar os ditos de Jesus à mentalidade judaica (KÜMMEL, 1997, p. 147).

por um judeu-cristão, destinado à judeu-cristãos de origem palestinese. Entretanto, se a obra foi composta no período posterior à queda de Jerusalém, seguramente foi escrito na Síria, em Antioquia (McKENZIE, 2015, p. 537).

Em seu evangelho, Mateus pretende mostrar Jesus como um mestre superior aos rabinos, considerados mestres do judaísmo. Com este objetivo, o evangelista estrutura sua obra colocando na boca de Jesus cinco discursos (Mt 5-7; 10; 13; 18; 24-25) que, analogamente, remetem aos cinco livros de Moisés que formam a Torá judaica. Visando comprovar que nele se cumprem as promessas feitas por Deus ao povo de Israel, o autor recorre inúmeras vezes ao Primeiro Testamento, como meio de testificar que Jesus realiza, por seus atos e palavras, aquilo que fora anunciado pelos profetas, situando os eventos veterotestamentários no dinamismo da história da salvação em Cristo. Por destinar sua obra aos judeu-cristãos palestinese, Mateus assume características que lhe são peculiares, como o eufemismo “Reino dos céus”, ao invés de “Reino de Deus”, comumente usado por Marcos e Lucas. Sua originalidade concentra-se, ainda, na identificação do Reino com a Igreja, sendo o único a apresentar o vocábulo Εκκλησία (Igreja) (McKENZIE, 2015, p. 540).

Ao situar a mãe de Jesus dentro de uma sociedade patriarcal, caracterizada sobretudo pelo domínio do homem sobre a mulher, Mateus atribui à José aquilo que em Lucas é conferido à Maria, como a revelação do anjo e a imposição do nome ao recém-nascido (Mt 1,18-25). Dessa forma, o autor remete a narração do anúncio à José às profecias messiânicas do Primeiro Testamento, evidenciando o alcance de tal nascimento: da virgem nascerá o Emanuel, o “Deus conosco”. Apresentando a mãe de Jesus como a “virgem que conceberá e dará à luz um filho” (Mt 1,23), o evangelista enobrece a figura de Maria, explicitando seus traços maternos: ela é a mãe virgem do messias e a esposa de José, cuja descendência remete à Davi. Assim, maternidade virginal e conjugalidade, em Maria, não constituem características justapostas, mas articuladas que evidenciam o perfil da mãe de Jesus na perspectiva do autor sagrado (DOMBES, 2005, p. 81).

A primeira referência a Maria no Evangelho de Mateus aparece no livro da infância,⁶ quando o evangelista a insere, juntamente com outras quatro mulheres⁷ na genealogia de Jesus,⁸ (Mt 1,16). Através destas, Mateus entrevê os traços daquela que será a mãe do último e definitivo filho de Davi – o Cristo, Filho de Deus. Maria

⁶ “As narrativas sobre a infância de Jesus em Mateus e em Lucas são, evidentemente, essenciais. Sabe-se que, do ponto de vista da historicidade, eles levantam problemas particulares, em razão do gênero literário que se aparenta à tradição do *midrash*, do lugar dado ao maravilhoso, de certos precedentes veterotestamentários (mulheres estéreis que engravidam) e dos paralelos míticos pagãos da concepção virginal de Jesus (A. Paul, *L'Évangile de l'enfance*). Mas os estudos contemporâneos mostram que são, mesmo do ponto de vista da história, infinitamente mais complexos do que parecia a certas leituras apressadas. Embora seja incontestável que as tradições antigas e os *midrashim* que celebram a infância dos patriarcas e de Moisés influenciaram os relatos da infância de Jesus, as diferenças são suficientemente fortes para permitir este julgamento de Ch. Perrot: ‘Não se pode falar de *midrash* para catalogar os escritos evangélicos. O gênero literário evangélico é *sui generis*; para falar dele, empreguemos simplesmente a expressão ‘Relato da infância de Jesus’ (Ch. Perrot, *Les Récits d'enfance dans la haggada antérieure au II siècle de notre ère*, RSR 55 (1967), p. 515). O mesmo autor destaca os numerosos pontos de convergência entre os dois relatos, de Mateus e de Lucas, no nível dos fatos contados, dos temas teológicos e dos procedimentos literários – convergências que obrigam a levar em consideração a existência de uma tradição oral anterior e comum às duas redações (*Ibid.*, pp. 510-511 e 516-517)” (SESBOUÉ, 2013, p. 471).

⁷ Inusitadamente, Mateus situa na genealogia de Jesus outras quatro mulheres, além de Maria. O fato se apresenta um tanto quanto fora do comum, uma vez que as mulheres não eram inseridas nas listas genealógicas da sociedade judaica. A primeira mulher apresentada por Mateus é Tamar, que após a morte de Her e Onã, seduziu Judá, seu sogro, a fim de suscitar-lhe uma descendência (Hn 38,6-30). A Sagrada Escritura louva a descendência de Farés, seu filho, indicando a outros como exemplo (cf. Rt 4,12). Assim reza a liturgia judaica: “A santa Tamar santifica o teu nome divino; ela, que desejava uma semente santa, ao enganar fez uma obra santa. Assim Deus levou em frente seu santo desígnio” (apud PAREDES, 2013, p. 50). A segunda mulher é Raab, cananeia e prostituta em Jericó. Temente e corajosa, ocultou em sua residência dois mensageiros enviados a explorar Jericó (Js 2,1-15). Nos escritos judaicos, um antigo *midrash* afirma que o Espírito Santo havia pousado sobre ela antes dos israelitas adentrarem a terra prometida. No Segundo Testamento, Raab é citada como modelo de fé e de obras (cf. Hb 11,31; Tg 2,25). A terceira é Rute, a moabita, que não tinha matriz, mas Deus abriu-lhe a matriz, como afirma a literatura rabínica. Viúva de um hebreu, Rute não pertencia ao povo da aliança. Solidária com sua sogra, Rute garante o casamento com Booz, garantindo descendência, de acordo com a lei do resgate (Rt 1-4). Na tradição judaica, Rute é a bisavó de Davi. Por fim, a quarta mulher é Betsabé, “aquela que foi mulher de Urias” (Mt 1,6). Betsabé é vítima da prepotência de Davi e, posteriormente, torna-se a mãe de Salomão. A Sagrada Escritura não atribui à Betsabé o pecado de adultério, mas à Davi, ladrão e assassino que além de tomar para si a mulher de Urias, em seu abuso de poder, premeditou a sua morte (2 Sm 11,1-12,25). Mateus não cita o nome da mulher de Urias, como meio de ignorar completamente seu adultério. Sob o aspecto da “irregularidade”, as mulheres citadas na genealogia de Jesus desembocam na figura de Maria que, sem participação humana, gerou o descendente definitivo de Davi, aquele que cumpre as promessas feitas por Deus à Israel (PAREDES, 2013, p. 48).

⁸ Detendo-se à função que o gênero literário genealógico exercia no contexto vital do povo judeu, compreende-se melhor a intencionalidade do autor ao inserir a genealogia de Jesus em sua obra. Nos tempos de Jesus, a genealogia de uma pessoa apresentava conotação jurídica, acarretando consequências para a vida social e religiosa e assegurando a posição civil e a origem racial. Somente aquelas famílias que detinham uma genealogia faziam parte do “verdadeiro Israel”, pois por meio delas comprovava-se a conservação da raça pura, tal como fora estabelecido no período posterior ao Exílio por meio da reforma religiosa de Esdras. À estas eram reservados os privilégios da sociedade judaica, como os cargos de confiança e as funções públicas. Entretanto, o principal privilégio situava-se no domínio religioso. Por meio da pureza das origens, todo israelita participava dos méritos de seus antepassados e era considerado destinatário das promessas divinas feitas a Abraão e seus descendentes. A eles era assegurado, ainda, o direito de serem ouvidos em sua oração, proteção em momentos de perigos, assistência em calamidades, perdão dos pecados, salvação da *geena* e a participação no Reino (BOJORGE, 1977, p. 29).

está grávida pela ação do Espírito Santo. Tal mistério recorda a obra santa realizada por Tamar, que serviu como instrumento na realização dos desígnios divinos; remete à figura de Raab, sobre a qual pousara o Espírito de lahweh, fazendo-a antepassada de oito sacerdotes e oito profetas; evoca Rute, a quem lahweh tirou a esterilidade, milagrosamente e, fez dar à luz em Belém; assemelha-se à Betsabé, na continuidade à descendência de Davi (PAREDES, 2013, p. 54). Assim, através da genealogia, o autor sagrado realça tanto a ligação de Jesus com a expectativa messiânica de Israel, quanto a novidade advinda do nascimento do Salvador (ARCIC, 2005, p.18).

Ainda no relato da infância, Mateus alude repetidas vezes à maternidade de Maria, evidenciando a relação íntima entre o “menino e sua mãe” (cf. Mt 2,10.14. 21). Nessa relação, o autor não insere a figura de José, até então protagonista do evangelho, como meio de evidenciar que Maria é a mãe virginal de Jesus, sem participação daquele à qual fora desposada. Ao apresentar a mãe de Jesus como virgem (Mt 1,18.20.23.25), Mateus alude à origem divina do messias, que nasce de Maria exclusivamente por obra do Espírito Santo e é Filho de Deus. Remetendo à união conjugal entre Maria e José, o evangelista denota a pertença de Jesus ao povo de Israel, depositário da aliança, acentuando seu caráter humano e enfatizando que ele é filho de Davi, filho de Abraão. Assim, Jesus é Filho de Deus por meio do consentimento de fé que Maria dá à obra do Espírito Santo nela, e filho de Davi, em virtude do consentimento que José dá àquilo que lhe é revelado, conferindo sua descendência à Jesus (BOJORGE, 1977, p. 26).

A origem de Jesus Cristo foi assim: Maria, sua mãe, comprometida em casamento com José, antes que coabitassem, achou-se grávida pelo Espírito Santo. José, seu esposo, sendo justo e não querendo denunciá-la publicamente, resolveu repudiá-la em segredo. Enquanto assim decidida, eis que o Anjo do Senhor manifestou-se a ele em sonho, dizendo: “José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo. Ela dará à luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados”. Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta: *Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel*, que traduzido significa: “Deus está conosco”. José, ao despertar do sono agiu conforme o Anjo do Senhor lhe ordenara e recebeu em casa sua mulher. Mas não a conheceu até o dia em que ela deu à luz um filho. E ele o chamou com o nome de Jesus (Mt 1,18-25).

Durante o ministério público de Jesus, Mateus, à semelhança de Marcos, situa Maria na esfera dos familiares do mestre. O primeiro relato apresenta os verdadeiros parentes de Jesus: aqueles que cumprem a vontade do Pai que está nos céus são

designados seus irmãos, irmãs e mães (cf. Mt 12,46-50). O segundo retrata a estadia de Jesus em Nazaré, sua pátria. Diante de seus ensinamentos na sinagoga, seus conterrâneos se mostram incrédulos por ser ele o “filho do carpinteiro”, cuja mãe se chama Maria e seus irmãos e irmãs estarem entre eles (Mt 13,53-58). Ainda que ambos relatos sejam comuns à Marcos e Mateus, um e outro evangelista apresenta perspectivas distintas entre si no que toca à família de Jesus: Mateus, em sua obra, descartou o fato narrado por Marcos, onde seus familiares o consideram louco (Mc 3,20-21), transparecendo que a família de Jesus não mais lhe mostra sua hostilidade (BIGOTTO, 2013, p. 75).

Quando Jesus acabou de contar essas parábolas, partiu dali e, dirigindo-se para a sua pátria, pôs-se a ensinar as pessoas que estavam na sinagoga, de tal sorte que elas se maravilhavam e diziam: “De onde lhe vêm essa sabedoria e esses milagres? Não é ele o filho do carpinteiro? Não se chama a mãe dele Maria e os seus irmãos Tiago, José, Simão e Judas? E as suas irmãs não vivem todas entre nós? Donde então lhe vêm todas essas coisas?” E se escandalizavam dele. Mas Jesus lhes disse: “Não há profeta sem honra, exceto em sua pátria e em sua casa”. E não fez ali muitos milagres, por causa da incredulidade deles (Mt 13,53-58).

Mateus confere, portanto, à Maria, características que enriquecem sua figura, como a virgindade e a conjugalidade, apresentando-a como mãe virgem de Jesus e esposa virgem de José. Nos relatos da infância, o evangelista mostra Maria como companheira inseparável do filho, denotando a “comunhão de destino” entre ela e Jesus e seu papel como aquela que o acompanha na obra da salvação, desde sua concepção virginal até sua morte (LG 57-58). Tal fato aponta para a extraordinária proximidade que Maria teve com Jesus, participando de sua vida e de seu projeto salvífico como virgem-mãe (BOFF, 2004, p. 45).

2.1.3 Maria na obra de Lucas

O terceiro evangelho é atribuído a Lucas por uma antiga tradição do século II, remontada à Marcião, ao Código de Muratori e à um prólogo antimarcionita acrescentado ao evangelho em um período incerto. Esta atribuição é testificada por Ireneu, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, Eusébio e Jerônimo, que conferem ao evangelista a autoria da obra. De acordo com a Sagrada Escritura, Lucas foi amigo e companheiro de trabalho de Paulo (cf. Cl 4,14; 2Tm 4,11; Fm 24). A designação “médico amado” (Cl 4,14) dada ao evangelista e o entendimento

especializado da terminologia médica usado pelo autor em sua obra, permite afirmar que Lucas detinha o conhecimento da medicina. Grego, possivelmente judeu da diáspora, Lucas não pertenceu ao grupo dos Doze e não foi testemunha ocular dos acontecimentos que narra em sua obra (cf. Lc 1,2). No entanto, ao empreender a redação dos fatos, o evangelista afirma ter feito uma precisa investigação daquilo que sucedeu (Lc 1,1) (McKENZIE, 2015, p. 508).

Relativamente a Lucas, ele próprio no começo de sua obra adianta quais as razões pelas quais o redigiu. Indica que muitos outros exararam rapidamente fatos de que ele próprio teve conhecimento com exatidão. Por conseguinte, julga necessário livrar-nos das suposições incertas apresentadas pelos outros e transmitir-nos em seu próprio evangelho a descrição garantida dos fatos de que ele aprendeu com segurança e veracidade (Lc 1,14), pela convivência e conversas com Paulo e pelo diálogo com os outros apóstolos (EUSÉBIO, 2000, p. 147).

A obra de Lucas compreende o terceiro evangelho e também os Atos dos apóstolos. A princípio, o autor empreendeu a escrita de uma única obra, dividida em dois tomos: o primeiro narra a vida e o ministério de Jesus; o segundo relata a história das primeiras comunidades cristãs, reunidas em torno dos apóstolos. Acerca da data e do local de composição da obra lucana, não é possível afirmar com exatidão dados que comprovem de modo seguro a veracidade das informações. Segundo Ireneu, o evangelho foi escrito no período anterior à morte de Paulo. Jerônimo, baseando-se em Eusébio, afirma sua composição depois da morte do apóstolo dos gentios. A exegese moderna situa o escrito na década de 70. Quanto ao destinatário, ainda que Lucas remeta à Teófilo sua obra (Lc 1,1-4; At 1,1), as características literárias e as perspectivas teológicas evidenciam que sua obra é de um gentio-cristão que escreve para cristãos de origem gentílica (McKENZIE, 2015, p. 508).

Em seu evangelho, Lucas apresenta Jesus como o profeta de Deus, cuja missão é libertar os pobres, os oprimidos e marginalizados (Lc 4,14-21), inaugurando no “hoje” da história o tempo da graça e da salvação de Deus (Lc 2,11; 4,21; 5,26; 12,28; 13,32-33; 19,5.9; 22,34.61; 23,43). Frente as diversas realidades que lhe aparecem, Jesus é movido, ora por sentimentos de alegria (Lc 10,21), ora por sentimentos de misericórdia e compaixão (Lc 7,13; 10,33; 15,20). À luz do mistério pascal, Lucas projeta os acontecimentos da vida de Jesus, evidenciando ao longo de seu evangelho os títulos cristológicos conferidos ao Filho de Deus após sua ressurreição, como Salvador, Cristo, e Senhor (cf. Lc 2,11), dentre outros. Acentuando

a universalidade da salvação, o evangelista remete as origens de Jesus à Adão (Lc 3,38), apresenta-o como amigo dos pecadores, com os quais faz refeição (Lc 5,29-32), aponta os samaritanos e os gentios como modelos de caridade, gratidão, fé e disponibilidade (Lc 7,9; 10,25-37) e concede importância à figura feminina (McKENZIE, 2015, p. 510).

Assim como Mateus, Lucas inicia sua obra com o livro da infância de Jesus. No entanto, o protagonismo outrora atribuído à José, agora recai sobre Maria: à ela cabe o anúncio do anjo e a imposição do nome à criança que dela nascerá (Lc 1,26-38). Considerado o fundamento do evangelho no relato daqueles que foram testemunhas oculares dos fatos sucedidos, se o autor ousa narrar a infância de Jesus sob a perspectiva de sua mãe, certamente contou com o seu testemunho e as lembranças que ela guardara em seu coração (cf. Lc 2,19.51). Recolher, no entanto, as recordações de Maria não significa afirmar que Lucas conheceu pessoalmente a mãe de Jesus, mas denota que o autor compilou os relatos daqueles que integravam a comunidade primitiva e, de perto, conheceram mãe e filho, guardando as tradições familiares de ambos, cuja fonte seguramente foi Maria⁹.

A primeira referência à Maria feita pelo autor em sua obra ocorre no relato da anunciação. Nele, Lucas deixa transparecer características pessoais da mãe de Jesus, apresentando-a como noiva de José, “cheia de graça” e serva do Senhor. Dentre as três designações, a primeira lhe é dada pelo autor: Maria é a *παρθενος* (virgem) de Nazaré desposada com José, descendente da casa de Davi (Lc 1,27). Como “filha de Israel”, a humanidade da mãe de Jesus implica, necessariamente, sua pertença a um povo particular – o povo judeu. Na qualidade de mulher, Maria não possuía distinção na vida social e religiosa da sociedade judaica, nem seus feitos não a comparam àquelas que tiveram grande importância na história do povo hebreu, como Maria, irmã de Moisés, Débora, Judite e Ester. Semelhante às mulheres judias, nada impede imaginar que a Virgem nutria em seu coração não somente o desejo de

⁹ Nos relatos da infância, Lucas também recolhe e faz uso de uma técnica comumente denominada *midrash*, por meio do qual descreve um determinado acontecimento atual ou futuro à luz de outro passado, retomando os mesmos termos, a fim de acentuar a correspondência entre ambos. Assim, seu estilo literário, sobretudo nestes relatos, encontra-se permeado de referências implícitas e alusivas ao Primeiro Testamento, que serviram como fundamento para a construção teológica do autor. Fundamentado por uma breve memória autêntica daquilo que sucedeu, os relatos da infância são completados por uma série de citações dos escritos veterotestamentários, apropriados ao nascimento do messias (BOJORGE, 1977, p. 47).

escapar da esterilidade, mas gerar em seu ventre e dar vida ao messias prometido (DOMBES, 2005, p. 73).

A segunda designação Ihe é conferida pelo anjo: Maria é *κεχαριτωμενη* (cumulada de graça) (Lc 1,28). O anjo a saúda como aquela a quem a graça de Deus foi conferida: o Senhor está com ela e por isso ela é repleta do favor divino, agraciada por Deus para ser mãe de Jesus, o *πλήρης χάριτος και αληθείας* – cheio de graça e verdade (cf. Jo 1,14). De “filha de Israel”, Maria torna-se a “filha de Sião”, uma vez que agora se Ihe dirige a mesma saudação que o povo da antiga aliança recebia dos profetas: “Rejubila-te, filha de Sião, solta gritos de alegria, Israel! Alegra-te e exulta de todo coração, filha de Jerusalém! [...] lahweh, o rei de Israel, está no meio de ti,” (Sf 3,14-15). Transformada pela graça de Deus, como sugere Inácio de la Potterie¹⁰, Maria é reverenciada por Gabriel com a seguinte saudação: “Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!” (Lc 1,28) (BIGOTTO, 2013, p. 197).

A saudação a Maria (Lc 1,28-32) é formulada em uma estreita ligação com Sf 3,14-17: Maria é filha de Sião, a quem são dirigidas as palavras daquele texto, a quem é proclamado o “Alegra-te”, a quem é dito que o Senhor virá até ela; dela é retirado o temor, pois o Senhor está com ela, para salvá-la (cf. R. Laurentin, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte* (Stuttgart, 1967), 75-82; do mesmo autor, *Court Traité de théologie mariale* (Paris, 1953), 25). A esse propósito, Laurentin faz uma bela observação: “Frequentemente, a Palavra de Deus se mostra como um grão de trigo (...) Compreende-se também por que Maria ficou perturbada com esse anúncio (Lc 1,29). Seu temor não vem da falta de compreensão ou daquela angústia mesquinha à qual podemos nos deixar levar. Ele vem da comoção de um daqueles encontros com Deus, daquelas alegrias incomensuráveis que conseguem abalar as naturezas mais duras” (*Court Traité* 25). Na saudação do anjo revela-se como um todo o motivo basilar da apresentação que faz Lucas da figura de Maria: ela é a verdadeira Sião, a quem se dirigem as esperanças em todas as desolações da história. Ela é o verdadeiro Israel, em quem a Antiga e a Nova Aliança, Israel e a Igreja, são coisa só, inseparável. Ela é o “Povo de Deus”, que dá fruto a partir do poder da graça de Deus (RATZINGER, 2014, p. 32).

Por fim, a terceira designação Ihe é atribuída por si mesma: Maria se declara serva do Senhor (Lc 1,38). Decidida a cumprir a vontade divina, a Virgem assume

¹⁰ Inácio de la Potterie (+2003) foi sacerdote jesuíta, teólogo e professor no Pontifício Instituto Bíblico. Em sua obra *Études exégétique et théologique*, Inácio argumenta que o termo “agraciada” não refere-se, exclusivamente, à santidade de Maria, como afirmado pelos Padres da Igreja. Para ele, o termo descreve “seu desejo profundo da virgindade, um desejo de ser para Deus, que Ihe havia sido inspirado pela graça de Deus, precisamente para prepará-la para uma maternidade virginal” (I. de la Potterie, *κεχαριτωμενη* em Lc 1,28. *Études exégétique et théologique*, em *Bíblica* 68 (1987), 506-507) (PAREDES, 2013, p. 89).

para si a espiritualidade dos *anawim*,¹¹ reconhecendo sua pequenez diante de Deus e colocando-se inteiramente à sua disposição. Tal atitude nasce de sua fé e de sua confiança infinita Naquele que, nela, cumpre as promessas feitas outrora ao seu povo. Seu *fiat* às palavras do anjo insere a humanidade no *καιρός* (tempo da graça), abrindo um novo horizonte na história da salvação: um tempo de graça e redenção para aqueles que, como ela, esperavam a libertação de Israel. Ao confessar-se “serva do Senhor”, Maria reconhece-se pertencente ao povo da antiga aliança, libertado da escravidão do Egito para servir unicamente à *lahweh* (cf. 7,46). Na esteira daqueles à quem a Sagrada Escritura confere determinado atributo, Maria destaca-se por constituir modelo de fé, uma vez que para ela lhe basta a Palavra.

O relato da anunciação evidencia, portanto, a vocação de Maria: semelhante aos relatos vocacionais do Primeiro Testamento, o autor apresenta, nas palavras do anjo dirigidas à Virgem, a certeza de que Deus está com ela e, por isso, não há o que temer (cf. Lc 1,28-30). Escolhida por desígnio divino para a mãe do Salvador, Maria realiza plenamente sua vocação maternal, para a qual desde sempre fora preparada por Deus. Contempla-se, assim, na anunciação, o aspecto trinitário do mistério da encarnação de Jesus Cristo, que tem sua origem na eleição de Maria por parte do Pai: o Pai é quem a escolhe e a adorna de santidade para ser a mãe de Seu Filho. O Filho é quem redime sua mãe, graças ao valor retroativo de seu mistério pascal, tornando-a livre da mancha do pecado em vista da maternidade. O Espírito Santo a “cobre com

¹¹ *Anawim*, do aramaico *‘anaw*, é a designação frequentemente usada na Sagrada Escritura para referir-se aos pobres em sentido religioso. No entanto, a imprecisão do termo torna possível associá-lo àquele que é humilde, simples e despojado. *Anawim*, nos escritos veterotestamentários, caracteriza os “Pobres de *lahweh*”, homens e mulheres que se confiaram inteiramente à Deus. Inicialmente, o termo reportava-se aos pobres no sentido econômico da palavra, designando aqueles que tem carência do necessário à sobrevivência. À este grupo, posteriormente, acrescentaram-se pessoas que não confiavam em suas próprias forças e proclamavam Deus como única fonte de sua segurança e riqueza. Desse modo, o vocábulo *anawim* indica aqueles que se “abandonaram” em Deus, fazendo Dele o seu tudo. A espiritualidade cristã, fundamentada pelo sermão da montanha, apresenta no Segundo Testamento, como perfil dos *anawim* os pobres de espírito, os mansos, os aflitos, os que têm fome de justiça, os misericordiosos, os puros de coração, os que promovem a paz e os perseguidos por causa do Reino dos céus (Mt 5,1-12). Estes constituem os desprovidos materiais que experimentam o sofrimento e a iniquidade por causa de sua condição humana. No entanto, depositam em Deus suas esperanças, com confiança e na certeza de se entregarem todo à Ele. Por eles, Jesus exulta de alegria no Espírito Santo, louvando e bendizendo ao Pai que os torna destinatários das maravilhas da salvação (cf. Lc 10,25). Como mulher que assumiu a espiritualidade dos *anawim*, Maria reconhece seu nada perante Deus, considerando-se pequena e frágil, como afirma nas palavras do *Magnificat*: “e meu Espírito exulta em Deus meu Salvador, porque olhou para a humilhação de sua serva.” (Lc 1,27-28). Por sua humildade, que a torna uma dentre os “Pobres de *lahweh*”, Maria é apresentada pelos Padres da Igreja como aquela que desatou o nó da desgraça atado pela soberba de Eva no paraíso. Têm-se, portanto, na humildade e na obediência da Virgem a abertura necessária ao caminho da salvação (BIGOTTO, 2013, p. 212).

sua sombra”, mediando a iniciativa do Pai e originando em Maria uma nova Criação com seu dinamismo criador (ARCIC, 2005, p.19).

Enriquecida, desde o primeiro instante da sua concepção, com os esplendores de uma santidade singular, a Virgem de Nazaré é saudada pelo Anjo, da parte de Deus, como “cheia de graça” (Lc 1,28); e responde ao mensageiro celeste: “Eis aqui a serva do Senhor! Faça-se em mim segundo a tua palavra” (Lc 1,38). Deste modo, Maria, filha de Adão, dando o seu consentimento à palavra divina, tornou-se Mãe de Jesus e, não retida por qualquer pecado, abraçou de todo o coração o desígnio salvador de Deus, consagrou-se totalmente, como escrava do Senhor, à pessoa e à obra de seu Filho, subordinada a Ele e juntamente com Ele, servindo pela graça de Deus onipotente o mistério da Redenção, por isso, consideram com razão os Santos Padres que Maria não foi utilizada por Deus como instrumento meramente passivo, mas que cooperou livremente, pela sua fé e obediência, na salvação dos homens (LG 56).

A segunda referência à Maria no Evangelho de Lucas acontece na visitação. Após o encontro com o anjo, o autor sagrado apresenta o encontro de Maria com sua prima Isabel. Se num primeiro momento foi o anjo quem entrou onde estava Maria e a saudou, causando-lhe perturbação, agora é Maria quem se desloca de Nazaré para uma cidade da Judéia, entra na casa de Zacarias e cumprimenta Isabel, fazendo com que o menino estremeça em seu ventre e sua prima fique repleta do Espírito Santo (cf. Lc 1,39-41). Ao narrar a visitação à Isabel, Lucas evidencia a prontidão de Maria em atender as exigências da mensagem que lhe fora anunciada pelo anjo: Maria parte às pressas para servir sua prima que, como ela, traz em seu ventre uma criança. Neste encontro de mães, tem-se o encontro de João, o precursor, e Jesus, o cumprimento da promessa; de dois tempos salvíficos: Primeiro e Segundo Testamento; de dois períodos distintos: “A Lei e os Profetas até João! Daí em diante, é anunciada a Boa Nova do Reino de Deus” (Lc 16,16) (FIORES; MEO, 1995, p. 1348).

Naqueles dias, Maria pôs-se a caminho para uma região montanhosa, dirigindo-se apressadamente a uma cidade de Judá. Entrou na casa de Zacarias e saudou Isabel. Ora, quando Isabel ouviu a saudação de Maria, a criança lhe estremeceu no ventre e Isabel ficou repleta do Espírito Santo. Com um grande grito, exclamou: “Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto do teu ventre! Donde me vem que a mãe do meu Senhor me visite? Pois quando tua saudação chegou aos meus ouvidos, a criança estremeceu de alegria em meu ventre. Feliz aquela que creu, pois o que lhe foi dito da parte do Senhor será cumprido!” [...] Maria permaneceu com ela mais ou menos três meses e voltou para casa (Lc 1,39-45.56).

Por ocasião da visitação, Lucas coloca nos lábios de Isabel a expressão “mãe do meu Senhor”, evidenciando um novo traço característico de Maria: ela é a mãe

daquele que, após a ressurreição, é constituído Senhor e Cristo pelo Pai (cf. At 2,36). Em uma palavra profética, inspirada pelo Espírito Santo, Isabel reconhece teologicamente a maternidade de Maria, manifestando sua grandeza ao proclamá-la bendita entre todas as mulheres porque dela nascerá o Salvador. Entrevendo Maria como mãe do Senhor, Lucas contempla nela a figura da nova Arca da Aliança na qual Deus reside e, a partir desse pressuposto, faz ressoar no relato da visitação o entusiasmo de Davi no momento em que a Arca era levada a Jerusalém: “Como virá a Arca de lahweh para ficar na minha casa?’ [...] A Arca de lahweh ficou três meses na cada de Obed-Edom de Gat, e lahweh abençoou Obed-Edom e a toda a sua casa.” (2 Sm 6,9.11) (BIGOTTO, 2013, p. 242).

Em dois momentos chave, o evangelista apresenta em sua obra as bem-aventuranças da mãe de Jesus, que destacam, sobretudo, sua atitude de fé diante do projeto de Deus. A primeira delas é proferida por Isabel neste mesmo contexto da visitação: “Feliz aquela que creu, pois o que lhe foi dito da parte do Senhor será cumprido!” (Lc 1,45). Maria crê, acolhe a Palavra e coloca-se a serviço. Ela é aquela que escuta a Palavra de Deus e a coloca em prática (cf. Lc 11,28). A segunda bem-aventurança é proferida por certa mulher, durante o ministério público de Jesus: “Felizes as entranhas que te trouxeram e os seios que te amamentaram!” (Lc 11,27). Por meio de ambas bem-aventuranças, Lucas evidencia a mãe de Jesus como seguidora do Filho em meio ao grupo daqueles que perseveram na fé, mostrando que sua vocação de discípula é superior à sua condição de mãe (PAREDES, 2013, p. 120).

Por certo, a santa Virgem Maria fez totalmente a vontade do Pai, e por isso mais valeu para ela ter sido discípula de Cristo do que a mãe de Cristo. Maior felicidade para ela ter sido discípula do que mãe. E assim, esta é uma bem-aventurança, porque já antes de dar à luz o Mestre, ela já o trazia em seu espírito (*felicius concepit mente quam corpori*). [...] Por conseguinte, também aqui Maria é feliz, porque ouviu a palavra de Deus e a guardou. Guardou a Verdade na mente, mais do que em seu seio. Cristo é Verdade. Cristo é carne. Cristo-Verdade esteve na mente de Maria. Cristo-carne, no seio de Maria (*Maria plus mente custodivit veritatem quam útero carnem. Caro Cristus. Veritas Christus. Caro Cristus in ventre Mariae. Veritas Chritus in mente Mariae*). É maior o que está na mente do que o trazido no seio (AGOSTINHO, 1996, p. 79).

Durante a infância de Jesus, a terceira referência à Maria feita pelo autor insere-a no relato do nascimento do menino em Belém. Neste, Maria assume o protagonismo da cena: ela é quem dá a luz a seu filho primogênito, o envolve em faixas e o reclina em uma manjedoura, porque não havia lugar para eles na sala (Lc 2,6-7). Tal

importância tem-se as ações da mãe de Jesus que o anjo do Senhor as apresenta como sinal através do qual os pastores vão reconhecer o recém-nascido (cf. Lc 2,12). Reconhecendo Jesus envolto em faixas, também os pastores são envolvidos por Deus na dinâmica da salvação: o menino que nasceu na cidade de Davi é o Salvador, o Cristo-Senhor (Lc 1,11), aquele que veio para iluminar os que jazem nas trevas e na sombra da morte, envolvendo-os com sua luz (cf. Lc 1,79). Envolto em faixas e reclinado em uma manjedoura constituem uma dupla situação que se repetirá no final da vida de Jesus: envolvido num lençol e *καίμενος* (reclinado) em um sepulcro (Lc 23,53).

Ainda na infância, Lucas apresenta o dinamismo de Maria na apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-38) e na perda e encontro do menino em Jerusalém (Lc 2,41-50). Obedientes à Lei, José e Maria cumprem o ritual da apresentação do filho primogênito (cf. Ex 13,1.11) e da purificação da mãe depois do nascimento da criança (cf. Lv 12,1). Contudo, mais importante que o cumprimento dos ritos prescritos, Lucas enfatiza pela primeira vez a entrada do Filho de Deus no Templo e, com ele, a chegada da glória de Deus, realizando definitivamente as antigas profecias: “Então, de repente, entrará em seu Templo o Senhor que vós procurais; [...] Quem poderá suportar o dia de sua chegada? Quem poderá ficar de pé, quando ele aparecer?” (Mt 3,1-2). Na ocasião, Simeão, dirige à Maria uma dura profecia, afirmando que uma espada lhe transpassará a alma:¹² a íntima união entre a mãe e o filho é tamanha que a sorte do menino será a mesma de sua mãe (BIGOTTO, 2013, p. 313).

Por ocasião da festa da Páscoa, aquilo que fora anunciado profeticamente por Simeão no Templo começa a se realizar quando Jesus, acompanhado de seus pais, sobe à Jerusalém. Maria, juntamente com José, procura o menino que lhe escapou,

¹² No Primeiro Testamento, o profeta Ezequiel refere-se à imagem da espada para designar o instrumento com o qual Iahweh se serve para dividir seu povo em duas partes: aqueles que cairão e os que formarão o resto de Israel (cf. Ex 6,8-9; 12,16; 17,21). Também ao Servo de Javé, chamado desde o ventre materno, Deus Ihe concedeu uma boca como uma espada cortante para que a salvação chegue às extremidades da terra (cf. Is 49,1-2). No Segundo Testamento, a espada apresenta-se como símbolo da revelação divina que atua como juiz, obrigando os homens a manifestarem as intenções ocultas do interior, produzindo divisão. Neste sentido, verifica-se as palavras de Jesus: “Não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer a paz, mas espada. Com efeito, vim contrapor o *homem ao seu pai, a filha à sua mãe e a nora à sua sogra.*” (Mt 10,34-35). Ao dirigir-se à Maria no Templo, Simeão anuncia-lhe uma espada a transpassar sua alma (Lc 1,35). Aquele que inicialmente anunciou a salvação que chegara com o Filho de Deus, luz para os povos e glória para Israel, profetiza à mãe de Jesus a espada, afirmando que seu filho será um sinal de contradição e que, precisamente ao contradizê-lo os judeus cairão. Maria, entretanto, não cairá. Permanecerá de pé, suportando em sua própria vida o destino doloroso de seu povo. Junto à seu Filho, estará no âmago de tal contradição, através da qual muitos corações se revelarão favoráveis ou contrários à Jesus (PAREDES, 2013, p. 112).

questionando-lhe sua angústia e incompreensão: “Meu filho, por que agiste assim conosco? Olha que teu pai e eu, aflitos, te procurávamos” (Lc 2,48). Jesus, reencontrado entre os doutores no Templo, se lhe revela como Filho de Deus, convidando-a a reconhecer sua verdadeira identidade: “Por que me procuráveis? Não sabíeis que devo estar na casa de meu Pai?” (Lc 2,49). Ao passo que Maria vive antecipadamente a angústia e o sofrimento pleno da paixão e morte de Jesus, testemunha, de modo incompreensível, a autorrevelação do filho, progredindo na fé por meio da obscuridade da provação (DOMBES, 2005, p. 90).

Ao acenar para os sentimentos de Maria frente à revelação de Jesus aos pastores e aos doutores da Lei, o autor sagrado afirma duplamente que ela tudo conservava e meditava em seu coração (cf. Lc 2,19.51). Tal afirmação implica a descoberta da interioridade da mãe de Jesus e revela sua atitude de oração e contemplação, mesmo quando não é possível compreender os fatos que lhe acontecem. Vislumbrando a fragilidade e a pobreza do sinal e a grandeza dos títulos dados ao recém-nascido por ocasião da natividade e, posteriormente, a magnitude da autorrevelação de Jesus e a infantil condição de seu Filho no episódio do Templo, Maria acolhe e guarda os acontecimentos em seu íntimo, meditando-os em seu coração e deixando-se conduzir e guiar pela sua confiança e esperança em Deus. Desse modo, Lucas apresenta a mãe de Jesus envolvida no mistério divino, voltada para sua essência, esquadrihando os sinais realizados por Deus e meditando-os à luz da fé (DOMBES, 2005, p. 90).

Tendo entrado na cidade, subiram à sala de cima, onde costumavam ficar. Eram Pedro e João, Tiago e André, Filipe e Tomé, Bartolomeu e Mateus, Tiago, filho de Alfeu, e Simão, o Zelota; e Judas, filho de Tiago. Todos estes, unânimes, perseveravam na oração com algumas mulheres, entre as quais Maria, a mãe de Jesus, e com seus irmãos (At 1,12-14).

Por fim, o autor sagrado apresenta a mãe de Jesus junto ao grupo dos Doze que esperavam a vinda do Espírito Santo (At 1,12-14). Com eles e outras mulheres, Maria persevera na oração, aguardando o cumprimento da promessa do Espírito por parte de Jesus (cf. At 1,8). Aquela que outrora fora coberta pela “sombra do Onipotente” para gerar o Filho de Deus, acompanha, agora, com suas orações os apóstolos de seu Filho, implorando com eles o dom Daquele que sobre si descera na anunciação (LG 59). Dessa forma, a última referência à Maria feita por Lucas em sua

obra¹³ situa-a na comunidade cristã, ao lado dos discípulos e discípulas de Jesus, mantendo-se fiel à oração e transmitindo sua maternidade à Igreja: como Maria, a Igreja deve gerar os novos cristãos, aqueles que renascem pela água e pelo Espírito (BIGOTTO, 2013, p. 332).

2.1.4 A mãe de Jesus em João

Segundo uma tradição primitiva da Igreja, a autoria do quarto Evangelho cabe à João, filho de Zebedeu e irmão de Tiago. Tal informação é atestada pelo bispo de Lião, que demarca a ascendência da tradição apostólica de si mesmo à Policarpo, seu mestre, que outrora fora discípulo do evangelista. Ireneu afirma, ainda, ser João o discípulo amado, aquele que recolheu as palavras e ações de Jesus, transmitindo-as à sua comunidade, por meio de sua obra. Esta encarregou-se de conservar e atualizar seus ensinamentos, redigindo e publicando a versão final do Evangelho de João, reconhecido pela Igreja como texto canônico e inserido no cânon bíblico. Outra tradição, entretanto, remete a autoria da obra à João presbítero – o Ancião –, mencionado por Páprias, excluindo a atribuição do Evangelho à João, o apóstolo. Esta o identifica com o discípulo predileto de Jesus, que teria pouco mais idade do que uma criança no período de convivência com o Mestre (McKENZIE, 2015, p. 453).

Considerada a tradição que reporta a autoria do Evangelho à João presbítero, é possível afirmar que a obra tenha sido redigida provavelmente no final do século I, durante a residência do evangelista em Éfeso. A partir de uma reconstrução hipotética da figura do autor sagrado, o Ancião pertenceria à uma família cuja origem estava ligada à classe sacerdotal de Jerusalém e teria sido testemunha ocular de alguns fatos

¹³ Os *Atos dos Apóstolos* é o segundo volume de uma obra histórica da qual o Evangelho de Lucas é o primeiro volume. A obra constitui uma espécie de literatura helenística, típica da antiguidade, na qual se exaltavam as figuras de homens famosos, como Alexandre, Aníbal, entre outros. Contrariamente ao prólogo do primeiro volume (Evangelho de Lucas), a introdução da obra não define seu objetivo. No entanto, este se encontra implícito nas palavras de Jesus relatadas pelo autor: “sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra” (At 1,8). Tais palavras sintetizam o esquema do livro: trata-se da história do desenvolvimento da Igreja, sob a influência do Espírito Santo. A plenitude do Espírito e da missão da Igreja é comprovada na expansão da Igreja pelo mundo gentio, de modo que o autor considera sua obra completa quando o Evangelho chega à Roma, capital do império, tornando-se universal. De acordo com uma antiga tradição que remonta a Ireneu de Lião, o autor dos *Atos dos Apóstolos* é o mesmo do Evangelho de Lucas. Neste caso, a obra foi escrita pelo evangelista Lucas durante sua permanência em Roma. Quanto a data, à semelhança dos demais escritos neotestamentários é impossível afirmá-la com total precisão. Ireneu afirma que o livro foi escrito depois da morte de Paulo. Eusébio, seguido por Jerônimo, atesta que o mesmo foi redigido durante o cativeiro romano de Paulo. Um consenso entre os críticos situa a redação do livro entre os anos 70 e 90 d.C. (McKENZIE, 2015, p. 85).

narrados em seu evangelho, que se sucederam na Cidade Santa. De acordo com os críticos modernos,¹⁴ o evangelho completo não fora publicado pelo evangelista, mas certamente por seus discípulos, no período posterior à sua morte. Estes teriam inserido em sua obra fragmentos que, embora não pertençam à autoria do Ancião, refletem claramente seu pensamento e sua teologia, de modo a integrarem seu escritos e serem reconhecidos como parte de seu evangelho (McKENZIE, 2015, p. 454).

A perspectiva simbólico-teológica do quarto evangelho não somente o difere dos sinóticos, mas assegura à obra de João novidade em seu conteúdo e autenticidade em seu relato. Se comparado aos sinóticos, é possível notar que a pregação de Jesus se fundamenta a partir de sua identidade e de sua relação com o Pai (cf. Jo 3,16-18.34-35; 6,32-57; 8,25-30; 10,14-17.25-30) e não do anúncio do Reino (cf. Mc 1,15; Mt 4,17). Na dinâmica do processo de revelação do Filho de Deus, João, diferente dos demais evangelistas, não apresenta em sua obra muitos θαύματα (milagres) de Jesus, mas escolhe sete e os denomina σημεια (sinais)¹⁵ (cf. Jo 2,11; 4,54; 6,2; 12,37). Na teologia do autor sagrado, estes possuem uma dimensão pedagógica que ultrapassa a satisfação da necessidade pessoal do indivíduo, apontando para a identidade de Jesus: “Eu sou o pão da vida” (Jo 6,35.48), “Eu sou a luz do mundo” (Jo 9,5), “Eu sou a ressurreição” (Jo 11,25).

Na análise teológica do Evangelho de João, uma primeira característica que se pode colher no que diz respeito à figura de Maria é que o autor sagrado evitou chamá-la pelo seu nome próprio, embora denomine a existência de várias outras “Marias” em sua obra (cf. Jo 11,1; 19,25; 20,1). Ainda que não se encontre no evangelho indícios sobre a intencionalidade desta omissão, nota-se que o evangelista limitou-se a designá-la como μητερα του Ιησου (mãe de Jesus), apresentando-a a partir de sua

¹⁴ Segundo Donatien Mollat, não se pode afirmar que a forma atual do evangelho é a forma original, uma vez que o texto tal qual se conserva apresenta determinadas anomalias atribuídas ao método de elaboração e redação da obra. Para o exegeta, a versão atual do Evangelho de João trata-se de uma elaboração lenta, abrangente de elementos advindos de períodos distintos, com retoques, acréscimos e redações diversas do mesmo ensinamento (apud McKENZIE, 2015, p. 454).

¹⁵ À semelhança de Moisés (cf. Ex 4,1-9.27-31), na teologia joanina, Jesus realiza “sinais” para evidenciar que ele é o enviado de Deus, pois somente Deus pode dominar as leis naturais da existência humana (cf. Jo 3,2; 9,31-33). Durante seu ministério público, Jesus realizou sete sinais, sendo o último a ressurreição de Lázaro (Jo 11), que prefigura sua própria ressurreição, o sinal por excelência (cf. Jo 2,18-19). A *arché* dos “sinais” foi a transformação da água em vinho nas Bodas de Caná (Jo 2,1-12), seguido da cura do filho do funcionário real (Jo 4,46-54), a cura do enfermo na piscina de Betesda (Jo 5,1-18), a multiplicação dos pães (Jo 6,1-15), a caminhada sobre as águas (Jo 6,16-21) e a cura do cego de nascença (Jo 9). Tais sinais devem provocar nos discípulos a fé na missão de Jesus, levando-os a crer no Filho de Deus (cf. Jo 2,23; 4,45; 6,2; 7,31; 10,40-42; 20,30-31).

relação com o Filho. Tal fato é característico na teologia do quarto evangelho: João não designa algumas pessoas pelo nome próprio, mas pela sua proximidade com o mestre, como é o caso do discípulo amado.¹⁶ A partir disso, conclui-se que cada personagem no Evangelho de João, representa mais do que uma pessoa comum, carregando consigo um arquétipo que personifica determinada ideologia teológica (BIGOTTO, 2013, p. 367).

E uma primeira hipótese explicativa poderia ser a seguinte. Talvez, São João evita usar o nome de Maria como nome próprio da Mãe de Jesus porque lhe parece um nome excessivamente *comum* para poder aplicá-lo a ela como *próprio*. Se o nome *próprio* é, para nós, aquele que distingue uma pessoa, um indivíduo de todos os outros; se, aliás, para a mentalidade israelita, o nome revela a essência de uma pessoa e anuncia a sua missão na história salvífica, então João tinha razão: *Maria* não é um nome suficientemente próprio para designar de maneira adequada aquilo que faz inconfundível Maria, a Mãe de Jesus. É um nome excessivamente *comum* para ser *próprio* dela. Marias há muitas nos Evangelhos e, sem dúvida, eram muitíssimas no povo, nos tempos de Jesus, como ainda o são hoje, também entre nós. Se João procurava um nome único, um título que marcasse a unicidade irrepetível do destino daquela mulher, elegeu bem: *Mãe de Jesus* foi ela e somente ela, por todos os séculos (BOJORGE, 1977, p. 56).

Em sua obra, João situa a mãe de Jesus em dois momentos-chave da revelação de seu filho: nas bodas de Caná (Jo 2,1-12), quando ele inicia seu ministério público, inaugurando a *αρχη των σημειων* (princípio dos sinais) e junto à cruz (Jo 19,25-27), quando encerra sua vida, entregando ao Pai seu espírito. Desse modo, Caná e cruz constituem uma grande inclusão mariana no Evangelho de João que enlaçam, discretamente, com um abraço materno e revelador toda a vida pública de

¹⁶ “Trata-se de uma expressão reticente, que vela um personagem impreciso. O seu aparecimento em alguns momentos cruciais do Evangelho indica a sua importância: possui um lugar especial na ceia (13,23), aparece aos pés da cruz no momento da morte de Jesus (19,25-27), dá testemunho da água e do sangue que saem do lado do crucificado (19,34), é o primeiro discípulo a chegar ao túmulo vazio e a compreender o seu sentido (20,8), reconhece Jesus quando ele aparece no lago de Tiberíades (21,7). As palavras que Jesus diz a Pedro: ‘Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa?’, indicam que ele recebe uma promessa de perenidade (21,22). Certamente seria um crente pretensioso e pecaria por soberba se ele se arrogasse o apelativo ‘discípulo que Jesus amava’, com o qual é indicado no texto. Não é ele que se qualifica desse modo. É a Igreja joanina que o chama assim, significando com essa frase a relação particular que o liga a Jesus. A expressão evidencia, em primeiro lugar, o amor proveniente e gratuito que Jesus nutre por ele. A predileção depende da exclusiva benevolência do Senhor. Se considerarmos que, na lógica do evangelista, amor gera amor (13,34; 14,23), deduz-se que o discípulo amado é também aquele que corresponde a esse amor, logo é aquele que ama Jesus. A expressão ‘o discípulo amado’ indica, portanto, um processo de circularidade entre o amor que Jesus tem pelo discípulo predileto e o amor que ele tem por Jesus (14,21). Duas funções caracterizam o discípulo amado em 21,24: ser testemunha dos eventos da vida de Jesus (ο μαρτυρων) e o escritor do Evangelho (ο γραψας). No texto 19,35, ele também recebe o apelativo de ‘aquele que viu’ (ο εωρακως), uma frase na qual o pretérito perfeito do verbo sublinha que as coisas das quais foi expectador foram por ele compreendidas, permanecendo em seu coração, fixadas em uma lembrança indelével” (CASALEGNO, 2009, p. 102).

Jesus, desde sua inauguração até sua consumação. A presença da mãe de Jesus em ambos os momentos faz dela testemunha da glória do Filho que, de modo subjacente, começa a se revelar nas núpcias de Caná e atinge sua plenitude na cruz. Situar Maria no momento em que não era chegado a hora (cf. Jo 2,4) e na Hora de Jesus é intencional do evangelista, que entre os dois sinais, tece muitos laços (BIGOTTO, 2011, p. 173).

No terceiro dia, houve um casamento em Caná da Galiléia e a mãe de Jesus estava lá. Jesus foi convidado para o casamento e os seus discípulos também. Ora, não havia mais vinho, pois o vinho do casamento havia acabado. Então a mãe de Jesus lhe disse: “Eles não tem mais vinho”. Respondeu-lhe Jesus: “Que queres de mim, mulher? Minha hora ainda não chegou”. Sua mãe disse aos serventes: “*Fazei tudo o que ele vos disser.*” Havia ali seis talhas de pedra para a purificação dos judeus, cada uma contendo de duas a três medidas. Jesus lhes disse: “Enchei as talhas de águas”. Eles as encheram até a borda. Então lhes disse: “Tirai agora e levai ao mestre-sala”. Eles levaram. Quando o mestre sala provou a água transformada em vinho – ele não sabia de onde vinha, mas o sabiam os serventes que haviam retirado a água – chamou o noivo e lhe disse: “Todo homem serve primeiro o vinho bom e, quando os convidados já estão embriagados serve o vinho inferior. Tu guardaste o vinho bom até agora!” Esse princípio dos sinais, Jesus o fez em Caná da Galiléia e manifestou a sua glória e os seus discípulos creram nele. Depois disso, desceram a Cafarnaum, ele, sua mãe, seus irmãos e seus discípulos, e ali ficaram apenas alguns dias (Jo 2,1-12).

A primeira referência à mãe de Jesus no quarto evangelho evidencia seu protagonismo nas bodas de Caná. Frente à falta de vinho, Maria se aproxima de seu filho e lhe diz que os noivos não tem mais vinho. Em suas palavras, o autor sagrado transparece, além da preocupação com a ausência do vinho material, a expectativa da salvação de todo o povo da aliança que tem água para a purificação, mas não tem o vinho do reino messiânico. A mãe de Jesus emprega, assim, uma linguagem alegórica, fazendo-se porta voz de Israel e de seu desejo de receber a revelação escatológica que o Filho de Deus vem trazer. Justamente em uma festa de casamento, mãe e Filho tocam, em seu diálogo, no tema da Aliança, figurada pelo vinho que acabou e pelo vinho novo trazido por Jesus. A Nova Aliança surge como o bom vinho, prefigurando o sangue jorrado do lado aberto na cruz, que sela-a de modo definitivo (ARCIC, 2005, p. 23).

À constatação de Maria, a resposta de Jesus se apresenta como uma referência antecipada ao fato de que, quando chegar a sua Hora, entre ele e sua mãe surgirá um vínculo novo, perfeito e definitivo, perante o qual os laços familiares que os unem entre si serão superados: Τι μοι και σοι γυναι? Ουπω ηκει η ωρα μου -

“Que queres de mim, mulher? Minha hora ainda não chegou” (Jo 2,4). Tal vínculo não limita-se à consanguinidade da relação materno-filial entre Jesus e sua mãe, mas encontra seu fundamento na dimensão teológica, de modo que é possível afirmar que a Hora de Jesus é simultaneamente a hora de Maria, a hora do parto escatológico, no qual o Crucificado aponta o discípulo amado como o primogênito da Igreja, representada na figura da mãe. Nesta Hora, Maria não mais exercerá sua função materna em relação à Jesus, mas à comunidade cristã, considerado que os papéis da mulher e do discípulo relacionam-se com a identidade eclesial (BOJORGE, 1977, p. 63).

[...] para conduzir os homens a Cristo, sejam aquelas mesmas palavras que ela [mãe de Jesus] dirigiu aos servos das bodas de Caná: “Fazei tudo o que Ele vos disser!” (Jo 2,5). Palavras estas limitadas, na aparência, ao desejo de achar remédio para uma complicação surgida no decorrer do convívio; mas que, na perspectiva do quarto Evangelho, são realmente palavras em que parece repercutir-se o eco da fórmula usada pelo Povo de Israel para sancionar a Aliança sinaíta (Ex 19,8; 24,3,7; Dt 5,27), ou para renovar os compromissos da mesma (Js 24,24; Esd 10,12; Ne 5,12); e palavras, ainda, em que há uma consonância admirável com aquelas outras do Pai, quando da teofania do monte Tabor: “Escutai-o” (Mt 17,5) (MC 57).

No relato de Caná, João transparece uma discreta coincidência do velado testemunho que Maria dá de Jesus perante os homens com o testemunho que o Pai dá do Filho nos sinóticos por ocasião da transfiguração. Em tal teofania, a ordem do Pai é nítida: “Escutai-o!” (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35). Nas bodas, a recomendação da mãe de Jesus é clara: “Fazei tudo o que ele vos disser” (Jo 2,5). A mensagem é a mesma: O Pai e a mãe de Jesus convidam os homens a obedecê-lo, do mesmo modo como o povo de Israel obedeceu as palavras de Iahweh no Sinai: “Tudo o que Iahweh disse, nós o faremos” (Ex 19,8). Assim, João coloca nos lábios de Maria a mesma profissão que toda a comunidade do povo eleito pronunciou quando selou a Aliança com Deus, por meio de Moisés, personificando nela o novo povo de Deus – a Igreja –, no contexto da Nova Aliança selada em Jesus Cristo na cruz (SERRA, 1979, p. 37).

Em seguida, então, é como se toda a cena se erguesse um pavimento acima. Jesus assume seu ministério, não é mais simplesmente o filho daquela pessoa. E em seu ministério ele não vê Maria simplesmente como sua mãe pessoal, mas como “a Mulher”, a outra, a “colaboradora”, que, todavia, somente assumirá seu verdadeira papel quando ele, na cruz, vier a se tornar finalmente o “novo Adão”. Ela já havia sofrido, a espada já havia transpassado sua alma. Ele, ao contrário, estava apenas iniciando sua caminhada em direção à sua “hora”. Ali, então, ele, expropriado por todos, inclusive por Deus, mudará o vinho em seu sangue: a resposta efusiva a todo

e qualquer pedido, por mais ousado que venha a ser. A “Mulher”, que ele procura remeter para um momento posterior – “O que há entre mim e ti?” –, é, porém, e desde o início, a Igreja, e tem um direito, enquanto tal, a persistir em seu “pedido” (na verdade, simplesmente mostrando a pobreza das pessoas). Mas ela faz isso da maneira mais admirável, em que tudo se manifesta ao mesmo tempo: sua completa falta de interesse próprio e sua total entrega à vontade do filho, mas também sua inabalável esperança; e é justamente pela sua não insistência, pela ausência de querer fazer prevalecer sua própria vontade, que ela vence, e a hora da cruz é antecipada: não é, ainda, o vinho que se torna sangue, mas a água que se torna vinho: “Fazei tudo o que ele vos disser”. É provável que em nenhum outro lugar o modo de agir de Maria esteja mais presente, como um todo, do que nessas palavras (VON BALTHASAR, 2016, p. 37).

A segunda referência à mãe de Jesus no Evangelho de João situa-a junto à cruz, na Hora de Jesus. À diferença dos sinóticos, João é o único evangelista que menciona a presença de Maria no calvário¹⁷ no momento em que o Filho manifesta, de modo pleno, a revelação da sua glória. Tal presença, no entanto, não é meramente casual e nem constitui, de modo exclusivo, um testemunho acerca de seu sentimento maternal. Antes, a presença da mãe de Jesus junto à cruz aponta para um profundo significado teológico: junto à Jesus, está a “mulher”, cuja linhagem sairia o vencedor do demônio (cf. Gn 3,15). Por este motivo, Jesus a chama com este vocativo: ela está acompanhando seu Filho na redenção do mundo. A expressão latina *stabat mater* evidencia o comportamento de Maria junto à cruz: de pé, sem cair ou desfalecer no corpo, ferida profundamente em seu coração de mãe, mas ativa, firme e forte (STRADA, 1998, p. 61).

No contexto mariológico, alguns teólogos veem nessa passagem a fundamentação bíblica para a afirmação do discurso sobre um possível dogma acerca da corredenção de Maria, afirmando que a mesma teria colaborado com o Filho na salvação da humanidade, ao participar de seu sofrimento na cruz. É certo que, na teologia católica, o título “Corredentora” e o termo “corredenção” são correlatos e

¹⁷ Os evangelhos não apresentam concordância em nominar as mulheres que se encontravam junto à cruz de Jesus, por ocasião da crucifixão. Ao se referir àquelas que acompanhavam Jesus em tal momento, Mateus cita Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago e de José e a mãe dos filhos de Zebedeu, dentre as demais (cf. Mt 27,55-56). Marcos, por sua vez, nomina Maria de Magdala, Maria, mãe de Tiago, o menor, e de Joset, e Salomé, em meio as outras que subiram com ele para Jerusalém (cf. Mc 15,40-41). Lucas limita-se em afirmar a presença destas junto à cruz de Jesus, sem explicitar seus nomes (cf. Lc 23,49). João evidencia a mãe de Jesus, Maria, mulher de Clopas e Maria Madalena (cf. Jo 19,25). De acordo com Serra, ao invés de três, foram quatro as mulheres que se encontravam junto à cruz de Jesus: a mãe de Jesus e a irmã dela; Maria de Clopas e Maria Madalena. Tal interpretação é apoiada nos seguintes indícios: “a) existe, antes de mais, um paralelismo: duas delas são apresentadas com o grau de parentesco (‘sua mãe e a irmã de sua mãe’); as outras duas, ao contrário, são lembradas com o nome próprio (‘Maria de Cléofas e Maria de Magdala’). b) se Maria de Cléofas fosse irmã da Virgem Maria, teríamos o caso (pouco comum) de duas irmãs que usam o mesmo nome principal (Maria)” (SERRA, 1979, p. 94).

esvaziam totalmente o título “Redentor” conferido à Cristo e o termo “redenção” dado à sua obra salvífica realizada para o resgate do gênero humano. Deve-se entender por redenção o ato pelo qual uma pessoa ou coisa, primeiro possuída e depois perdida, é recuperada ou resgatada por preço adequado. Conferida de modo específico à obra de Cristo, a redenção intenta significar o valor adequado pago pelo Filho de Deus, por meio de seu sacrifício supremo na cruz em favor da humanidade, a fim de resgatar os homens que, com o pecado, perderam a graça na qual foram criados.

De modo convergente à tal conceito cristológico, a atribuição não dogmática do título de corredentora à mãe de Jesus, objetivou mostrar a cooperação da Virgem com seus méritos e satisfações particularmente junto à cruz, colaborando de modo ativo com a redenção do gênero humano. Acerca de tal participação de Maria na redenção da humanidade, a teologia católica sustenta uma cooperação formal tanto porque consentiu livremente na encarnação redentora, gerando e alimentando o autor do único sacrifício redentor, quanto porque durante sua vida uniu sua fé, obediência, caridade e dores às do seu Filho. Essa unanimidade de interpretação perde-se, no entanto, quando se objetiva determinar se a cooperação de Maria na redenção pode ser qualificada como imediata, no sentido de que Deus dispôs que a redenção dos seres humanos ocorresse não somente pelos méritos e satisfações de Cristo, mas também de Maria, como corredentora secundária e dependente do Filho; ou como mediata, propondo a cooperação de Maria como remota, conferido aos méritos da Virgem a aplicação dos frutos da redenção de Jesus, outorgando-lhe a função de dispensadora das graças de Cristo (FIORES; MEO, 1995, p. 977).

Perto da cruz de Jesus, permaneciam de pé sua mãe, a irmã de sua mãe, Maria, mulher de Clopas, e Maria Madalena. Jesus, então, vendo sua mãe e, perto dela, o discípulo a quem amava, disse à sua mãe: “Mulher, eis teu filho!” Depois disse ao discípulo: “Eis tua mãe!” E a partir dessa hora, o discípulo a recebeu em sua casa (Jo 19, 25-27).

Tanto em Caná, quanto junto à cruz, Maria é denominada quatro vezes “mãe de Jesus” e uma única vez “mulher”. Por causa dos múltiplos traços que ligam Caná e a Cruz, o vocativo com o qual Jesus se refere à sua mãe adquire uma dimensão teológica: Maria é o início de um novo povo, a Igreja, a qual Jesus quer unir a si como esposa. Ao dirigir-se à sua mãe chamando-a “mulher”, Jesus recapitula em Maria a figura de Eva, que ao lado do Novo Adão, dá origem a uma nova história salvífica e

remete à ela a plenitude do projeto de Deus sobre a figura feminina: ser companheira adequada para o homem e mãe dos viventes (cf. Gn 3,20). Factualmente, junto à cruz com o Novo Adão, está aquela que figura a Igreja – Nova Eva – e o discípulo amado, entregue à ela como filho. Nesse sentido, se o autor sagrado reorganizou todos os elementos da história da criação para um evento de recriação, observa-se que para Jesus, o vocativo “mulher” é um dos termos que conotam fortemente para a história da salvação (BIGOTTO, 2013, p. 391).

As palavras de Jesus dirigidas à sua mãe e ao discípulo amado inserem-se num esquema de revelação: vendo sua mãe e perto dela o discípulo a quem amava, Jesus revela a ambos quem são um para o outro (cf. Jo 19,26-27). Em vez de distanciar-se dela ou renegar sua maternidade, Jesus consola Maria como um bom filho consola sua mãe, mas também como somente o Filho de Deus a pode consolar: apontando-lhe a parte que à ela corresponde na obra de redenção da humanidade – a maternidade do discípulo amado, o primogênito eclesial do novo povo de Deus. Desse modo, a Hora de Jesus revela, de certo modo, a hora de sua mãe: glorificado pelo Pai na cruz, Jesus aponta à Igreja a maternidade na fé de Maria como dom oferecido por ele mesmo. A partir disso, a relação entre o discípulo e a mãe se desenvolve de modo intrínseco e recíproco, uma vez que *ελαβεν ο μαθητης αυτην εις τα ιδια* - “o discípulo a recebeu em sua casa” (Jo 19,27) (BOJORGE, 1977, p. 65).

Tendo afirmado inicialmente que entre Caná e cruz o evangelista tece inúmeros laços, é necessário, por fim, colocá-los em relação, no objetivo de compreender a inserção histórico-teológica da mãe de Jesus que João faz em sua obra. Tanto em Caná, quanto junto à cruz, a mãe de Jesus é a primeira citada. Em ambos momentos, Maria é designada quatro vezes “mãe de Jesus” e uma única vez chamada “mulher”. Em Caná, a hora de Jesus ainda não havia chegado; na cruz, era justamente a Hora do Filho de Deus. Nas bodas trata-se de água e vinho, ao passo que no Gólgota, do lado aberto de Jesus jorram sangue e água. Em Caná, os convidados recebem de Jesus o melhor vinho, aquele que ele mesmo transformara; na cruz, é Jesus quem tem sede, e recebe para beber um vinho que azedou – vinagre. Nas bodas, Maria auxilia a fé dos discípulos, colocando-se entre eles e o Filho. No “Lugar da Caveira”, ela se encontra junto à cruz de Jesus, com o discípulo amado ao seu lado (BIGOTTO, 2011, p. 173).

2.2 MARIA NA HISTÓRIA DA IGREJA

A reflexão teológica acerca de Maria tem seu fundamento na Sagrada Escritura. No entanto, a mariologia bíblica não se apresenta como a totalidade daquilo que, historicamente, se afirmou sobre a mãe de Jesus, uma vez que Maria é uma figura que excede seu tempo histórico. Como comunidade de fé, os cristãos, assim como o discípulo amado, acolheram-na entre suas coisas, em sua “casa” (cf. Jo 19,25) e deram à ela tal importância que cada geração sentiu-a, pensou-a e retratou-a com traços pessoais que se constituíram elementos essenciais de determinados períodos históricos. Assim, nota-se que a influência espiritual de Maria na história e no mundo possui extrema importância, tanto que é impossível abarcá-la em sua totalidade. São milhares de escritos, composições, pinturas e esculturas que desenharam o perfil dessa mulher, frutos de inspirações e experiências de fé que se consagraram ao longo da história da Igreja (PAREDES, 2013, p. 185).

O discurso sobre Maria na história da Igreja conheceu uma longa evolução. Iniciado no Primeiro Testamento, onde é possível encontrar uma espécie de “protomariologia” na qual a mãe de Jesus torna-se “eixo teológico”, reflete-se no período patrístico, num contexto histórico-salvífico e trinitário, acentuado pelos discursos homiléticos, apologéticos e dogmáticos. Nota-se, nesse período, que a teologia mariana da Igreja é antes uma cristologia: analisar o mistério do Filho implica compreender a Virgem como mãe de Jesus, que é Deus. Na Idade Média, frente à rica produção literária mariana, afirmações maximalistas exaltam a figura de Maria, desvirtuando o testemunho bíblico e patrístico dos séculos anteriores e colocando-a à par do mistério salvífico. Com o surgimento da modernidade e o nascimento da mariologia enquanto tratado sistemático, o discurso acerca da mãe de Jesus recupera suas raízes bíblico-patrísticas, sobretudo com a reflexão teológica do Concílio Vaticano II que apresentou a Virgem no mistério de Cristo e da Igreja (FIORES, 2002, p. 28).

A partir de uma leitura ecumênica da história, observa-se, através dos séculos, que a reflexão teológica sobre Maria teve por objetivo interpretar e proteger a tradição apostólica centrada em Jesus Cristo. Como herdeiros de uma herança comum, atestada pela história da Igreja, católicos e luteranos reconhecem em Maria o modelo perfeito de justificação por graça e fé, recordando com insistência que a Virgem jamais foi fator de separação entre as Igrejas cristãs. Do contrário, nela polarizou-se e refletiu-

se numerosos fatores de desunião, que acabaram por minimizá-la no mistério salvífico, em virtude de sua proximidade com o Filho de Deus que tornou-se seu filho, e em seu lugar na Igreja do céu e da terra como irmã daqueles que crêem. A partir do discurso ecumênico sobre Maria, compreende-se a mãe de Jesus como modelo de unidade da Igreja, considerado o fato da Virgem ser um aspecto do mistério de Cristo delongado pela ação do Espírito Santo (DOMBES, 2005, p. 12).

2.2.1 O pensamento mariano na Igreja primitiva

O pensamento mariano tem suas origens nos primórdios do Cristianismo, quando a Igreja primitiva mostrou-se interessada em conhecer mais sobre a figura e a importância de Maria na história da salvação. Para tanto, não lhe bastaram os dados escriturísticos oferecidos pela tradição neotestamentária; era necessário fazer dela objeto de sua reflexão teológica, demonstrando um interesse crescente por conhecer sua verdade. Com tal objetivo, um interesse popular manifestou-se por meio da literatura apócrifa ou deuterocanônica, num período onde ainda não havia distinção entre estes e os escritos canônicos. Frente ao silêncio dos demais escritos, os apócrifos ou deuterocanônicos, ainda que de maneira imaginativa, forneceram sobre Maria as informações que faltavam aos cristãos deste período, possibilitando um conhecimento maior sobre a vida oculta da mãe de Jesus (PAREDES, 2013, p. 279).

O protoevangelho de Tiago, datado da segunda metade do século II, obteve singular autoridade entre os Padres da Igreja, de modo que posteriores afirmações acerca da mãe de Jesus encontram nele sua fonte. Neste, o autor apresenta a figura de Maria a partir de uma espécie de mitologia mariana: assim como Jesus, a gravidez de sua mãe é precedida de um anúncio angélico. Posteriormente, ainda precoce, Maria passa os anos de sua infância sendo educada no Templo de Jerusalém e recebendo alimento das mãos dos anjos. Nos anos de sua juventude, Maria é dada em casamento a José, cujo bastão uma pomba anunciou ser ele o escolhido de Deus para esposo da virgem. Por ocasião da natividade, a descrença na pureza de Maria é motivo para a carbonização da mão de Salomé, que após recorrer a Deus e tocar o menino, tem sua mão milagrosamente curada (RIVAS, 2012, p. 13).

Percebe-se, desse modo, o predomínio do caráter lendário em detrimento de informações históricas e teológicas, sobre as quais se fundamenta o mistério. Na ausência deste, o real e sobrenatural cede lugar ao fantasioso e imaginário, que

constrói sua literatura apoiando-se em dados que, num primeiro momento, resumem tradições e em torno a elas tece um relato sem consistência; posteriormente, ainda que o mesmo pareça oferecer informações acerca de determinada realidade, tais informações são destituídas de fundamentos concretos, afastando-se do verdadeiro conteúdo encontrado nas Sagradas Escrituras. No que tange à sua validade e aceitação por parte da Igreja, os escritos apócrifos ou deutero-canônicos não gozam da canonicidade com que são reconhecidos os demais escritos; no entanto, alguns elementos são considerados em vista da tradição, ainda que sem validade canônica (McKENZIE, 2015, p. 52).

Entretanto, o pensamento mariano que perpassa a história da Igreja neste período primitivo está relacionado à teologia patrística, extraída dos escritos dos Padres da Igreja. Nestes, a teologia mariana é, antes, uma cristologia: falar de Maria como mãe de Jesus implica necessariamente um olhar direto para Jesus Cristo e, à luz do Filho de Deus, compreender a figura e o mistério da Virgem no plano salvífico. Em tal contexto, o discurso teológico acerca da mãe de Jesus colocou-a em paralelo à figura decaída de Eva, que por sua desobediência, atraiu hereditariamente a desgraça ao gênero humano. Numa análise dos textos bíblicos de Gênesis 3 e Lucas 1,26-38, os Padres da Igreja desenvolveram, paralelamente à antítese de Adão e Cristo – Novo Adão –, a antítese de Eva e Maria – Nova Eva.¹⁸ Considerado que Eva está associada a Adão na queda do gênero humano, Maria se encontra associada a seu Filho na vitória sobre o antigo inimigo (ARCIC, 2005, p. 31).

Quando o Senhor veio de modo visível ao que era seu, levado pela própria criação que ele sustenta, tomou sobre si, por sua obediência, no lenho da cruz, a desobediência cometida por meio do lenho. A sedução de que foi vítima, miseravelmente, a virgem Eva, destinada a varão, foi desfeita pela boa-nova da verdade, maravilhosamente anunciada pelo anjo à Virgem

¹⁸ O paralelo entre Eva e Maria é frequente nos Padres da Igreja e é encontrado pela primeira vez em Justino: “De fato, quando ainda era virgem e incorrupta, Eva, tendo concebido a palavra que a serpente lhe disse, deu à luz a desobediência e a morte. A virgem Maria, porém, concebeu na fé e alegria, quando o anjo Gabriel lhe deu a boa notícia de que o Espírito do Senhor viria sobre ela, e a força do Altíssimo a cobriria com sua sombra, através do que o santo que dela nasceu seria o Filho de Deus” (*Diálogo 100,5*). Quando os Padres se referem à Nova Eva, sugerem que, juntamente ao princípio cristológico masculino de salvação e equiparado a ele, haja a existência de um princípio mariológico, feminino, de salvação. No entanto, no estudo da teologia dos Padres nota-se que essa equiparação não existia. Não se pode afirmar que sem a Nova Eva e unicamente com o Novo Adão não haveria nova gênese. Logo, não se sustenta a hipótese de que se Maria não tivesse desatado, com sua obediência, o nó da desobediência de Eva, não haveria redenção, nem recapitulação ou justificação, uma vez que o princípio de salvação é Jesus Cristo, no Espírito Santo. A partir do paralelo traçado por Justino, Ireneu e os demais Padres descobrem em Maria a Nova Eva, atribuindo-lhe uma função no mistério da salvação, como um esquema de fundo mítico, no qual a salvação deve ser holística (PAREDES, 2013, p. 387).

Maria, já desposada a varão. Assim como Eva foi seduzida pela fala de anjo e afastou-se de Deus, transgredindo a sua palavra, Maria recebeu a boa-nova pela boca de anjo e trouxe Deus em seu seio, obedecendo à sua palavra. Uma deixou-se seduzir de modo a desobedecer a Deus, a outra deixou-se persuadir a obedecer a Deus, para que, da virgem Eva, a Virgem Maria se tornasse advogada. O gênero humano que fora submetido à morte por uma virgem, foi libertado dela por uma virgem; a desobediência de uma virgem foi contrabalançada pela obediência de uma virgem; mais, o pecado do primeiro homem foi curado pela correção de conduta do Primogênito e a prudência da serpente foi vencida pela simplicidade da pomba; por tudo isso foram rompidos os vínculos que nos sujeitavam à morte (IRENEU, 1995, p. 569).

Ademais, além de estabelecerem relações contrapostas entre as figuras de Eva e de Maria, os escritos patrísticos apontaram a figura de Maria como modelo de santidade na consagração das virgens, ensinando que a mãe de Jesus permaneceu sempre virgem. No entendimento dos escritores sagrados, a virgindade de Maria estava relacionada diretamente com a sua santidade. No entanto, este entendimento não apresentava caráter universal, uma vez que a reflexão teológica sobre tal realidade apresentava divergências entre os Padres da Igreja no Oriente e no Ocidente. Assim, um segundo aspecto do pensamento patrístico mariano neste período da Igreja antiga funda-se sobre a questão moral e o modo como o discurso teológico sobre a mãe de Jesus tornou-se objeto exemplar para os esforços ascéticos e espirituais dos cristãos primitivos (MÜLLER; SATTLER, 2012, p. 153).

À medida que a reflexão teológica acerca de Jesus Cristo buscava fundamentos para a afirmação da fé cristã, as descobertas cristológicas necessariamente incidiram e reivindicaram afirmações mariológicas que salvaguardassem a integridade do mistério do Filho de Deus e de sua pessoa. Assim, a reflexão teológica sobre Maria na Igreja primitiva tinha por objetivo primeiro interpretar e proteger o discurso apostólico fundamentado em Jesus Cristo. A partir dessa realidade, as proclamações dogmáticas Θεοτοκος (Genitora de Deus) e Αειπαρθενος (Sempre Virgem), afirmaram Maria como progenitora de Deus, o que significa que a “santa virgem gerou segundo a carne a Palavra que vem de Deus e se fez carne” (DH 252) e sempre Virgem, “visto que concebeu e deu à luz, de modo incólume, nos últimos tempos, sem sêmen, do Espírito Santo, no sentido genuíno e verdadeiro, ao próprio Deus, [...] sendo que sua virgindade também permaneceu incólume depois de seu nascimento” (DH 503).

Frente à reflexão teológica desse período primitivo, os cristãos, refletindo os temas desenvolvidos pelos Padres da Igreja e as proclamações dogmáticas dos

concílios acerca de Maria, encontraram sua expressão devocional na esfera das orações privadas e das celebrações públicas.¹⁹ Nota-se, portanto, o alvorecer do culto à mãe de Jesus, com o surgimento de invocações marianas, a construção de templos dedicados em sua honra e o nascimento de festas litúrgicas em seu louvor. No objetivo de celebrar a santidade da mãe de Jesus, multiplicam-se textos e imagens, poesias e músicas litúrgicas, dentre as quais resguarda-se o *Akathistos*.²⁰ Outrossim, gradativamente estabeleceu-se uma tradição de orações de súplica, louvor e pedido de proteção à Maria, especialmente no Oriente. Como herança deste período, conserva-se a invocação mariana *Sub tuum praesidium*, oração de origem grega, cujas versões encontram-se também nas liturgias ambrosiana, romana, bizantina e copta (ARCIC, 2005, p. 33).

¹⁹ “Antes do Concílio de Éfeso, não se pode determinar com segurança a presença de Maria no culto cristão. Basta considerar o fato de que no ocidente não se conhece nenhuma oração à Maria antes da metade do século V. Contudo, não faltam testemunhos significativos da crescente veneração à Mãe de Deus no período pré-niceno e em diversas áreas do mundo cristão, testemunhos que em continuidade com o louvor mariano expresso no Magnificat (Lc 1,48) Nilo de Ancira (+432) parece demonstrar: ‘Maria é considerada bem-aventurada em todas as nações e por toda língua... no mundo adentro é considerada bendita, louvada e celebrada com cântico.’ [...] Os primeiros indícios que falam de uma veneração à Maria são os grafites de Nazaré, descobertos durante as escavações realizadas de 1955 a 1966 sob a direção do arqueólogo franciscano B. Bagatti, e que se remontam aos séculos II-III. Formam parte da *domus ecclesiae* judeu-cristã elevada sobre o que se considerava o lugar tradicional da anunciação. Trata-se de duas inscrições em língua grega de notável importância. A primeira, KE MAPIA (= Kaire Maria) recolhe a saudação do anjo adicionando depois o nome de Maria. Esta inscrição assume um significado claro de invocação. A segunda inscrição, ainda que incompleta, pode-se traduzir do seguinte modo: [POSTRA]DA ANTE EL SANTO LUGAR DE M[ARÍA] COM PRONTITUD ESCRIBÍ ALLÍ [LOS NOMBRES] SU IMAGEN DECORÉ. O final da inscrição é o seguinte: HE ORDENADO ADECUADAMENTE TO LO QUE A ELLA CONVIENE. Desse modo, o devoto peregrino assegura ter cumprido um ato de homenagem à Maria ou ao seu ícone.” (FIORES, 2002, p. 163) [Tradução minha].

²⁰ “O hino *AKATHISTOS* (que literalmente significa ‘estando de pé’, (porque se canta nesta posição)) é o hino mariano mais famoso do Oriente cristão e, possivelmente, de toda a Igreja. Composto originariamente em grego, no final do séc. V, é de autor desconhecido. Sua autoria é atribuída a diversos personagens, porém não há nenhuma prova concludente e, possivelmente, seja melhor assim. Como disse um comentarista moderno, ‘é melhor que o hino seja anônimo. Assim, é de todos, porque é da Igreja’. Efetivamente, desde princípios do século VI, a Igreja bizantina o incluiu em sua liturgia como a expressão mais alta do culto à Santíssima Virgem, e o canta em muitas ocasiões, de modo especialmente solene no sábado da 5ª semana da Quaresma. A estrutura métrica do texto original é de uma suma perfeição, de difícil tradução para outras línguas. As 24 estrofes que o compõem (umas mais longas, outras mais breves, alternadamente) se distribuem por igual em duas partes: uma evangélica e outra dogmática. A primeira parte representa a narração evangélica em uma série de quadros que vão desde a Anunciação de Maria até o Encontro de Maria com Simeão no templo de Jerusalém. A segunda parte expõe os principais artigos da fé mariana da Igreja: virgindade perpétua, maternidade divina, medianeira das graças celestiais. O hino *AKATHISTOS* é comum a todos os cristãos de rito bizantino, ortodoxos e católicos. Constitui pois, uma antiga e solene ponte para a plena comunhão entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente.” (SPERANDIO; TAMANINI, 2015, p. 5).

Corremos em direção à sua proteção, ó santa Mãe de Deus; não despreze nossos pedidos nas necessidades, mas nos livre de todo o mal, ó sempre gloriosa e bem-aventurada Virgem²¹ [Tradução do autor].

As doutrinas de Maria como *Theotókos* e *Aeiparthenos*, o florescimento da liturgia e da devoção mariana, caracterizam, assim, a teologia acerca da mãe de Jesus no período da Igreja primitiva. Fundamentada pela Sagrada Escritura e pelo testemunho dos Padres da Igreja, a confissão de fé cristã evidenciou a figura de Maria em íntima relação com o mistério de seu Filho, da qual ela participa em virtude de sua maternidade. Nota-se, portanto, que nesse período, a reflexão teológica contemplou Maria tanto no âmbito histórico-salvífico – Maria, nova Eva –, quanto no âmbito eclesiológico – Maria virgem, mãe, esposa. Cessado o período antigo, a Igreja das Idades Média e Moderna concentrará sua reflexão teológica acerca da mãe de Jesus evidenciando sua figura como mulher individual e privilegiada por Deus, descobrindo nela sua santidade única e os dons que a colocavam a par com Jesus Cristo, como a imaculada concepção e a assunção à glória do céu (PAREDES, 2013, p. 247).

2.2.2 A teologia mariana na Idade Média

Com o progresso da devoção e a difusão das festas litúrgicas em louvor à Maria, no período da Idade Média percebeu-se um aumento quantitativo das homilias marianas, por parte dos pregadores que estudavam as Escrituras, no intuito de encontrar símbolos e temas que iluminassem o lugar da Virgem na economia da salvação. Durante esses séculos, uma guinada no pensamento mariano transmutou a imagem de Maria como figura da Igreja fiel, Mãe de Deus e Sempre Virgem para aquela que distribui as graças de Cristo aos fiéis, apresentando-a como medianeira e cooperadora na obra da redenção. Sob esta nova perspectiva, a teologia mariana vislumbrou o desenvolvimento de práticas devocionais de origem popular, como o rosário, pinturas, esculturas e vitrais que favoreceram os atos de piedade dos fiéis, dando a eles imediatismo e cor (ARCIC, 2005, p. 34).

No campo da reflexão teológica, especula-se sobre a figura da Virgem frente às realidades antropológicas do ser humano, como o pecado e a morte e, ainda, o papel que ela pode exercer em favor dos fiéis, seja na terra ou no céu. Neste contexto,

²¹ “Υπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν καταφεύγομεν Θεοτόκε τὰς ἡμῶν ἰκεσίας μὴ παρίδῃς ἐν περιστάσει ἀλλ’ ἐκ κινδύνων λύτρωσαι ἡμᾶς μόνῃ ἀγνῇ, μόνῃ εὐλογημένῃ” (ARCIC, 2005, p. 33).

situa-se as problemáticas com relação à imaculada conceição de Maria, sua assunção à glória celeste e sua função de intercessão em prol da humanidade. As reticências levantadas pelo pensamento mariano desse período não hesitaram em produzir certa exaltação da figura de Maria, atribuindo-lhe qualidades de incomparável “Rainha dos céus, gloriosa Mãe de Deus, Virgem imaculada, digna de graças e de louvores” (DH 1400). À medida que a cristologia medieval passou a compreender a figura de Jesus Cristo como Juiz do mundo, Maria foi associada à seu Filho na função de advogada, salvadora, reconciliadora e, mesmo, *mater misericordiae, vita, dulcédo, spes nostra* (DOMBES, 2005, p.38).

Salve Rainha, mãe de misericórdia, vida, doçura, esperança nossa, salve. A vós bradamos os degredados filhos de Eva. A vós suspiramos, gemendo e chorando neste vale de lágrimas. Eia, pois, advogada nossa, esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei, e depois deste desterro, mostrai-nos Jesus, bendito fruto do vosso ventre. Ó clemente, ó piedosa, ó doce sempre Virgem Maria²².

Dentre as expressões devocionais surgidas na Idade Média, a *Salve Rainha*²³ retrata de forma inigualável a teologia mariana desse período. Nesta oração, Maria é apresentada como mãe de misericórdia, esperança e advogada dos homens e mulheres mais miseráveis da terra. Ainda nessa reflexão, a mãe de Jesus é considerada aquela que transmite os méritos de Cristo aos crentes, podendo alcançar à eles, inclusive, o Espírito Santo. A Virgem é, neste sentido, compreendida como *mediatrix* ou *cooperatrix*, como afirmou o cisterciense Bernardo de Claraval²⁴ que, em

²² “*Salve Regína, mater misericórdiae, vita, dulcédo, spes nostra, salve. Ad te clamamos, éxsules filii Evae. Ad te suspirámos, geméntes et flentes in hac lacrimárum valle. Eia ergo, advocáta nostra, illos tuos misericórdes óculos ad nos converte. Et lesum, benedíctum fructum ventris tui, nobis post hoc exsílum ostende. O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria*” (LITURGIA DAS HORAS, 2000, p. 1863). Embora o texto original não faça alusão ao termo *Aeiparthenos* no final da oração, a tradução oficial aprovada pela Igreja Católica e transcrita pelo autor encerra a oração da Salve Rainha referindo-se à Maria como “doce sempre Virgem Maria”. Nota-se, portanto, a inclusão do termo “sempre” na tradução oficial do texto original, como referência à virgindade perpétua da mãe de Jesus.

²³ “Esta bela e graciosa oração da Salve, Rainha, por alguns atribuída ao Bispo Ademar de Puy (+1098), tem por autor a Hermano Contracto (+1054), monge beneditino do convento de Reichenau, no lado de Constança. Dele temos também certamente a admirável melodia. Já os primeiros Cruzados cantaram-na em 1099, o que mostra que o povo também a conhecia. Durante os séculos XII e XIII, mais e mais se espalhou o costume de cantá-la logo após as Completas. Assim faziam os Cistercienses desde 1218 e os Dominicanos desde 1226. Em 1239 o Papa Gregório IX introduziu esse cântico nas igrejas de Roma. Encaminhavam-se os monges, de velas acesas, para um altar lateral e aí o entoavam. No começo o hino dizia: Salve, Rainha de Misericórdia. No século XVI introduziu-se-lhe a palavra *mãe*. Desde então lê-se no Breviário Romano: Salve, Rainha, Mãe de Misericórdia” (Nota do Tradutor) (LIGÓRIO, 1989, p. 34).

²⁴ Bernard de Clairvaux (+1153) nasceu na França, em 1090. De família cristã, poderosa e nobre, desde a infância demonstrou possuir uma inteligência aguçada. Tímido, educado e culto, tornou-se um jovem de caráter reto e piedoso. Foi pregador, místico, escritor, abade. No âmbito da mariologia, Bernardo

seus sermões, exaltou Maria como a Virgem das virgens, a Mãe do belo amor, *Domina mea*, esposa, genitora de Deus, mediadora, perfume de doçura. Apesar de outorgar à Maria tais atributos, o *doctor melifluus* reconhece que estas qualificações só tem sentindo em virtude de seu Filho (DOMBES, 2005, p. 39).

No período da Alta Idade Média, aumentam-se os escritos sobre a teologia e a piedade mariana, ao ponto de se afirmar que “*De Maria numquam satis*”, ou seja, jamais se falará o bastante. “*Qui elucidam me vitam aeternam habebunt*” – “Aqueles que me põem em luz terão a vida eterna” (Eclo 24,31), dirá a Igreja sobre Maria. Juntamente às reflexões teológicas desse período, a relação de fé entre o fiel e Maria se desenvolveu apoiada nas relações monárquicas do contexto medieval, no qual se faz a junção entre o amor cortês do cavaleiro pela amada e o amor místico do crente pela Virgem. Já na Baixa Idade Média, dissociada da teologia escolástica, alguns desenvolvimentos mariológicos deixaram-se influenciar por uma crença fundada sobre os méritos de Maria, tema privilegiado na arte e na literatura, nas peregrinações, venerações de imagens da Virgem e nos relatos de possíveis aparições (DOMBES, 2005, p. 40).

O século XVI caracterizou-se pelas grandes transformações sociais, econômicas e culturais acontecidas no cenário europeu. No âmbito eclesial, a Reforma Protestante iniciada por Martim Lutero resgatou o fundamento bíblico do pensamento mariano, deturpado pelas concepções doutrinárias e pelas práticas devocionais exacerbadas do período medieval. Embasados pelo princípio da *Sola*

goza a reputação de ser um doutor marial. Para ele, “‘a glória da Rainha ama a justiça; a Virgem real, cumulada de verdadeiros títulos de honra e revestida de brilhantes dignidades, não tem precisão de uma falsa glória’ (Epist. 174,2; PL 182, col 333). São Bernardo parece estar nas origens da atribuição do título de Advogada a Maria. Com relação à mediação de Cristo, Bernardo apresentou um tríptico ‘mas’: 1) ‘A mediação de Cristo é suficiente, mas Cristo é homem [cf. L. Boff – O rosto materno de Deus], e, portanto, conviria que na obra da reparação participassem ambos os sexos, assim como ambos haviam participado da queda’ (Napiorkowski, S.C., “Ecumenismo”, in *Dicionário de Mariologia*, 1985, p.434). 2) Cristo é nosso advogado junto ao Pai: ‘Temias aproximar-te do Pai; só de ouvi-lo, aterrorizado corrias esconder-te entre as folhas (cf. Gn 3,7-8). Deu-te Jesus como mediador. O que não obterá do Pai este Filho? Certamente ele será ouvido por sua reverência (cf. Hb 5,7), porque o Pai ama o Filho (Jo 5,20)’ (Sermões, 1999, p. 85). A seguir, diz São Bernardo: ‘Ou talvez tens medo também dele? [...] Queres ter um advogado também junto a ele [Cristo]? Recorre a Maria. Na verdade, em Maria existe pura a humanidade [...] Tenha certeza de que também ela será ouvida por sua reverência (Hb 5,7). Certamente o Filho ouvirá a Mãe, como o Pai ouvirá o Filho’ (*Idem*). 3) Cristo é misericordioso, ‘mas também é juiz; Maria, porém, é a mãe da misericórdia e não deve julgar’ (Napiorkowski, S.C., “Ecumenismo”, in *Dicionário de Mariologia*, 1985, p.434). [...] São Bernardo interpreta o Protoevangelho (Gn 3,15) em perspectiva mariológica. Em seu sermão ‘Santa Maria’, comentando que Maria possui as quatro virtudes principais, fortaleza, temperança, prudência e justiça, afirma que ela esmagou a cabeça da serpente (*Ibidem*, p. 143). Quanto à questão da imaculada concepção de Maria, São Bernardo não a admitiu, tendo inclusive, se oposto a essa festa na França (González, Carlos Ignácio. *Maria, evangelizada e evangelizadora*, 1990, p.271)” (KLEIN, 2012, p. 91).

Scriptura, os reformadores defendiam uma posição polêmica em relação à piedade mariana, desenvolvendo uma interpretação positiva da figura de Maria. Estes, confessavam Maria como a Virgem, a bem-aventurada, que permaneceu em estado de graça antes, durante e após o parto. Com os antigos, reconheciam que ela é a Mãe de Deus, adornada de todas as virtudes, favorecida dos dons divinos mais que os patriarcas, profetas e apóstolos e exaltada acima dos anjos e dos serafins. No que toca à piedade, salientavam que a mãe de Jesus deveria ser honrada por todos os cristãos, venerando sua memória e celebrando seus louvores com singular prazer, pelo dom recebido nela (DOMBES, 2005, p. 56).

A partir da Reforma Protestante, a figura de Maria tornou-se uma espécie de objeto argumentativo cada vez mais importante no processo de Reforma Católica contra o protestantismo. Doravante, a mãe de Jesus passou ser venerada pelos católicos como Rainha dos mártires, Socorro dos cristãos, Rainha das vitórias, Consoladora dos aflitos, Triunfadora da heresia. Com a crescente devoção a Maria neste período, a teologia e a piedade mariana do século XVII afirmaram-se em práticas culturais, fundamentadas pelo surgimento de impressos mariológicos, visando unir espiritualidade e afetividade como meio para resgatar aqueles que se deixaram influenciar pelas doutrinas dos reformadores. Frente à tal fenômeno, fez-se necessário a afirmação de uma verdadeira devoção à Santíssima Virgem, centrada na pessoa de Jesus Cristo, como meio para garantir uma devoção mariana de caráter cristocêntrico, como objetivou Luís Maria Grignon de Montfort²⁵ (DOMBES, 2005, p. 52).

Se estabelecermos, portanto, a sólida devoção à Santíssima Virgem, teremos contribuído para estabelecer com mais perfeição a devoção a Jesus Cristo, teremos proporcionado um meio fácil e seguro de achar Jesus Cristo. Se a devoção à Santíssima Virgem nos afastasse de Jesus Cristo, seria preciso rejeitá-la como uma ilusão do demônio. Mas é tão o contrário que, como já vos fiz ver e farei ver ainda, nas páginas seguintes, esta devoção só nos é

²⁵ Louis-Marie Grignon (+1716) nasceu na França, no ano de 1673. Após os estudos de Filosofia e teologia, foi ordenado sacerdote em 1700. Missionário apostólico e fundador das Congregações dos Missionários da Companhia de Maria e das Filhas da Sabedoria, dedicou grande parte de sua atividade sacerdotal a difundir a devoção à Virgem Maria. Dentre os diversos textos mariológicos escritos por ele, o mais conhecido é o *Traité de la vraie devotion à la Sainte Vierge - Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem*. Nesta obra, Luís Maria Grignon de Montfort apresenta seu método de consagração a Jesus Cristo pelas mãos da Virgem Maria. “Toda a sua razão de ser, toda a sua argumentação, toda a sua finalidade e todo o seu encanto se resumem precisamente, nas primeiras palavras da introdução: *É pela Santíssima Virgem Maria que Jesus Cristo veio ao mundo, é pela Santíssima Virgem Maria que Jesus Cristo deve reinar no mundo*, isto é, no pequeno mundo, que é a alma humana; no mundo maiorzinho que é a família, e no grande mundo que são as sociedades, as nações. Eis o grande mistério de Maria, que Montfort anuncia com a eloquência convincente de um apóstolo, quer dizer, de uma alma apaixonada.” (MONFORT, 1961, p. 7).

necessária para encontrar Jesus Cristo, amá-lo ternamente e fielmente servi-lo (MONTFORT, 1961, p. 46).

Seguindo a perspectiva dos reformadores, a teologia protestante do século XVII desconheceu qualquer afirmação acerca de Maria além daquelas que Martim Lutero e seus contemporâneos reconheceram e confessaram a partir dos textos bíblicos. Neste sentido, percebe-se que o pensamento mariano de caráter reformado deste período deteve-se sobre aquilo que outrora fora postergado pelo iniciador da Reforma Protestante, com fundamento nos cânones bíblicos. Considerada a centralidade da Sagrada Escritura nas denominações advindas da fragmentação histórica da Igreja, o princípio *sola Scriptura* se apresenta como critério suficiente àqueles que desejam permanecer fiéis à doutrina reformada, de modo que o mesmo representa à contracorrente o mínimo necessário, visto que os desenvolvimentos marianos opostos, ainda que contestáveis, não autorizam um indiferentismo reacionário (DOMBES, 2005, p. 55).

2.2.3 A “mariologia” no período contemporâneo

Com o advento da modernidade, o racionalismo acarretou um nítido recuo da teologia e da piedade mariana. Entretanto, os séculos XVIII e XIX fomentaram um reflorescimento do pensamento mariano fortemente marcado por uma série de apologias às glórias de Maria, como escreveu Afonso Maria de Ligório.²⁶ Nesse contexto, disseminam-se pela Europa, sobretudo na França,²⁷ o fenômeno das

²⁶ “Afonso Ligório (A. de L.) [+1787] foi um espírito precoce: de família abastada, recebeu uma formação clássica na casa paterna antes de inscrever-se, aos doze anos, na faculdade de Direito. Em 1713 obteve seu doutorado *in utroque iure* (direito civil e direito canônico), e começou a exercer a profissão de advogado. [...] Ordenado sacerdote a 21 de dezembro de 1726, exerceu seu primeiro ministério em Nápoles, entre gente ‘devassa e dissoluta’, depois em um meio rural inculto e ignorante das coisas da fé. [...] Nomeado em 1762 bispo de Santa Agata dei Goti, Benevento, A. de L. não queria realizar um trabalho especializado de especulação teológica, mas elaborar uma teologia a serviço da pastoral e enriquecer a piedade dos fiéis: entre as numerosas obras que redigiu, em latim e em italiano, indo da tecnicidade mais alta à expressão mais popular, contam-se uns cinquenta textos de piedade, entre os quais as célebres *Glórias de Maria*, 1750, um dos livros mais importantes da devoção mariana.” (MARCOCCHI, Massimo. In: LACOSTE, 2004, p. 64). Neste, Afonso de Ligório baseado em uma sólida teologia, expõe suas considerações sobre a *Salve Rainha* e suas reflexões acerca das principais festas marianas, as dores e virtudes da Virgem e as práticas fundamentais de devoção para com a mãe de Jesus.

²⁷ Dentre os fenômenos marianos desse período, destacam-se as aparições da Virgem na *Rue du Bac*, em 1830, à Catarina Labouré (+1876), Filha da Caridade. Anos mais tarde, em 1846, as aparições de Maria se repetem em La Salette, aos jovens camponeses Maximin Giraud (1875) e Mélanie Calvat (+1904). Por fim, em 1858, a Virgem manifesta-se à Bernadette Soubirous (+1879), em Lourdes. No objetivo de compreender tais fenômenos no horizonte da história da salvação, é necessário entender que as aparições não tem por finalidade servir como fundamento para a fé cristã, de modo que nada

aparições de Nossa Senhora, contribuindo para a consolidação de uma devoção popular centrada nas revelações privadas e nas peregrinações aos santuários. À medida que tais fenômenos aconteceram, o magistério eclesial, juntamente com um grupo de teólogos, refletiu a necessidade de fixar dogmaticamente a realidade acerca da Imaculada Conceição de Maria. Assim, em 1854, Pio IX anunciou solemente a definição tão longamente debatida e contestada, conferindo-lhe caráter obrigatório em matéria de fé (DOMBES, 2005, p. 59).

O século XX alvorece marcado pelo forte impulso e fervor dado ao pensamento mariano nos séculos anteriores. No entanto, novas revelações privadas surgem nesse período, como as aparições de Fátima, em 1917, fomentando, ainda mais, as peregrinações aos locais marianos. A devoção à Maria adquiriu grande importância na religião popular e, no âmbito da liturgia e da teologia, novas festas marianas foram inseridas no calendário litúrgico no objetivo de exaltar sempre mais a dignidade da mãe de Jesus. Com esse mesmo intuito, em 1950, Pio XII definiu solenemente, como verdade de fé divinamente revelada o dogma da Assunção de Maria, acrescentando um novo empecilho para o diálogo ecumênico. Sob o regime de cristandade, e às portas do Concílio Vaticano II, no objetivo de glorificar ainda mais e aprofundar a compreensão do mistério da Virgem, a mariologia nasce como ramo vital da teologia

acrescentam à Revelação plenificada em Jesus Cristo. Neste sentido, a Igreja católica considera o fenômeno das aparições como “revelações privadas”, que não devem ser comparadas àquela consignada na Sagrada Escritura, de modo que não pertencem à fé, possibilitando ao fiel autonomia de apreciação sobre tal. Nesse sentido, Bento XIV (+1758) fixou determinado critério de conduta, o qual seus sucessores não derogaram: “A aprovação dada pela Igreja a uma revelação privada é apenas a permissão concedida, depois de um exame atento, de fazer conhecer esta revelação para a instrução e o bem dos fiéis. A tais revelações, mesmo aprovadas pela Igreja, [...] pode-se não dar assentimento [...] contanto que se faça por boas razões e sem intenção de desprezo” (*De servorum Dei beatificatione*, II, 32, 11). Em casos de tais fenômenos, o magistério eclesial age com cautela, discernimento e prudência, partindo da conformidade da mensagem entendida à luz da Sagrada Escritura e da fé da Igreja e dos frutos espirituais de conversão, manifestados a partir das peregrinações. No que toca a isso, Bento XVI, em sua Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini* afirma: “Por meio de tudo isto, a Igreja exprime a consciência de se encontrar, em Jesus Cristo, com a Palavra definitiva de Deus; Ele é ‘o Primeiro e o Último’ (Ap 1, 17). Deu à criação e à história o seu sentido definitivo; por isso somos chamados a viver o tempo, a habitar na criação de Deus dentro deste ritmo escatológico da Palavra. ‘Portanto, a economia cristã, como nova e definitiva aliança, jamais passará, e não se há-de esperar nenhuma outra revelação pública antes da gloriosa manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo (cf. 1 Tm 6,14; Tt 2,13)’. De fato, como recordaram os Padres durante o Sínodo, a ‘especificidade do cristianismo manifesta-se no acontecimento que é Jesus Cristo, ápice da Revelação, cumprimento das promessas de Deus e mediador do encontro entre o homem e Deus. Ele, ‘que nos deu a conhecer Deus’ (Jo 1,18), é a Palavra única e definitiva confiada à humanidade’. São João da Cruz exprimiu esta verdade de modo admirável: ‘Ao dar-nos, como nos deu, o seu Filho, que é a sua Palavra – e não tem outra – Deus disse-nos tudo ao mesmo tempo e de uma só vez nesta Palavra única e já nada mais tem para dizer (...). Porque o que antes disse parcialmente pelos profetas, revelou-o totalmente, dando-nos o Todo que é seu Filho. E por isso, quem agora quisesse consultar a Deus ou pedir-Lhe alguma visão ou revelação, não só cometeria um disparate, mas faria agravo a Deus, por não pôr os olhos totalmente em Cristo e buscar fora d’Ele outra realidade ou novidade” (VD 14).

sistemática, tornando-se uma ciência autônoma e isolada das demais ciências teológicas (DOMBES, 2005, p. 61).

A Imaculada Conceição e a Assunção de Maria representam o resultado dogmático do movimento mariano que habitou a Igreja desde o fim dos tempos patrísticos até os tempos modernos. Seria possível ir mais longe nesse mesmo caminho? Alguns o desejavam. Entretanto, desde a metade do século XX uma nova consideração da Virgem Maria desviou-se da orientação precedente. Não se tratava mais de enumerar uma lista de “privilégios” de Maria mas de situá-la, por um lado, na economia da salvação e, por outro, na Igreja da qual ela continua a ser membro, ainda que o mais perfeito. Essa reorientação, que não ocorreu sem conflito, será confirmada pelo Concílio Vaticano II e domina a teologia contemporânea. (SESBOUÉ, 2013, p. 507).

Frente a uma tendência que assemelhava intensamente a figura de Maria ao Cristo, o Concílio Vaticano II reintroduziu a Virgem na Igreja, ao lado dos resgatados, realizando uma inversão na reflexão doutrinal, espiritual e pastoral sobre a mãe de Jesus e evidenciando as dimensões cristológico e eclesiotípica do pensamento mariano. Situando Maria no mistério de Cristo e da Igreja, o concílio pretendeu inseri-la na totalidade da economia e do mistério cristão, percorrendo a história da salvação desde a preparação para a vinda de Cristo até a glorificação da Virgem e expondo a função e o destino de Maria, seguindo o curso de sua vida. No âmbito das afirmações doutrinárias, o concílio retomou aquilo que outrora fora definido, insistindo na união entre mãe e Filho desde a concepção virginal até a morte de Cristo e em sua união com a Igreja, da qual ela é membro, tipo ou modelo e mãe (DOMBES, 2005, p. 62).

A síntese conciliar acerca de Maria tem por objetivo não somente evidenciar o papel da Virgem no mistério do Verbo encarnado e de seu corpo místico, mas esclarecer também os deveres dos homens resgatados para com a Mãe de Deus, mãe de Cristo e mãe dos homens, especialmente dos fiéis (LG 54). Neste sentido, à luz dos tratados cristológico e eclesiológico, o concílio, além de reintroduzir Maria na Igreja, engendrou a transição de uma mariologia autônoma e isolada das demais disciplinas teológicas para uma doutrina mariana e integrada e, por este motivo, funcional. Percebe-se, deste modo, a ênfase bíblica da figura de Maria e o resgate da imagem da Virgem como serva, discípula, libertadora e mulher. Considerado o espírito ecumênico que perpassou o concílio, o pensamento mariano conciliar foi redigido com nítida sensibilidade, apontando para o perigo de um falso exagero ou uma demasiada estreiteza na consideração da dignidade da Mãe de Deus (LG 67).

Frente ao desenvolvimento assíduo da mariologia católica romana, as Igrejas da Reforma sentiram a necessidade de reagir contra o culto mariano e a doutrina subjacente, considerada por Karl Barth²⁸ como “falsa doutrina” e “câncer”, excrescência maligna ou mesmo um ramo glutão da reflexão teológica. É indubitável que a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, seguido do dogma da Assunção de Maria representou forte impasse nas relações interconfessionais, ocasionando certa consternação entre as Igrejas. No entanto, o fato de inserir o pensamento mariano na Constituição dogmática sobre a Igreja – *Lumen Gentium* –, renunciando torná-lo um documento à parte, foi entendido pelas Igrejas como cuidado, por parte do concílio, em não construir novamente uma mariologia autônoma, dissonante do mistério salvífico (DOMBES, 2005, p. 67).

O período pós conciliar caracteriza-se por um forte declínio imprevisto na devoção a Maria, consequência da nova guinada doutrinal, espiritual e pastoral trazida pelo concílio. Diante da supressão de uma mariologia triunfalista que evidenciava as glórias da Virgem, a reflexão teológica se voltou para a relação de Maria com o Espírito Santo. No objetivo de promover uma devoção mariana apropriada, em 1974, Paulo VI publicou a Exortação Apostólica *Marialis cultus*, para a reta ordenação e desenvolvimento do culto mariano, após ter publicado em 1967 a encíclica *Signum Magnum*, consagrada ao culto da Virgem Maria, Mãe da Igreja e modelo de todas as virtudes. Segundo Paulo VI, a autêntica renovação da devoção à Maria deve ser integrada às doutrinas cristológica e eclesiológica, em consonância com as Sagradas Escrituras e a liturgia da Igreja. Esta, deve ser, ainda, sensível aos interesses de outros cristãos e afirmar a dignidade singular das mulheres na vida pública e privada (ARCIC, 2005, p. 39).

²⁸ Karl Barth nasceu na Suíça, em 1886, no seio de uma família de teólogos. Empreendeu os estudos de teologia, colocando-se na escola dos representantes da teologia liberal do século XIX: A. von Harnack (1851-1930), H. Gunkel (1862-1932), e W. Herrmann (1846-1922). No que toca à Maria, Barth protestou contra a mariologia católica como heresia. Sobre isso, ele se exprime: “Toda tentativa de fazer de sua pessoa o objeto de uma atenção especial, de lhe atribuir na história da salvação uma função independente, fosse inteiramente relativa, é um atentado feito ao milagre da revelação; pois tende-se a fazer depender este milagre não só de Deus, mas, suplementarmente, do homem e de sua receptividade. Ora, no Novo Testamento, é exatamente o inverso que se produziu. O Novo Testamento ignora tudo de uma glória que ‘se reflita’ sobre o homem agraciado e receptivo...” (K. Barth, *Dogmatique*, vol. I, t. II, § 15, Genebra, Labor et Fides, 1954, p. 129-120) (DOMBES, 2005, p. 113). Acerca de seu posicionamento sobre a mariologia católica, convém destacar a interação oral, em audiência privada, do teólogo suíço com o papa Paulo VI, durante sua visita ao Vaticano em 1966. Convidado pelo pontífice para participar do Concílio Vaticano II na condição de observador, não o pode realizar dada a situação precária de sua saúde. Contudo, posteriormente, tal interação entre Paulo VI e Barth fora transcrita na obra “*Ad limina apostolorum*”, publicada nos idiomas inglês e alemão.

Sob a direção dos papas posteriores ao concílio, o discurso da Igreja acerca de Maria permaneceu fiel às orientações afirmadas na *Lumen Gentium*. Durante o pontificado de João Paulo II, o pensamento mariano conservou-se na esfera ecumênica, com a publicação da Encíclica *Redemptoris mater*, em 1986. Nesta, o pontífice não somente apresenta os clássicos textos evangélicos sobre Maria, mas aplica a ela passagens paulinas sobre a eleição, a graça, a justificação e a fé. Assim, a Virgem é inscrita na comunidade dos redimidos, e sua vocação materna não a faz escapar da condição humana comum da necessidade de justificação pela graça divina, através da fé. No entanto, ao abordar o tema da mediação maternal, o documento distanciou-se de seu caráter ecumênico, apresentando a figura de Maria como mediadora ao lado de Cristo, único Mediador entre Deus e os homens (cf. 1 Tm 2,5) (SESBOUÉ, 2013, p. 513).

Na contemporaneidade, as orientações traçadas pelo Concílio Vaticano II continuam a delinear os rumos da teologia e da reflexão mariana. Contudo, ainda que entre certas camadas do catolicismo note-se o reaparecimento de concepções tradicionalistas e práticas piedosas ultrapassadas pelo pensamento mariano atual, a Igreja continua a reafirmar a figura da Bem-aventurada Virgem Maria no mistério de Cristo e em seu mistério próprio. Uma vez que o tratado de mariologia apresentado pelo concílio foi inserido na constituição dogmática sobre a Igreja, é na contemplação de Maria que a Igreja se encontra a si mesma. Considerado o modo como a Virgem foi e continua sendo um aspecto da epifania e da aproximação do mistério de Cristo, nesta mesma dimensão também a Igreja encontra sua razão de sacramento universal. Daí que Paulo VI não hesitou em afirmar, ainda que não dogmaticamente, Maria como mãe da Igreja (BIFET, 1990, p. 31).

3 COMPREENSÕES PARTICULARES ACERCA DA MÃE DE JESUS

O capítulo segundo apresenta as compreensões particulares acerca da mãe de Jesus, tendo por pressupostos a teologia mariana a partir da dogmática católica e da compreensão luterana sobre Maria. Identificando os elementos doutrinários específicos de cada tradição religiosa no que toca à Virgem, observa-se a mãe de Jesus nos dogmas católicos – *Aeiparthenos*, Imaculada Conceição e Assunção de Maria – e na compreensão de Martim Lutero que, em sua teologia, repensou a figura de Maria a partir de cinco perspectivas distintas – cristológica, eclesiológica, Imaculada Conceição, Assunção de Maria e devoção/veneração da Virgem. Constata-se, por meio deste capítulo, a importância da Virgem na confissão de fé e na *práxis* religiosa de ambas denominações cristãs, concluindo que, identificadas as diferenças existentes, a figura de Maria possui valor e importância próprias, em virtude da graça divina, tanto para católicos quanto para luteranos.

3.1 MARIA NA DOGMÁTICA CATÓLICA

A dogmática católica desenvolveu-se fundamentada no culto e na liturgia da Igreja, conforme evidencia o antigo adágio “*Legem credendi lex statuat supplicandi*” – “a norma da oração é a norma da fé”. Por meio deste aforismo, nota-se que a Igreja professa o que ela reza e celebra aquilo que crê. De fato, as primeiras profissões de fé tiveram suas origens no contexto cultural, frente às heresias que ameaçavam a integridade da mesma. Assim, os dogmas marianos desenvolveram-se a partir das principais festas de Maria, celebradas na Igreja primitiva, como a festa da *Theotókos* (15 de agosto) em Jerusalém, a festa da Natividade da Virgem (8 de setembro) e, posteriormente, a festa da concepção da mãe de Jesus (8 de dezembro). A *lex orandi* convertia-se, desse modo, em *lex credendi*, apresentando os fundamentos das futuras proclamações dogmáticas na liturgia e na piedade mariana da Igreja (SESBOUÉ, 2013, p. 467).

Os dogmas marianos constituem pontos culminantes da verdade acerca de Maria, que a Igreja foi construindo ao longo da sua história. Contudo, não são frutos de uma curiosidade superficial, meramente histórica, mas surgiram como expressão de uma experiência do mistério de Cristo que, conseqüentemente, leva ao conhecimento de sua mãe. Tal fato, verifica-se, sobretudo nos dogmas da

maternidade divina e da virgindade perpétua: não é estritamente o interesse mariano que leva a Igreja a definir somente os dogmas da *Theotókos* e da *Aeiparthenos*, mas uma motivação profundamente cristológica, que visa salvaguardar a confissão de fé na divindade de Jesus e sua concepção virginal no ventre de Maria. Diferentemente, os dogmas da Imaculada Conceição e da Assunção parecem faltar igual motivação, tratando-se unicamente da glorificação de Deus em Maria e, propriamente, de Maria em Deus (PAREDES, 2011, p. 280).

Em seu sentido atual, o dogma aponta para aquilo que a Igreja apresenta para ser crido pelos fiéis em todo o mundo católico. No entanto, nem sempre tal nomenclatura possuiu o mesmo significado como atualmente confere-se. Na Idade Média, particularmente em Tomás de Aquino, a ideia de dogma esteve relacionada ao conceito *articulus fidei*. Estes, constituem artigos de fé revelados por Deus, com importância fundamental para a vida cristã, de modo a integrarem um símbolo de fé. Diante da Reforma Protestante que relançava a controvérsia sobre a doutrina obrigatória da Igreja, a teologia dos séculos posteriores especificou e uniformizou a compreensão do conceito, formulando as bases para seu significado na atualidade.²⁹ Sem utilizar diretamente o conceito, o Concílio Vaticano I definiu dogma como um enunciado contido na palavra de Deus e posto pelo magistério ordinário e universal da Igreja como aquilo que se deve crer (LACOSTE, 2004, p. 568).

Em perspectiva ecumênica, o dogma não constitui uma fonte de divisão entre os cristãos, mas uma emblema da união, considerado que expressa o que um determinado grupo de cristãos vê e afirma, à luz de sua fé comum. Logo, o conflito que se estabelece entre as realidades dogmáticas deve-se, em parte, à imperfeição das expressões eclesiásticas – algumas das quais necessitam de urgente revisão – e

²⁹ “O protestantismo não evoluiu da mesma maneira. Lutero, que acentuava (sobretudo em sua controvérsia com Erasmo) o caráter assertivo da fé, conservou a terminologia medieval, embora contestando o magistério da Igreja: ‘É a palavra de Deus, e ninguém mais, que deve estabelecer os artigos da fé’ (BSLK, 421, 24s). Porém ficou fiel à confissão trinitária e cristológica dos primeiros concílios, não porque lhe reconhecesse uma competência particular em matéria de doutrina, mas porque estimava que suas declarações eram confirmadas pela Escritura, e eram portanto corretas. O termo ‘d.’ foi retomado em seguida pela ortodoxia protestante para designar as doutrinas da I. antiga, mas a respeito do corpus doutrinal protestante constituído no s. XVI, falava-se antes de *confessio* e de *doctrina* (cf. Ebeling 1964, 168-170). Depois das Luzes, o ‘d.’ tornou-se no seio do protestantismo o objeto de uma crítica fundamental, cujos móveis são em parte de ordem espiritual, em parte de ordem histórica. Mas enquanto desde o s. XIX o apelo protestante à subjetividade era em grande parte compreendido como abolição do ‘d.’ (F. Chr. Baur; A. von Harnack), Barth se voltou com um interesse novo para essa noção: ele definiu o d. como ‘a pregação eclesial enquanto coincide com a palavra de Deus contida na Bíblia’ (KD I/1, 283), embora sublinhando a distância infinita que o separa desta. Contudo o d. foi amplamente posto de novo em questão sob a influência de Bultmann, que reclamava uma reinterpretação atualizada do querigma cristão primitivo.” (LACOSTE, 2004, p. 570).

à riqueza inefável da Revelação divina, cujo amplitude é impossível abarcar em formulações definitivamente cunhadas. A confrontação ecumênica acerca dos dogmas visa, portanto, levar os cristãos à criticidade das formulações que se aceitam em sua própria tradição religiosa e despertá-los para os autênticos valores religiosos contidos em outras denominações confessionais (DULLES, 1968, p. 416).

No objetivo de interpretar as definições dogmáticas sobre Maria, é necessário considerar que não se trata de nenhuma nova revelação, mas antes, de uma escuta atenta, cordial e comprometida de um determinado aspecto da revelação, transmitido por meio da figura de Maria e reconhecido pela Igreja. Desse modo, toda afirmação dogmática convida, inicialmente, a esquadrihar as Escrituras, visando compreender em maior sentido e profundidade a revelação e o seu impacto na Igreja e nos fiéis. Considerado que os dogmas apontam para o núcleo substancial da Revelação que é a fé na Trindade, a Igreja afirmou uma “hierarquia de verdades”³⁰ entre os conteúdos da fé cristã (UR 11), de modo que os dogmas marianos não constituem novos dados, mas devem ser elucubrados a partir de uma tripla dimensão: histórica (maternidade divina e virgindade perpétua), protológica (Imaculada Conceição) e escatológica (Assunção) (PAREDES, 2011, p. 291).

3.1.1 *Aeiparthenos*

A reflexão teológica acerca da virgindade de Maria tem suas origens nas primeiras profissões de fé da Igreja antiga. A convicção na concepção virginal de Jesus constituiu uma espécie de patrimônio doutrinal das comunidades cristãs primitivas frente às interpretações adocionistas da encarnação do Verbo e da origem humana de Jesus. Confessar a concepção virginal do Filho de Deus implicou, de modo direto, mencionar Maria, sua mãe, nos símbolos e exposições da fé cristã primitiva,

³⁰ Seguindo tal princípio, Walter Kasper apresenta três tipos de formulações dogmáticas: “a) Aquelas que se referem ao *fim salvífico* e proclamam/confessam a ação salvífica de Deus Pai em Cristo pelo Espírito, ou autorizam como autênticas as reflexões sobre esse acontecimento (dogmas da Trindade, da preexistência de Cristo, do Espírito Santo), ou explicitam o significado universal de Cristo em chave negativa, como a afirmação de que fora de Cristo não há salvação (dogma do pecado original). b) Aquelas que se referem aos *meios de salvação*, que são todos os enunciados dogmáticos sobre a Igreja, os sacramentos e os ministérios; neles se pretende afirmar que Deus quer que a Igreja concreta, histórica, seja sinal e meio de salvação para o mundo. c) Aquelas que proclamam *verdades paradigmáticas*, isto é, que expressam simbólica, exemplar e tipologicamente outras verdades. Assim, os dogmas marianos exemplificam enunciados cristológicos, soteriológico e eclesiológicos: isto é, os dogmas marianos não são nenhum conteúdo complementar que acrescente algo novo ao dogma cristológico central, são unicamente uma exemplificação tipológica” (cf. W. Kasper, *Introducción a la fe*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 109-130) (PAREDES, 2011, p. 293).

situando a maternidade virginal como origem do desenvolvimento do dogma. Assim, é necessário perceber que a concepção virginal de Maria não constitui um mistério concernente, em primeiro lugar, a ela própria; é, antes, um dado cristológico que reserva a primazia à pessoa de Jesus Cristo. Conseqüentemente, a concepção virginal de Maria tornou-se fonte de honra e glória para si mesma (SESBOUÉ, 2013, p. 474).

A primeira referência à concepção virginal de Jesus encontra-se em Inácio de Antioquia.³¹ Em sua Carta aos Efésios, o bispo de Antioquia reflete com esplendida profundidade acerca da unidade paradoxal de Jesus, na qual se unem e se relacionam, de modo harmonioso, as duas naturezas de Cristo. Neste mesmo escrito, o autor apresenta a virgindade de Maria como mistério de Cristo,³² de modo que a virgindade de Maria não aponta o seu íntimo ser ou seu estado virginal, mas a concepção virginal de Cristo em seu seio. Assim, para Inácio, a virgindade de Maria se configura à um fator cristológico, não constituindo, puramente, um privilégio mariano: a virgindade de Maria encontra-se, diretamente, relacionada à Cristo e constitui o modo pela qual ela pertence à Cristo. Contra os docetas,³³ Inácio afirmou a concepção virginal de Jesus, no ventre de Maria virgem (PAREDES, 2011, p. 221).

³¹ Inácio de Antioquia (+110) foi bispo da Igreja de Antioquia. De acordo com Eusébio de Cesaréia, “Evódio foi o primeiro bispo estabelecido em Antioquia; depois, ilustrou-se o segundo, Inácio, nessa mesma ocasião” (EUSÉBIO, 2000, p. 139). No século II, Inácio faz referência à Maria com um duplo objetivo: afirmar contra o docetismo a realidade da encarnação de Jesus, uma vez que Cristo nasceu verdadeiramente de uma mulher (INÁCIO, 2008, p. 84) e evidenciar por meio do seu nascimento de uma virgem que Jesus não é um simples humano, mas que ele é da descendência de Davi e do Espírito Santo (INÁCIO, 2008, p. 88).

³² “Ao príncipe deste mundo ficou escondida a virgindade de Maria, seu parto, e igualmente a morte do Senhor. Três mistérios retumbantes, que foram realizados no silêncio de Deus. Como, então, foram manifestados ao mundo? Um astro brilhou no céu mais que todos os astros, sua luz era indizível e sua novidade causou admiração. Todos os astros, juntamente com o sol e a luz, formaram coro em torno do astro, e ele projetou sua luz mais do que todos. Houve admiração. Donde vinha a novidade tão estranha a eles? Então, toda magia foi destruída, e todo laço de maldade abolido, toda ignorância dissipada e todo reino foi arruinado, quando Deus apareceu em forma de homem, para uma novidade de vida eterna. Aquilo que havia sido decidido por Deus começava a se realizar” (INÁCIO, 2008, p. 88).

³³ O docetismo, do grego *δοκέω* (parecer), “designa uma concepção teológica partilhada por muitas heresias gnósticas, antes de ser também adotada pelo maniqueísmo: consiste em só admitir em Cristo Salvador uma simples ‘aparência’ (*dokésis*) de corpo humano. É a reação de um pensamento helenístico marcado pelo dualismo e preocupado em salvaguardar a transcendência e a incorruptibilidade do divino frente à matéria, reputada como princípio contrário. Cristo, ser espiritual, não podia ter vindo na ‘carne’ mas só como espírito que tomou a aparência da ‘carne’. [...] Na época apostólica e pós-apostólica, as formulações cristológicas de João e alguns de seus ataques (Jo 1,14; 1Jo 4,2s), ou as precisões de Inácio de Antioquia sobre o caráter ‘completo’ e ‘verdadeiro’ da Encarnação, permitem apenas entrever os precursores mal identificáveis do docetismo (d.) propriamente dito. Foi com o gnosticismo do s. II que o docetismo se afirmou. [...] Contra essas tentativas de ‘espiritualização’ exagerada, Irineu e, em seguida, Tertuliano definiram a ‘regra de fé’, acentuando a encarnação verdadeira de Jesus Cristo e a historicidade real de seu ato redentor. Afirmaram com força a unidade de Cristo, que veio da conjunção do *Logos* divino e da ‘carne’, sendo

De fato, constatei que sois perfeitos na fé imutável, como que pregados na carne e no espírito à cruz de Jesus Cristo e confirmados no amor do seu sangue. Estais plenamente convencidos de que nosso Senhor é verdadeiramente da descendência de Davi segundo a carne, Filho de Deus segundo a vontade e o poder de Deus, nascido verdadeiramente da virgem, batizado por João, para que toda a justiça fosse cumprida por ele (INÁCIO, 2008, p. 115).

Ainda no período patrístico, Ireneu vê na concepção virginal de Jesus a marca do próprio Criador, remetendo a virgindade de Maria à terra da qual foi feito Adão. Desse modo, o bispo de Lião afirmou certo paralelismo entre o Homem novo e o antigo homem por causa de suas origens virginais: assim como Adão foi criado da terra virgem, também Jesus nasceu de uma Virgem – Maria.³⁴ Afirmando a concepção virginal de Jesus, Ireneu tem por finalidade testificar o verdadeiro nascimento humano do Filho de Deus e evidenciar que o mesmo não é mais do que um simples homem. Justificado por tais objetivos, a intenção de Ireneu se apresenta, fundamentalmente, como cristológica, dispensando qualquer interesse inicial pela figura da mãe de Jesus (PAREDES, 2013, p. 222).

Como pela desobediência de um só homem o pecado entrou no mundo e pelo pecado a morte, assim pela obediência de um só homem foi introduzido a justiça que traz como fruto a vida ao homem morto. E como a substância de Adão, primeiro homem plasmado, foi tirada da terra simples e virgem – “Deus ainda não fizera chover e o homem ainda não a trabalhara” – e foi modelado pela mão de Deus, isto é, pelo Verbo de Deus – com efeito, “todas as coisas foram feitas por ele”, e o “Senhor tomou do lodo da terra e modelou o homem” –, assim o Verbo que recapitula em si Adão, recebeu de Maria, ainda virgem, a geração da recapitulação de Adão. Se o primeiro Adão tivesse homem por pai e tivesse nascido de sêmen viril teriam razão em dizer que também o segundo Adão foi gerado por José. Mas se o primeiro Adão foi

esta a designação da substância humana. É essa ‘carne’ que, tendo recebido em Cristo participação na potência divina vivificadora, será destinada à salvação e à ressurreição.” (LACOSTE, 2004, p. 567).
³⁴ Ireneu de Lião (+200) “é originário da Ásia, talvez de Esmirna. Foi lá, em todo caso, que ainda jovem ouviu os ensinamentos do bispo Policarpo já idoso (HE, 5, 20, 5-8). A diferença de idade entre I. [Ireneu] e Policarpo e a data do martírio desse último (155/156 ou 167) permitem situar o nascimento de I. [Ireneu] por volta de 140. Sem que se saibam verdadeiramente as razões, senão que existiam laços muito fortes entre as comunidades cristãs de Lião e da Ásia, I. [Ireneu] veio para Lião. Ali já se encontra por ocasião da perseguição de 177 durante a qual Potino, primeiro bispo da cidade, encontra a morte. I. [Ireneu] o sucede, antes de ir a Roma como representante da comunidade para levar uma carta ao papa Eleutério (HE 5, 4,1). Também intervém junto ao papa Vitor (189-198) sobre a questão, então controversa, da data da Páscoa. Nada mais sabemos de I. [Ireneu], nem mesmo a data de sua morte. A tradição que faz de I. [Ireneu] um mártir é do começo do s. VI (LACOSTE, 2004, p. 918). Em sua obra *Adversus Haereses – Contra as heresias –*, Ireneu destaca o paralelismo entre o corpo de Adão e o do Salvador, afirmando que Adão veio da vontade e da sabedoria de Deus e de uma terra virgem. Assim, a encarnação acontece no seio de uma Virgem, sem participação do homem. Portanto, o fruto deste mistério será um varão nascido do Espírito Santo e de uma mulher virgem. Pela origem do Espírito Santo, este será Filho de Deus e, por sua vinda de mãe virgem, será também filho do homem (IRENEU, 1995, p. 520).

tirado da terra e modelado pelo Verbo de Deus, era necessário que este mesmo Verbo, efetuando em si a recapitulação de Adão, tivesse geração semelhante à dele. E, então, por que Deus não tomou outra vez do limo da terra, mas quis que esta modelagem fosse feita por Maria? Para que não houvesse segunda obra modelada e para que não fosse obra modelada diferente da que era salvada, mas, conservando a semelhança, fosse aquela primeira a ser recapitulada (IRENEU, 1995, p. 349).

Sob tal perspectiva, os Padres da Igreja vislumbraram na virgem Eva o protótipo da Virgem Maria, desenvolvendo certo analogismo entre ambas mulheres. Ao refletirem sobre a maternidade virginal da mãe de Jesus, fundamentados pelo paralelo antitético entre Adão e Cristo desenvolvido pelo apóstolo Paulo, projetaram tal comparação no âmbito feminino, apresentando um novo paralelo entre a responsabilidade negativa de Eva, mãe dos viventes, e a positiva de Maria, Mãe de Deus. Deixa-se, portanto, a esfera antropológica do quadro da criação de Adão para aportar à antítese moral da obediência e da desobediência humana: Eva participou da desobediência do primeiro Adão; Maria cooperou na obra da salvação empreendida pelo segundo Adão. Deve-se à Justino, em seu *Diálogo com Trifão*, a inauguração deste paralelo, desenvolvido posteriormente pelos demais Padres (SESBOUÉ, 2013, p. 480).

Entretanto, no objetivo de afirmar uma “teologia da recapitulação”, os Padres da Igreja desenvolveram a fé na concepção virginal do Filho de Deus, evidenciando a necessidade de expressar simbólica e teologicamente a realidade da filiação divina de Jesus, desde a sua origem humana. Um subsídio complementar que contribuiu na fomentação de tal convicção de fé era a valorização do ideal ascético, da continência sexual e da virgindade. De fato, a partir do século III, com o desenvolvimento do ascetismo cristão, aumentou o interesse pela virgindade de Maria, centrado em si mesma. Neste sentido, os Padres afirmaram que pela virgindade de Maria, Deus intentou mostrar as homens que é possível prescindir de atos sexuais, conforme declarara Orígenes em seu *Tratado da Ressurreição*, ou ainda, como o arquétipo da virgindade feminina, tal como o Cristo o é da virgindade masculina, conforme confessara Atanásio (LACOSTE, 2004, p. 1092).

À medida que a concepção virginal de Jesus assumiu a reflexão teológica, a condição virgem de Maria apontou para novas considerações, como o parto virginal de Jesus. Tendo por pressuposto o *Protoevangelho de Tiago* que evidencia esta realidade, os Padres da Igreja iniciaram o discurso teológico acerca da *virginitas in partu*, afirmando a virgindade de Maria no parto de Jesus. No entanto, tal concepção

teológica não foi aceita de modo unânime entre os teólogos da Igreja primitiva: contra a virgindade *in partu*, Tertuliano e Orígenes afirmaram a virgindade da mãe de Jesus unicamente antes do parto, e não propriamente no parto.³⁵ Para Tertuliano, *Maria et virgo quantum a viro non virgo quantum a parto* – Maria foi virgem em relação ao homem, não virgem no parto. Apoiado pelo testemunho bíblico de Lc 2,23 – *aperiens vulvam* – o teólogo afirma a não virgindade de Maria no parto de Jesus (PAREDES, 2013, p. 228).

Para os teólogos que afirmavam a *virginitas in partu*, a ideia de que o seio de Maria permanecesse inviolado após o parto, durante sua vida matrimonial com José, era totalmente ilógico. No fim do século IV, a virgindade da mãe de Jesus durante o parto e depois do parto torna-se praticamente uma verdade de fé, defendida pelos Padres da Igreja contra aqueles que negavam a virgindade de Maria. Em 374, Epifânio de Salamina, respondendo aos antidicomarianitas sobre o tema dos irmãos de Jesus, afirmou, inicialmente, a virgindade perpétua de Maria, valendo-se da imagem dos filhotes da leoa que, após uma gestação de 26 meses, arrancam consigo ao nascer a matriz da mãe, tornando-a incapaz de gerar outros filhos. No século VII, Ildefonso de Toledo, ao refutar as heresias que negavam a virgindade perpétua de Maria, redigiu sua obra *Livro sobre a virgindade de Santa Maria contra três infiéis*³⁶ afirmando a virgindade de Maria antes, durante e depois do parto (PAREDES, 2013, p. 233).

A fórmula *ante partum, in partu, post partum* parece porém ser atribuída a Santo Ildefonso de Toledo, morto em 669, também se Leão Magno já tivesse exaltado a “inviolada virgindade” de Nossa Senhora, e o Constantinopolitano II (553) tivesse já qualificado Maria com a significativa expressão de

³⁵ Diversos foram os Padres que aceitaram a *virginitas in partu*: Atanásio, Basílio, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo, Zeno, Cirilo de Jerusalém, Epifânio, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo. Em 390, o Sínodo de Milão, presidido por Ambrósio, e um Sínodo de Roma, comandado pelo papa Sirício em 393, apresentaram oficialmente a virgindade de Maria no parto como doutrina de fé da Igreja. Tal conteúdo é expresso também na carta dogmática de Leão I Ad Flavianum (DH 294), no cânon 6 do II Concílio de Constantinopla, em 553 (DH 427) e, finalmente, nos cânones 2-4 do Sínodo Lateranense, presidido pelo papa Martinho I, em 649 (DH 502-504) (PAREDES, 2013, p. 229).

³⁶ “El *Libro sobre la virgindade de Santa María contra três infieles* de Ildefonso de Toledo (+667) constituye la más extensa monografía mariana del primer milênio cristiano. Em um género *sui generis* entre apologético y retórico, aunque lleno de reflexiones bíblico-teológicas y de oraciones, Ildefonso refuta cuidadosamente y com um ritmo machacón a sus três adversarios (Joviniano, Elvidio y um hebreo) com uma serie de argumentos a favor de la perpetua virginidade de María. El defensor de la Virgen niega uma y outra vez todas las argumentaciones de sus opositores, ya que com ellas se injuria a Dios como autor del ‘prodigio inestimable, incomprensible, inerrable’ de la maternidade virginal: ‘No permitir é de ningún modo que manches su virginidad apelando al parto del Hijo que nació de ella; y mucho menos dejaré que prives a la Virgen de su oficio de madre y le niegues la plenitude de su gloria virginal. Si tú enmarañas una sola de estas prerrogativas, quiere decir que estás totalmente em el error’ (Ildefonso de Toledo, *Libro sobre la virgindade perpetua de Santa María contra três infieles* I,4: TMPM III, 650) (FIORES, 2002, p. 162).

Aeiparthenos, sempre virgem. Em seguida, com clareza sempre maior às formulações doutrinárias estivessem juntas com a solene proclamação leonina e a profissão de Santo Ildefonso; se tem assim a clássica tese da perpétua virgindade de Maria antes, durante e depois do parto³⁷ [Tradução minha].

O dogma da virgindade perpétua de Maria foi proclamado definitivamente em 649, no Concílio do Latrão. Por meio de tal definição dogmática, a Igreja afirmou que a santa, sempre virgem e imaculada Mãe de Deus, num sentido especial e verdadeiro, concebeu nos últimos tempos sem o sêmen, por meio do Espírito Santo, dando à luz àquele que foi gerado pelo Pai antes de todos os séculos e conservando depois do parto a mesma virgindade, de modo indissolúvel e permanente (DH 503). Firmado na Sagrada Escritura, os Padres da Igreja viram nos relatos da infância de Mateus e Lucas os pressupostos fundamentais para a proclamação do dogma da virgindade perpétua da mãe de Jesus. Nestes, sobressai a afirmação da virgindade *ante partum*, apresentando Maria como a virgem em quem se cumpre a profecia de Is 7,14 (Mt 1,23) e que fora desposada em casamento com José (Lc 1,27) (TEMPORELLI, 2011, p.77).

A teologia do dogma da virgindade perpétua da mãe de Jesus aponta para o mistério de Deus em Maria, em virtude da concepção virginal de Jesus. Num primeiro momento, a virgindade de Maria se apresenta como fisiológica. Nesta, os Padres da Igreja contemplaram na Virgem a imagem veterotestamentária do pórtico oriental do Templo pelo qual entrou lahweh (cf. Ez 44,2); do jardim fechado e da fonte selada, acessível somente ao Amado (cf. Ct 4,12). Num segundo momento, a virgindade da mãe de Jesus é teológica e conota à sua entrega total à Deus e sua disposição em cumprir plenamente a sua vontade. Assim, nota-se que o dogma não se reduz ao âmbito biológico, afirmando apenas a integridade física de Maria, mas adquire um sentido novo no horizonte salvífico, expressando que, por meio de sua consagração, a Virgem pertenceu sempre a Deus (BOFF, 2014, p. 26).

O primeiro momento da submissão à única mediação “entre Deus e os homens” – a mediação de Jesus Cristo – é a aceitação da maternidade por

³⁷ “La formula *ante partum, in partu, post partum* sembra però da attribuirsi a sant’Ildefonso da Toledo, morto nell’anno 669, anche se già Leone Magno aveva esaltato la ‘inviolata verginità’ dela Madonna, e il Constantinopolitano II (553) aveva già qualificato Maria com la significativa espressione di *aeiparthênos*, semprevergine. In seguito, com chiarezza sempre maggiore le formulazioni dottrinaia fusero insieme la solene proclamazione leonina e la professione di sant’Ildefonso; si ebbe così la clássica tesi dela perpetua verginità di Maria prima, durante, e dopo il parto” (GHERARDINI, 1967, p. 32).

parte da Virgem de Nazaré. Maria consente a escolha divina para se tornar, por obra do Espírito Santo, a Mãe do Filho de Deus. Pode-se dizer que esse *consentimento que ela dá à maternidade é fruto sobretudo da doação total a Deus na virgindade*. Maria aceitou a eleição para ser mãe no Filho de Deus, guiada pelo amor esponsal, o amor que “consagra” totalmente a Deus uma pessoa humana. Em virtude desse amor, Maria desejava estar sempre e em tudo “doada a Deus”, vivendo na virgindade. [...] Esse fato fundamental de ser Mãe do Filho de Deus é, desde o princípio, uma abertura total à pessoa de Cristo, a toda a sua obra e a toda a sua missão. As palavras: “Eis aqui a Serva do Senhor!” testemunham essa abertura de espírito em Maria, que une em si, de maneira perfeita, o amor próprio da virgindade e o amor característico da maternidade, conjuntos e como que fundidos em um só amor (RM 39).

Considerada a virgindade perpétua da mãe de Jesus devido ao mistério da maternidade divina, em Maria, virgindade e maternidade não constituem realidades separadas, embora com o tempo tenham se distanciado. Nela, a virgindade é maternal e a maternidade é virginal. Ambas realidades são intimamente profundas e mutuamente referidas, de modo que o original e genuíno da maternidade divina de Maria é expresso pelo adjetivo *virginal*, e o legítimo e puro da virgindade da mãe de Jesus se expressa no adjetivo *maternal*. Tal união de realidades se visualiza de modo concreto nas profissões de fé, sobretudo no símbolo niceno-constantinopolitano, quando a Igreja professa: “*Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factum est.*” Desse modo se proclama, como fonte cristológica, que Jesus nasceu de Maria virgem, e que ela é sua mãe virginal (PAREDES, 2013, p. 221).

Em seu significado profundo, o dogma exclui a intervenção humana no evento da encarnação, conferindo todo o seu valor ao texto evangélico escrito por Lucas: “O poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra” (Lc 1,35) (*ante partum*); declara absolutamente o caráter milagroso do parto, no sentido que, tratando-se de parto verdadeiro e próprio – Maria verdadeiramente, não metaforicamente ou parcialmente, deu à luz a Jesus – não violou e nem alterou de maneira mínima a integridade física da virgem-mãe (*in partu*); e nega, enfim, qualquer encontro conjugal entre Maria e José também depois do nascimento de Jesus, rejeitando, definitivamente, a objeção apoiada em uma falsa interpretação de Mc 3,31-35, que afirma que Jesus tenha tido irmãos e irmãs carnais (*post partum*) (GHERARDINI, 1967, p. 33).

3.1.2 Imaculada Conceição

No período antigo, o olhar da Igreja primitiva contemplou Maria no âmbito da história salvífica e eclesial, situando-a como nova Eva, virgem, esposa e mãe.

Transcorridos os séculos, a reflexão teológica concentrou-se em Maria como mulher individual e privilegiada por Deus, descobrindo nela sua santidade única e os dons que compartilhava com ninguém, exceto seu Filho, como o fato de ser gerada sem a mancha do pecado e participar da glória celeste de corpo e alma (PAREDES, 2013, p. 247). De fato, a imaculada concepção e a assunção de Maria constituem verdades de fé sobre a mãe de Jesus que, embora não atestadas explicitamente na Sagrada Escritura, caminharam na Igreja desde o período patrístico, desembocando, na Igreja Católica, nas duas definições dogmáticas de 1854 e 1950. Tratam-se, pois, de dois “privilégios” marianos, decorrentes da maternidade de Maria, que apontam para a origem e o fim da vida da mãe de Jesus (SESBOUÉ, 2013, p. 491).

Se isto explica que Maria se compreende somente partindo de Cristo, se compreende também que a marca de cada outro título e dogma mariológico é a sua divina maternidade. É, de fato, um privilégio único, que reveste Maria totalmente, a irradia de graça, a permeia em sua profundidade de alma, em cada uma de suas potências espirituais, no seu coração virginal, na sua mesma realidade corpórea, de modo que, tudo isto vem radicalmente e integralmente santificada nela. Por isso é dito, com efeito e admiração, *toda santa*³⁸ [Tradução minha].

O pensamento mariano sobre a imaculada concepção tem sua gênese nos primórdios do Cristianismo. No século II, o *Protoevangelho de Tiago* apresenta Maria como santa desde sua origem, sugerindo o fato dela ter sido concebida no ventre de sua mãe, de modo virginal (RIVAS, 2012, p. 19). A partir do século III, os Padres da Igreja apresentaram ideias divergentes na compreensão acerca da santidade da mãe de Jesus, admitindo nela imperfeições e defeitos, fundamentados por determinadas passagens da Sagrada Escritura.³⁹ Sem negar completamente sua santidade,

³⁸ “Se questo spiega che Maria si comprende solo partendo dal Cristo, si comprende purê che la cifra di ogni altro titolo e dogma mariológico è la sua divina maternità. É infatti um privilegio único, che investe totalmente Maria, la irradia di grazia, la permea sin nelle profondità dell’anima, in ognuna dele sue potenze spiritual, nel suo cuore virginal, nella sua stessa realtà corpórea, in modo che ne viene radicalmente e integralmente santificata. Perciò è detta, com affetto e ammirazione, la *tutta santa*” (GHERARDINI, 1967, p. 25).

³⁹ “Várias passagens do NT levaram alguns comentadores a pensar que M. [Maria] era criticada por sua falta de fé ou por sua jactância: Mt 12,46-50 par.; Lc 1,34; 2,35; 2,48; Jo 2,4: as narrativas da paixão. Tertuliano lê em Mt 12,48 que Cristo renega sua mãe e seus irmãos por causa de sua falta de fé (*Contra Marciano* IV, 19, 11-13, cf. *A carne de Cristo* VII, 9). Orígenes (*Hom. VII sobre Lc*, 4) fala de um herético que afirmava que Cristo renegara M. [Maria] porque ela se teria unido a José antes de seu nascimento. Para Orígenes, M. [Maria] não acreditou de imediato na promessa do anjo (*Hom. I sobre Gn*, 14), ela não tinha ainda uma fé integral durante a infância de Jesus (*Hom. XX sobre Lc*, 4), ela duvidou durante a paixão (*Hom. XVII sobre Lc*, 6-7), o que não impiedade de ter profetizado, porque estava ‘cheia do Espírito Santo desde o instante em que teve em si o Salvador’ (*Hom. VII sobre Lc*, 3). Tito de Bostra (fim do s. IV) interpreta Lc 2,49 (TU 21-2, 152) como uma censura de Jesus a M. [Maria], recordando-lhe a concepção virginal que significa que ele tem Deus por pai e não José. Efrém fala da

afirmaram que a fé de Maria esteve sujeita à fraquezas que a abalaram, como a dificuldade em crer na mensagem do anjo por ocasião da anunciação, sua intervenção inoportuna nas bodas de Caná e seu rebaixamento por parte de seu Filho. No entanto, o reconhecimento de tais imperfeições não os impossibilitou de confessar a mãe de Jesus como Παναγία (Toda Santa) (SESBOUÉ, 2013, p. 492).

No século IV, novas perspectivas acerca da imaculada concepção despontaram no horizonte da reflexão teológica. Enquanto os Padres da Igreja no Oriente admitiram em Maria determinados defeitos que apontaram sua incredulidade e arrogância, no Ocidente, a santidade da mãe de Jesus foi abordada a partir da sua isenção da mancha do pecado. Sobre isso, os Padres da Igreja do Ocidente não objetaram em aceitar a santidade da Virgem como isenção de qualquer tipo de pecado pessoal; o problema consistia em assentir que ela tenha sido concebida sem o pecado original, uma vez que tal afirmação parecia negar a universalidade da redenção. A partir de Agostinho,⁴⁰ com o surgimento da doutrina do pecado original, declarar que Maria fora totalmente imune da mácula do pecado, inclusive o pecado das origens, implicava negar que a Virgem fosse redimida e salva por Jesus Cristo, excluindo-a de sua ação redentora universal (PAREDES, 2013, p. 252).

Quanto à concupiscência, pela qual Cristo não quis ser concebido, e que constitui a causa da propagação do mal no gênero humano, acontece o

dúvida de M. [Maria] em Caná (*Com. sobre Diatess.* 5,2-4). João Crisóstomo é também pouco enaltecido ao comentar a anunciação, Caná e Mt 12,48 (*Hom. sobre Mt* 4,4; *sur Jn* 21(20), 2; *sobre Mt* 44,1s). No século V, Cirilo de Alexandria escreve que M. [Maria] duvidou diante da cruz (*Com. sobre Jo* XII, *ad Jn* 19,25), tal como seu contemporâneo Hesíquio de Jerusalém, que interpreta neste sentido, seguindo muitos outros, a profecia do gládio de Simeão (*Hom. I de hypapante* 8). A dúvida de M. [Maria] quando do anúncio do anjo se encontra ainda, no s. VI, em Romanos, o Melodioso (*Hino 9 sobre a Anunciação* 7). De igual modo, diversos autores do s. IV avaliam que M. [Maria] precisara de uma *purificação* antes da encarnação: Hilário de Poitiers (*De Trin* II, 26), Gregório de Nazianzo (*Disc.* 38,13), Cirilo de Jerusalém (*Catech.* 17,6); Ático de Constantinopla o afirma ainda no início do s. V (hom. siríaca *Sobre a santa Mãe de Deus*) (LACOSTE, 2004, p. 1093).

⁴⁰ Agostinho (+430) nasceu em Tagasta, em 354. Foi um dos mais importantes pensadores da Igreja primitiva, cujos escritos influenciaram no desenvolvimento do cristianismo e da filosofia ocidental. De família abastada, distinguiu-se desde cedo por suas qualidades intelectuais. Em 391 foi ordenado presbítero e em 395 foi consagrado bispo coadjutor de Hipona. Atento e cuidadoso com a direção de sua comunidade que se vê ameaçada por diversas heresias, como o pelagianismo, doutrina que afirmava o homem como totalmente responsável pela sua salvação, excluindo o primado da graça divina, Agostinho participa de diferentes concílios onde tem com frequência um papel determinante (LACOSTE, 2004, p. 68). No que toca à imaculada concepção da mãe de Jesus, ao refutar a heresia de Pelágio, Agostinho afirmou a universalidade do pecado original, acrescentando que fazia uma ressalva à Maria: “Excetuo a Santa Virgem Maria, sobre a qual, devido à honra ao Senhor, não quero discutir, eis porque sabemos que lhe foi concedido um grau mais elevado de graça para vencer totalmente o pecado, pois mereceu conceber e dar à luz aquele a respeito do qual não consta que tivesse pecado. Mas, excetuando a Virgem Maria, se pudéssemos reunir aqueles santos e santas, como se aqui vissemos, e perguntar-lhes se estavam isentos de pecado, qual seria sua resposta no nosso modo de pensar?” (AGOSTINHO, 2007, p. 151).

seguinte: ainda que o corpo de Maria tenha tido aí sua origem, ela não o transmitiu ao corpo daquele a quem concebeu em seu seio, pois isso se deu sem ser por força dessa concupiscência (AGOSTINHO, 1996, p. 164).

Na Idade Média, a imaculada concepção permaneceu objeto de um longo debate entre os teólogos do Ocidente. Após certo período de silêncio, a atenção voltou à questão a partir do século XII com os teólogos escolásticos, que não admitiam a isenção de Maria do pecado original: Anselmo de Cantuária, Bernardo de Claraval e Tomás de Aquino⁴¹ rejeitavam a imaculada concepção da Virgem porque esta contradizia com a doutrina da universalidade do pecado original. O *Doctor Angelicus*, em sua *Summa theologica* afirma que Maria não podia estar livre do pecado original em sua concepção, pois ninguém poderia ter sido redimido antes da redenção em Cristo. Desse modo, a Virgem foi purificada do pecado original pela graça, desde o seio materno; caso contrário, Cristo não poderia ser dito Salvador de todos os homens (AQUINO, 1980, p. 3728).

Frente às discussões, Eadmer de Cantuária evidenciou no *Tractatus de conceptione sanctae Mariae* a intuição popular a favor da imaculada concepção, demonstrando sua possibilidade e distinguindo a concepção ativa (no pecado) da concepção passiva (sem pecado) da Virgem. Ademais, o teólogo inglês concebeu o argumento de conveniência acerca de tal realidade, baseando-se na união de Maria com o Filho enquanto mãe e afirmando que Deus podia e queria fazê-la imaculada e se o quis, Ele a fez: “*Potuit plane et voluit; si igitur voluit, fecit.*” Fundamentado pela pelo conceito da “pré-redenção”, desenvolvido por Anselmo de Canterbury, segundo o qual Maria situava-se na esfera dos quais Cristo redimiou antes de nascerem, Eadmer assegurou que Maria foi concebida sem a mancha do pecado, não aludindo, contudo, ao conceito de “redenção preservativa” (FIORES; MEO, 1995, p. 603).

⁴¹ Tomás de Aquino (+ 1274). Nascido em 1224, no sul da Itália, Tomás foi um importante filósofo e teólogo do período escolástico. Pertencente à Ordem dos Pregadores – Dominicanos –, constitui o principal expoente do tomismo, buscando conciliar o aristotelismo e o cristianismo, integrando o racionalismo aristotélico e a tradição revelada do cristianismo. Acerca da imaculada concepção de Maria, Tomás argumentou em sua Suma Teológica que a Virgem foi santificada antes de seu nascimento, mas não antes de receber sua alma. “O não ter sido nunca a alma da Santa Virgem inquinada do contágio do pecado original, se oporia à dignidade de Cristo, como Salvador universal de todos. Por isso, logo abaixo de Cristo, que não precisava ser salvo, como Salvador universal, a máxima pureza foi a de Santa Virgem. Pois, Cristo de nenhum modo contraiu o pecado original, mas foi santo desde a sua concepção, segundo aquilo do Evangelho: *O santo que há-de nascer de ti será chamado Filho de Deus*. Mas, a Santa Virgem contraiu por certo o pecado original, sendo contudo dele purificada, antes de nascida do ventre materno.” (AQUINO, 1980, p. 3731). Tal purificação, no entanto, não libertou a Virgem da inclinação do pecado, mas lhe garantiu o privilégio de nunca pecar, isto é, ser preservada de toda mancha, obtendo a plenitude da graça por meio da santificação no ventre de sua mãe, privilégio exclusivo a ela (AQUINO, 1980, p. 3734).

A ideia de “redenção preservativa” foi defendida por Duns Scoto,⁴² no argumento do *perfectissimus Mediator*. Segundo o *Doctor Sutil*, o perfeito Mediador não é somente o que redime e restabelece a ordem rompida, mas Aquele que previne o pecado antes que este aconteça. Scoto apontou, deste modo, o fato de que a imaculada conceição da Virgem não constitui uma exceção à redenção de Cristo, mas uma caso de ação salvífica perfeita e eficaz, graças à intensidade do mistério pascal e o modo como ele atua em Maria. Com tal argumento, o teólogo franciscano eliminou o perigo da negação da universalidade da redenção e da necessidade de redenção por parte da mãe de Jesus, reiterando que não se poderia afirmar o Filho de Deus como Mediador perfeito e nem Maria como perfeita redimida caso se negasse o conceito de preservação do pecado original (PAREDES, 2011, p. 254).

Os séculos XV e XVI são caracterizados pelas disputas teológicas entre aqueles que se posicionaram favoráveis ou contrários à imaculada conceição da Virgem. Frente aos ataques e acusações recíprocas entre maculistas e imaculistas, Sisto IV proibiu, por meio das bulas *Cum praeexcelsa* e *Graves nimis*, que ambos partidos qualificassem como herética a doutrina de um e outro grupo. Sob o influxo de tal contexto, o Concílio de Trento (1545-1563), sem definir a imaculada conceição, limitou-se a declarar não ser sua intenção situar no decreto da justificação a mãe de Jesus, reconhecendo o valor da argumentação que buscava harmonizar a universalidade do pecado original e da redenção com a imaculada conceição de Maria. Ainda que o concílio afirme, de modo dogmático, que o pecado original não comporta exceção, refere-se à Maria como única exceção possível (SESBOUÉ, 2013, p. 496).

Este santo Sínodo declara, contudo, que não é sua intenção incluir neste decreto [justificação], no qual o assunto é o pecado original, a bem-aventurada e imaculada virgem Maria, genitora de Deus, mas que se devem

⁴² João Duns Scoto (+1308) nasceu em Duns, na Escócia, em 1256. Atraído pelo carisma de Francisco de Assis, ingressou na Ordem dos Frades Menores, sendo ordenado presbítero em 1291. Favorecido de grande inteligência levada à especulação, mereceu o título de “Doutor sutil”, sobretudo por sua defesa em favor da imaculada conceição de Maria. Em sua argumentação, Scoto expõe os testemunhos da tradição contra a concepção imaculada da Virgem, fazendo referência aos Padres, desde João Damasceno até Bernardo de Claraval. Em seguida, opõe-se à opinião de Tomás de Aquino e dos demais escolásticos, segundo a qual a os méritos de Cristo ficariam depreciados pela isenção da Virgem do pecado original. No que toca à concepção de Maria, Scoto aponta três possibilidades: 1) que a Virgem nunca tivesse estado submetida ao pecado original; 2) que estivesse submetida por um curto período; 3) que fosse libertada dele após determinado tempo. Em conclusão às hipóteses, afirmou: “Só Deus sabe qual dessas três possibilidades realizou. Em todo caso, se não está em contradição com a autoridade da Igreja e da Escritura, parece-me provável atribuir a Maria o que é melhor.” (Duns Scoto, *Ordinatio III*: em Balic, *Textus*, 20s) (PAREDES, 2011, p. 253).

observar sobre este ponto as constituições do Papa Sisto IV, de feliz memória, sob pena das sanções nela previstas e que “este sínodo” renova (DH 1516).

Posteriormente ao Concílio de Trento, a realidade da imaculada concepção continuou apresentando-se como ponto de conflito e tensão teológica na Igreja. No século XVII, Paulo V e Gregório XV recomendam que se abstenha de pregar e ensinar que a Virgem foi concebida no pecado original, exigindo que não se ataque tal doutrina. Não obstante, em 1661, Alexandre VII, na bula *Sollicitudo*, aprova formalmente a realidade da imaculada concepção, afirmando a preservação de Maria da mancha do pecado desde o primeiro instante de sua existência. Finalmente, no século XIX, Pio IX retoma a questão no objetivo de uma decisão definitiva: após constatar a convergência dos bispos, em 08 de dezembro de 1854, o pontífice definiu dogmaticamente, por meio da bula *Ineffabilis Deus*, a imaculada concepção de Maria, encerrando um longo período de controvérsias⁴³ (SESBOUÉ, 2013, p. 496).

Por isto, depois de, com humildade e jejum, dirigimos sem interrupção as nossas preces particulares e as públicas da Igreja a Deus Pai, por meio de seu Filho, a fim de que se dignasse dirigir e sustentar a nossa mente com a virtude do Espírito Santo; depois de implorarmos com gemidos o Espírito Consolador; por sua inspiração, em honra da santa e indivisível Trindade, para decoro e ornamento da Virgem Mãe de Deus, para exaltação da fé católica, para incremento da religião cristã, com a autoridade de Nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos Pedro e Paulo, e com a nossa, declaramos, pronunciamos e definimos: A doutrina que defende que a beatíssima Virgem Maria foi preservada de toda mancha do pecado original desde o primeiro instante da sua concepção, por singular graça e privilégio de Deus onipotente e em atenção aos merecimentos de Jesus Cristo, Salvador do gênero humano, foi revelada por Deus e que, por isso, deve ser admitida com fé firme e constante por todo os fiéis⁴⁴ [Tradução do autor].

O dogma da imaculada concepção estrutura-se na esfera da antropologia teológica, tendo por fundamentos o pecado original, a graça de Deus e a redenção

⁴³ “Em 1848, [Pio IX] institui uma comissão de teólogos e uma de cardeais pra esclarecer os seus termos, analisar a questão, verificar a possibilidade da definição e sugerir como proceder de acordo quanto a oportunidade da definição; até A. Rosmini, apesar de considerar ‘moralmente segura’ a crença da imaculada concepção, desaconselha defini-la e propõe ao papa que interrogue todos os bispos mediante um encíclica. Foi o que fez Pio IX com a encíclica *Ubi primum* (1849). Daí resulta uma convergência como que plebiscitária a favor da definição dogmática (546 sobre 603 bispos); isto encoraja Pio IX a mandar preparar a bula de definição. A bula passa por oito redações e, nessa trajetória, o acento se desloca de uma demonstração histórico-teológica para a fé atual e para a tradição viva da igreja docente e discente” (FIORES; MEO, 1995, p. 604).

⁴⁴ “*Doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instante suae conceptionis fuisse singular omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis cuplae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam*” (ID 41).

em Cristo. Como membro da linhagem de Adão e Eva, a Virgem naturalmente teria nascido sujeita ao pecado original, caso não fosse concebida de modo distinto por graça de Deus, em vista dos méritos de Jesus Cristo e em função de sua maternidade, no contexto redentor do Filho em favor da humanidade. Incorrer no pecado original corresponde à uma realidade intrínseca à humanidade de Maria, acometida pela privação dos dons preternaturais, como a imortalidade, a santidade e a justiça, entre outros. A imaculada concepção se apresenta, portanto, como privilégio divino em favor da mãe de Jesus, como fruto da graça de Cristo, sem qualquer esforço ou mérito da Virgem, preservando-a imune do pecado original (GONZALEZ, 1990, p. 279).

Incorporada à nova humanidade que se recria em Cristo, cujo elemento indispensável é a necessidade da redenção, a maternidade divina significa, para Maria, uma graça redentora, de modo que a Virgem é redimida precisamente por constituir, como mãe de Jesus, a primeira escolhida da nova criação. Em virtude de sua íntima comunhão de vida e destino com Cristo, Maria foi envolvida, desde o início de sua existência pelo amor do Pai, pelo favor do Filho e pelos esplendores do Espírito, constituindo modelo de justificação por graça e fé e manifestando a plenitude e a perfeição o mistério pascal, que nela age de modo retroativo a preservativo. Isenta do pecado original, Maria não permaneceu alheia aos sentimentos humanos mais intensos e vitais, como o sofrimento, o amadurecimento e o crescimento na fé (FIORES; MEO, 1995, p. 613).

A definição dogmática acerca da imaculada concepção não explicita que Maria foi redimida; o texto determina apenas que a Virgem foi resgatada de modo mais sublime, sendo preservada do pecado original desde o primeiro instante de sua concepção, por graça e privilégio divino, em atenção aos méritos de Cristo. Tal afirmação teológica deve ser compreendida a partir da perspectiva jurídico-moral: com sua paixão e morte, Cristo mereceu para o gênero humano, da parte de Deus, a graça da salvação, da redenção e da graça, de maneira que Maria foi preservada do pecado em vista dos merecimentos futuros do Filho. Na Virgem, Cristo exerceu sua ação redentora de modo perfeitíssimo (FC 12); nela, a Igreja contempla e exalta o fruto mais excelso da Redenção (SC 103).

3.1.3 Assunção de Maria

Não obstante o silêncio da Sagrada Escritura sobre a morte de Maria e o caráter tardio das especulações e da reflexão teológica acerca de tal realidade, o dogma da assunção da Virgem constitui uma consequência lógica do dogma da imaculada concepção. Ora, aquela que fora resguardada por Deus do pecado original, terminado o curso de sua existência humana e tendo sofrido a experiência da morte como consequência natural de sua condição física, foi elevada em corpo e alma à glória do céu. A assunção de Maria no final de sua vida corresponde, portanto, à imaculada concepção na origem de sua existência, de modo que, entre ambos privilégios da Virgem observa-se uma coerência fundamentada na mesma razão teológica, que é o vínculo pessoal de Maria com Cristo (SESBOUÉ, 2013, p. 504).

A primeira alusão à assunção corporal de Maria encontra-se em Epifânio de Salamina,⁴⁵ no século IV. Contra as heresias dos coliridianos,⁴⁶ motivado por uma forte preocupação pastoral, após realizar conscienciosa investigação, o bispo de Salamina constatou que, frente à ausência de informações fundamentadas na Sagrada Escritura e nos escritos apócrifos e eclesiásticos, num primeiro momento, Maria teria morrido mártir, partindo de uma interpretação de Lc 2,35 – “*e a ti, uma espada transpassará tua alma!*”. Posteriormente, argumentou que a Virgem sofreu a morte de modo natural, como consequência de sua natureza humana. Por fim, fundamentado na visão da visão da Mulher de Ap 12,1 – “*Um sinal grandioso apareceu*

⁴⁵ Epifânio de Salamina (+ 403) foi bispo de Constância, antiga Salamina, na costa oriental de Chipre. Nascido entre os anos 310-320 em Eleuterópolis, região da Palestina, Epifânio foi sagrado bispo por volta de 365-367, permanecendo 35 anos à frente de sua diocese. Sua importância para a patrística fundamenta-se, sobretudo, em suas obras contra as heresias, que refletem seu pensamento e sua teologia. Dentre estas, destaca-se o *Panarion*, “caixa de remédios” para curar aqueles que foram mordidos pela serpente das heresias, composto nos anos 374-377 (DROBNER, 2008, p. 314s). No que toca à assunção de Maria, na referida obra, o autor além de refutar às heresias concernentes à mãe de Jesus, afirma sua incerteza quanto ao fim da vida da Virgem: “Nem se ela morreu, nem se foi sepultada ou se não foi... A Escritura conservou um absoluto silêncio por causa da grandeza do prodígio, para não ferir com excessiva admiração o espírito dos homens. No que me diz respeito, não me atrevo a falar.” (Epifânio, *Panarion haer.* 78,10-11: PG 42,716) (PAREDES, 2013, p. 257).

⁴⁶ O coliridianismo designa determinada seita religiosa gnóstica do século IV. De origem cristã, os coliridianos caracterizam-se por oferecer à mãe de Jesus o sacrifício de pequenos pães e bolos – *kollyrides*, donde provém a terminologia coliridianismo – adorando-a e acreditando que a Virgem recebera um corpo pneumático. Com tendências docetas, os adeptos de tal heresia reverenciavam Maria como deusa, concebendo-a como uma personagem sem história, sem nascimento e, conseqüentemente, sem morte. Em sua obra *Panarion*, Epifânio referencia os seguidores de tal doutrina, afirmando-os como um grupo constituído fundamentalmente de mulheres da região da Arábia que se reuniam para tributar à Virgem um culto insensato, fundamentado na oferta de tortas que depois eram consumidas por aquelas que participavam de tal ritual (SESBOUÉ, 2013, p. 500).

no céu: uma Mulher” – inferiu que Maria fora levada para o céu sem morte precedente (PAREDES, 2013, p. 257).

Concomitantemente, na obra *De assumptione Beatae Mariae Virginis*, Agostinho afirmou que a Virgem não compartilhou a maldição de Eva, partejando seu filho sem dor e conservando intacta sua virgindade. No entanto, conheceu a morte, ainda que não tenha sido sua prisioneira. Ora, se a virgindade de Maria permaneceu intacta, o *Doctor Gratiae* apresenta tal pressuposto para afirmar que o Filho preservou o corpo de sua mãe da corrupção. Reconhecendo que a carne de Cristo é a carne de Maria e admitindo que um filho tem a obrigação de honrar sua mãe, o bispo de Hipona concluiu que a Virgem está em Cristo e junto à Ele na glória celeste, em virtude da maternidade que lhe é conferida por graça divina. Para ele, Aquele que preservou Daniel dos leões e não permitiu a queda de um único fio de cabelo de seus santos preservou a Virgem *semper incorrupta*, conservando íntegro o corpo e a alma de sua mãe (PAREDES, 2013, p. 265).

Que opróbrio não se apresenta para a condição humana o túmulo com a sua podridão. Jesus, isento desse opróbrio universal, também dele isentou a Santa Virgem, porque a carne de Jesus é a de Maria. Se Maria foi tão justamente ornada durante toda a sua vida com graças, mais abundantemente do que todas as outras pessoas, após a sua morte, a intensidade dessas graças haveria de diminuir? Por certo que não. Pois se a morte de todos os santos é preciosa (SI 115,15), a de Maria, certamente, é mais preciosa ainda. Ela, que pôde ser chamada Mãe de Deus e que o foi de fato. Era justo ficar isenta de corrupção aquela que fora inundada com tantas graças. Deveria viver, toda inteira, aquela que gerou a Vida perfeita e completa de todos os humanos. Que ela esteja com aquele a quem trouxe no seio: que esteja junto àquele que pôs no mundo, a quem aqueceu e nutriu. Maria, a mãe de Deus, a ama de Deus, o reino de Deus, a imitadora de Deus (AGOSTINHO, 2017, p. 171).

A partir de meados do século V, no intuito de exprimir os fatos relacionados à morte da mãe de Jesus e, posteriormente, à sua assunção, disseminam-se entre as comunidades cristãs, escritos de caráter apócrifo, sustentando a piedade popular e espalhando a crença de que a Virgem fora elevada em corpo e alma ao céu.⁴⁷

⁴⁷ As primeiras referências documentadas acerca da Assunção de Maria encontram-se nos escritos apócrifos dos séculos V e VI. Estes, caracterizam-se por suas narrações fabulosas sobre a morte da Virgem e sua assunção ao céu. Dentre os variados relatos sobre o *Transitus Mariae*, os elementos comuns estruturam as narrativas do seguinte modo: 1. Maria recebe o anúncio de sua morte e ajuda para superar o temor diante dela. 2. Os apóstolos se reúnem milagrosamente em torno de seu leito para a despedida. 3. A Virgem morre de morte natural. 4. Há uma intervenção judaica hostil durante o sepultamento. 5. Sepultada, ressuscita em corpo e alma e é levada ao Paraíso (PAREDES, 2013, p. 258).

Contudo, a questão sobre o destino final de Maria adquire consistência por ocasião do Concílio de Éfeso: a proclamação da *Theotókos* aponta a reflexão teológica para o corpo da mãe de Jesus, orientando para sua glorificação. Os séculos subsequentes caracterizam-se pelo surgimento de homilias sobre a morte e assunção da Virgem, argumentando que o corpo de Maria pertence ao Filho, considerado que ambos estão ligados para sempre em virtude da maternidade divina (SESBOUÉ, 2013, p. 500).

De fato, não é desconfortável convencer-se que os encontros de ordem físico e moral implicam a conveniência que a carne de Maria, que é também a carne de Cristo, analogamente à esta tenha a glorificação corpórea da assunção; e se nos convencemos também que o amor filial de Cristo por sua mãe, sendo amor de Deus onipotente, tenha querido preservar a carne, da qual provém a própria, da ignomínia de uma corrupção, rigorosamente falando, não devida, sendo a Virgem santa subtraída da lei do pecado⁴⁸ [Tradução minha].

Seguindo o horizonte histórico, o século VI assinalou particular importância no desenvolvimento da doutrina da assunção da Virgem no oriente, mormente a fixação da celebração litúrgica da *Dormitio Beatae Mariae Virginis* para a data de 15 de agosto, mediante o decreto do imperador Maurício. Tal desenvolvimento representou marco fundamental para o ulterior aprofundamento do discurso teológico e da piedade popular na assunção de Maria em corpo e alma ao céu. Frente à prescrição imperial, os argumentos dos Padres, doutores e teólogos marcaram a transição da literatura apócrifa para a reflexão teológica, no objetivo de apresentar os fundamentos que justificassem a celebração religiosa que, paulatinamente, consolidou na consciência dos fiéis essa verdade de fé (FIORES; MEO, 1995, p. 174).

Dentre os Padres, João Damasceno se distingue como pregoeiro do referido pensamento, ao comparar a assunção da Virgem com suas outras prerrogativas e privilégios. Apoiado no argumento da conveniência, o *Doctor Assumptionis* afirmava que era conveniente aquela que manteve no parto integra virgindade, conservasse incorrupto o corpo após a morte, habitando entre os divinos tabernáculos, porque fora desposada pelo Pai. Do mesmo modo, convinha àquela que fora enlaçada pelo Altíssimo habitar no tálamo celeste; àquela que viu o Filho na cruz, com o coração

⁴⁸ “Infatti non è disagevole convincersi che rapporti di ordine fisico e morale implicano la convenienza che la carne di Maria, che è purè la carne del Cristo, analogamente a questa abbia la glorificazione corpórea dell’assunzione; e ci si convince purè che l’amore filiale del Cristo per sua madre, essendo amore d’Iddio onnipotente, abbia voluto preservar ella carne, da cui provenne la própria, dall’ignominia d’una corruzione, rigorosamente parlando, non dovuta, essendo la Vergine santa sottratta ala legge del peccato” (GHERARDINI, 1967, p. 40).

transpassado por uma espada de dor, imune no parto, competia tomar parte naquilo que era do Cristo. Por fim, o grande motivo da assunção da Virgem, segundo o teólogo, é a pureza imaculada de Maria, preparada para ser mãe de Deus: *assumpta quia immaculada* (MD 21).

Na Idade Média, a realidade da assunção da Virgem ao céu encontrou seu período áureo com a doutrina e o ensinamento dos teólogos escolásticos. No intuito de comprovar que a mãe de Jesus participa em corpo e alma da glória do Filho, Alberto Magno apresentou vários argumentos fundados na Sagrada Escritura, na tradição, na liturgia e na teologia, concluindo que Maria fora assunta sobre os coros dos anjos à realidade celeste. O *Doctor Angelicus*, por sua vez, embora não se delongue na discussão acerca do assunto, avalia que se trata de uma argumentação razoável, orientando seu discurso na doutrina da Igreja, que afirmava que o corpo de Maria, juntamente com sua alma, foi levado para o céu. A mesma opinião expressa Boaventura: para o *Doctor Seraphicus*, Deus preservou a Virgem da violação do pudor e da integridade virginal ao conceber e dar à luz o seu Filho, não consentindo que seu corpo se desfizesse em podridão (MD 30-32).

Cessados os argumentos de conveniência do período anterior, doravante o século XIII, o pensamento mariano acerca da assunção de Maria solidificou-se a partir da reflexão teológica sobre a relação entre o Filho e sua mãe, como afirmado nos séculos precedentes. Ao conferir corpo Àquele de quem procede toda a graça (cf. Jo 1,17), mantendo com ele uma profunda relação pessoal, a Virgem recebeu do Cristo a graça perfeita que a conduziu à glória completa (cf. Rm 8,10-11). Em virtude de sua união com o Filho, Maria escapou dos laços da morte, sendo elevada à glória celeste. Concebida sem o pecado original, a Virgem foi libertada da corrupção da carne, não permanecendo submetida às consequências do mesmo. Tendo por fundamento tais pressupostos, determinou-se na Igreja um movimento teológico e popular amplamente favorável à assunção de Maria (PAREDES, 2013, p. 266).

A Idade Moderna assinala a primeira petição à definição dogmática da assunção de Maria, feita por Cesário Sghuanin, da Ordem dos Servos de Maria. Seguida à esta, muitas outras reivindicações chegaram à Sé Romana, provenientes de diversas partes do mundo católico, respaldadas por argumentos morais e doutrinários. Dentre os argumentos, alguns afirmavam que o dogma encontrava-se implicitamente revelado na Sagrada Escritura; outros apontavam para a tradição oral advinda dos apóstolos; por fim, grande parte fundavam-se da fé unânime da Igreja.

Pensava-se a assunção como consequência da maternidade divina, da virgindade de Maria, da imaculada conceição, ou mesmo da função soteriológica da Virgem. Contra tais argumentos, teólogos católicos sustentaram que a assunção não podia ser fundamentada pela premissa do túmulo vazio, nem pela celebração litúrgica, nem mesmo pela tradição oral – não evangélica –, tampouco pelo *sensus fidelium*, devido à falta de outras comprovações (PAREDES, 2013, p. 267).

Com o objetivo de consultar o episcopado católico acerca da conveniência da proclamação dogmática, Pio XII, em 1946, publicou a encíclica *Deiparae Virginis*, na qual questionava os bispos se a assunção de Maria poderia ser definida e se os mesmos, juntamente com seus fiéis, desejavam esta proclamação. Tendo a maioria das respostas favoráveis, como preparação para a definição dogmática, Giuseppe Filograssi publicou, em 1949, um estudo intitulado *Traditio divino-apostolica et assumptio B.M.V.*, na qual exprimia o pensamento oficial da Santa Sé e os princípios nos quais se fundamentariam posteriormente a bula de definição dogmática. Deste modo, no ano seguinte, em 1º de novembro de 1950, o mesmo pontífice proclamou a assunção da Virgem em corpo e alma à glória celeste como verdade de fé, por meio da constituição apostólica *Munificentissimus Deus*.

Pelo que, depois de termos dirigido a Deus repetidas súplicas, e de termos invocado a paz do Espírito de verdade, para a glória de Deus onipotente que à Virgem Maria concedeu a sua especial benevolência, para honra do seu Filho, Rei imortal dos séculos e triunfador do pecado e da morte, para aumento da glória da sua augusta mãe, e para gozo e júbilo de toda a Igreja, com a autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos São Pedro e São Paulo e com a nossa, pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma divinamente revelado que a imaculada Mãe de Deus, a sempre Virgem Maria, terminado o curso da vida terrestre, foi assunta em corpo e alma à glória celestial (MD 44).

Ao definir dogmaticamente a assunção da Virgem, a bula pontifícia não ousou afirmar a morte natural de Maria, nem sua sepultura, limitando-se, de modo prudente e desembaraçado, a declarar que depois de ter “terminado o curso da vida terrestre”, a mãe de Jesus foi assunta à glória celestial. Semelhantemente, ao afirmar que Maria foi elevada à glória do céu, apontou para uma atitude passiva da mãe de Jesus frente à realidade da assunção, evidenciando que a iniciativa deste mistério cabe exclusivamente à Deus. A definição evitou, ainda, sugerir de modo notório a compreensão de um deslocamento físico, declarando que Maria foi assunta à glória celeste, ao invés de afirmar que à Virgem foi elevada ao céu. Para além de uma nova

localização, o texto apontou para uma mudança de estado do corpo da mãe de Jesus, e a passagem de sua condição terrestre ao estado glorioso da totalidade de sua pessoa, que se encontra unida ao corpo glorioso do Filho (SESBOUÉ, 2013, p. 502).

O dogma da assunção de Maria reflete a consumação escatológica da Virgem em sua corporeidade humano-global e aponta para o destino final do ser humano: a comunhão em plenitude com Deus, por meio da ressurreição da carne, já antecipada para a mãe de Jesus. Considerado o fim da existência de Maria como consequência natural da vida humana, independente da situação de pecado ou não, a Virgem integra a morte como uma passagem, uma entrega à uma vida plena em Deus. Nesse sentido, nota-se uma unidade integral entre a existência humana de Maria e seu destino final: a jovem de Nazaré é assumida em sua inteireza por Deus e elevada à sua glória, onde participa, de modo absoluto, da vida divina. É o mistério pascal de Cristo na existência de Maria que, semelhante ao Filho, vivencia a experiência da morte para, como ele, ressuscitar dos mortos e viver uma vida nova em Deus (TEMPORELLI, 2011, p. 213).

Ressurreição dos mortos, no sentido bíblico-teológico, não conota à reanimação de um cadáver, nem à simples imortalidade de uma alma desprovida do caráter corporal, ou à uma forma de reencarnação numa outra existência. É antes a “ressurreição da carne”, como afirmado no Símbolo dos apóstolos. É a ressurreição da pessoa em sua integridade e unidade: espírito, alma e corpo. Desse modo, a assunção de Maria evidencia que Deus a fez beneficiar-se da ressurreição, elevando-a em corpo e alma à glória do céu e comunicando-lhe aquilo que constitui promessa e penhor para todo aquele que crê. A assunção da Virgem indica, portanto, o sentido futuro do ser humano, atestando que a salvação esperada por homens e mulheres foi antecipada por Deus para a mãe de seu Filho (DOMBES, 2005, p. 139).

3.2 MARIA NA COMPREENSÃO LUTERANA

O pensamento luterano acerca da figura de Maria encontra seu fundamento na concepção teológica de Martim Lutero sobre a mãe de Jesus. Em seus escritos, o reformador referencia inúmeras vezes a Virgem; sua piedade é fortemente marcada pela teologia mariana, a ponto de, ao ingressar no Convento dos Eremitas de Erfurt, fazer a profissão de viver sua fé para o louvor de Maria. Contudo, Lutero reconsidera sua piedade à luz dos temas contestados na Reforma, como a compreensão da fé, da salvação e da redenção. Ainda que guarde por toda a vida uma grande veneração à

mãe de Jesus e aos santos, o reformador remete-os para o lugar que a Sagrada Escritura permite atribuir-lhes, de modo a não compreendê-los dissociados dos eixos bíblico, cristológico e eclesiológico (DOMBES, 2005, p. 41).

Na esteira do pensamento mariano do reformador, a compreensão luterana acerca da Virgem delinea-se no testemunho bíblico e na confissão da fé cristã.⁴⁹ Não se pode afirmar, portanto, uma “mariologia” nas Igrejas advindas da Reforma Protestante, tampouco qualquer espécie de piedade mariana, como o culto e a devoção à mãe de Jesus. Entretanto, tendo por pressuposto as afirmações cristológicas dos concílios primitivos e os escritos dos reformadores do século XVI, a reflexão luterana sobre Maria recoloca-a no mistério da salvação, em seu lugar de humilde serva e admirável testemunha da fé, sendo-lhe outorgada a máxima posição entre as criaturas resgatadas. Do mesmo modo, a relação do fiel para com a Virgem nutre-se na Sagrada Escritura, apresentando a fé de Maria como modelo de louvor à Deus, expressa admiravelmente em seu *Magnificat* (DOMBES, 2005, p. 68).

Dentro da perspectiva luterana, Maria é a serva de Deus por excelência: Ele a escolheu dentre as demais mulheres para ser a mãe de seu Filho. Nesse sentido, Maria é reconhecida na tradição luterana como pura, santa e digna da maior glória. Considerada a centralidade do *Sola Scriptura*, Maria é afirmada como Mãe de Deus e Virgem, dada a fundamentação escriturística de ambas realidades teológicas. Contudo, nega-se a crença na imaculada concepção e na assunção da mãe de Jesus, bem como sua participação e seu cooperativismo na obra da salvação, devido à ausência dos fundamentos bíblicos que comprovam tais afirmações. Respalhada pela fidelidade aos relatos escriturísticos, a compreensão luterana rejeita qualquer tentativa de exaltação da Virgem que desfigure sua figura evangélica (DOMBES, 2005, p. 69).

⁴⁹ Na tradição luterana, a confissão da fé cristã assegura o liame entre as Igrejas da Reforma e a comunidade cristã primitiva, estabelecendo determinado vínculo entre o ato de confessar e a essência da fé. Para Lutero, “um cristão deve ser feliz de afirmar sua fé ou então não é um cristão. Antes de tudo [...] que significa esta expressão: ‘uma asserção teológica’? Significa: prender-se firmemente à sua convicção, afirmá-la, confessá-la, e defendê-la até o fim com perseverança” (LUTERO, *Obras*, 5, Genebra 1958, 23). No processo histórico de elaboração e estabelecimento doutrinário, as Igrejas da Reforma não hesitaram em integrar em seu Credo os Símbolos dos Apóstolos e o Niceno-Constantinopolitano, partilhando com a antiga tradição a convicção de que a confissão da fé constitui um elemento indispensável tanto para a oração e o louvor, quanto para a pregação, a catequese e o ensinamento. Considerado como máxima expressão doutrinária, o Credo goza de estrita autoridade entre as tradições reformadas, apresentando, ao lado dos catecismos, o conteúdo fundamental da fé cristã. Dentre os escritos simbólicos, na tradição luterana, adquirem destaque o *Livro de Concórdia*, cujas páginas contêm a confissão da fé cristã dita *Confissão de Augsburgo* (1530), sua *Apologia* (1531), os *Artigos de Esmalcalde* (1537-1538) e a *Fórmula de Concórdia* (1577) (LACOSTE, 2004, p. 420).

3.2.1 Martim Lutero

Durante muito tempo na história da Igreja católica, a figura de Martim Lutero carregou consigo o estereótipo do monge apóstata, destruidor do cristianismo, corruptor da moral, excomungado por suas heresias e condenado por atentar contra a unidade do corpo de Cristo. Iniciador da Reforma e fundador do protestantismo, a figura do “javali da floresta”, cujas línguas de fogo estão cheias de veneno mortal converteu-se, recentemente, em uma autêntica testemunha de Jesus Cristo e do Evangelho. A partir da redescoberta dos eixos fundamentais da Reforma Protestante afirmados por Lutero, que não queria dividir a Igreja, mas reformá-la, sua pessoa e sua teologia engendraram uma nova compreensão ecumênica que permite afirmá-lo como homem de fé, sabedoria e coragem, cuja figura e mensagem não podem ser desconsiderada pelos cristãos (PCPUC; FLM, 2015, p. 12).

Doravante, o diálogo ecumênico e as pesquisas católico-luterana hodiernas retratam Lutero como pessoa religiosa honesta, homem consciencioso de oração. No âmbito católico, as averiguações construíram-se sobre o interesse na história da Reforma Protestante, na segunda metade do século XIX. Com tal pressuposto, a pesquisa católica rompeu com a concepção de que Lutero superou em si mesmo um catolicismo cujo caráter era não católico. Em seguida, a superação de abordagens unilaterais acerca das obras polêmicas do reformador e a descoberta de conteúdos análogos presente em outras estruturas e sistemas do pensamento teológico, permitiu aos teólogos católicos compreenderem a teologia de Lutero em seu próprio contexto, evidenciando que não foram os temas centrais da Reforma Protestante que ocasionaram a fragmentação da Igreja, mas o criticismo do reformador à condição da Igreja de seu tempo (PCPUC; FLM, 2015, p. 19).

Na esfera luterana, a pesquisa sobre Lutero e a Reforma sofreu consideráveis desenvolvimentos. A experiência da I e II Guerra Mundiais desmantelou convicções enrijecidas acerca da história e da relação entre o Cristianismo e a cultura ocidental, enquanto a erupção de uma teologia querigmática abriu novas possibilidades reflexivas sobre a figura de Lutero. O diálogo entre teólogos luteranos e historiadores colaborou na integração de fatores sociais e históricos à descrição dos movimentos de reforma, colocando em destaque o contexto o qual Lutero estava inserido a partir de uma nova representação da teologia medieval. Outrossim, os teólogos luteranos reconheceram o vínculo entre os enfoques teológicos e os interesses políticos tanto

no catolicismo, quanto em sua própria tradição. A partir disso, o diálogo com os teólogos católicos possibilitou a superação de perspectivas unilaterais-confessionais e a autocrítica luterana (PCPUC; FLM, 2015, p. 23).

Martim Lutero⁵⁰ nasceu em Eisleben, no Condado de Mansfeld, na Alemanha, em 10 de novembro de 1483. Filho de camponeses católicos, aprendeu no seio familiar os princípios religiosos que orientavam a vida cristã, como o culto e a veneração aos santos, a prática das boas obras e o respeito e reverência à figura do pontífice. Objeto de uma rígida educação doméstica, Lutero cresceu sob a autoridade severa do pai, cujos traços influenciaram profundamente sua concepção paterna de Deus, e sob os cuidados afetuosos de sua mãe que, quando necessário, não lhe negou austeridade na educação familiar. Hans e Margarida Luder tiveram nove filhos. Na residência do casal imperava uma educação pautada na dureza, sobretudo econômica. Tal rigorismo marcou profundamente a infância do reformador ao ponto de levá-lo a recomendar, futuramente, princípios educacionais moderados na formação dos filhos (DREHER, 2014, p. 24).

Os Luder constituíam uma família de pequeno porte. Antes de alcançar uma situação financeira estável e ser eleito vereador, Hans enfrentou o sofrimento do trabalho nas minas, onde arriscava a própria vida entre gases e o perigo de desmoronamentos. Embora católico, sempre permaneceu apático em relação aos clérigos; daí sua ira quando o filho decidiu ingressar na vida religiosa, ocupando-se com “futilidades”, como a oração dos salmos. Na concepção de Hans, Lutero deveria tornar-se jurista ou secretário de príncipes, no objetivo de dar continuidade à ascensão dos Luder. De tradição familiar agrícola, após contrair matrimônio, migrou para Eisleben e, posteriormente, para Mansfeld. Enquanto trabalhava na mineração, Margarida, sua esposa, ocupava-se com a labuta da casa. Melancólica e sofrida, cuidava da educação dos filhos, da organização do lar e dos afazeres da cozinha (DREHER, 2014, p. 24).

Em casa, a vida não deve ter sido apenas patriarcal. Meninas e meninos foram criados brincando com os filhos dos vizinhos, enquanto o pai se arrebatava na mina e a mãe, além das tarefas caseiras, carregava gravetos

⁵⁰ De acordo com Dreher, “o sobrenome deriva do nome ‘Lothar’/ ‘Lotário’, um dos imperadores alemães do medievo, e podia ser grafado nas variantes ‘Luder’ ou ‘Lüder’. Somente a partir de 1518, o reformador vai passar a assinar ‘Martinus Eleutherius’, donde deriva a grafia ‘Luther’/ ‘Luthero’/ ‘Lutero’. Ele havia descoberto a liberdade cristã, a *eleutheria*. [...]No alemão moderno, ‘Luder’ é traduzido por ‘vagabundo’, o que nos oferece uma hermenêutica interessante. Em Lutero temos o ‘vagabundo’ liberto por graça e fé, por causa de Cristo” (DREHER, 2014, p. 23).

nas costas para cozinhas e aquecer a casa. Martin diz-nos que ela gostava de cantarolar canções nem sempre alegres. As refeições eram preparadas num caldeirão que pendia do teto da casa, e fogo de chão o aquecia. Onde há brasas e fogo habitam duendes e outros demônios. Para evitar que em seus folguedos acabassem pondo fogo na casa, Margarida cercava seu fogão com ervas apropriadas. Aliás, ela cria na existência de bruxas e afirmava que uma vizinha bruxa provocara a morte de um de seus filhos [...] Duendes, demônios e bruxas faziam parte do cotidiano, e a crença em suas atividades era difundida a partir do púlpito, especialmente em épocas de tempestades e doenças. Em dias de tempestade, aliás, queimavam-se pedaços dos ramos bentos no Domingo de Ramos. Águas bentas e benzeduras não podiam faltar (DREHER, 2014, p. 24).

Planejando o futuro de Lutero, Hans matriculou o filho na escola de Mansfeld, onde, por meio da “pedagogia da vara”, obteve, com sucesso, o conhecimento da língua latina. De fato, aos 6 anos, Lutero dominava o latim com fluência e, aos 14 anos, mudou-se para Magdeburgo, onde permaneceu por um ano, no objetivo de prosseguir os estudos. Em Magdeburgo, Lutero matriculou-se em um colégio dirigido pelos Irmãos da Vida Comum, leigos que se dedicavam à vivência da espiritualidade cristã no cotidiano, por meio do carisma educacional. Embora o liceu fosse gratuito, o jovem financiou os estudos e a própria alimentação por meio da mendicância e do canto junto à porta de pessoas ricas. Dada a falta de recursos, transferiu-se para Eisenach, onde passou a residir na casa da família Schalbe, dando continuidade aos estudos e escrevendo seus primeiros versos.

Em Mansfeld, as finanças dos Luder haviam melhorado e, após ver que o filho havia concluído os estudos iniciais, Hans matriculou-o na Universidade de Erfurt. Ao ingressar no ensino superior, Lutero passou a residir em uma “bursa”, espécie de albergue onde vivia-se sob o regime de internato. Tudo era controlado: orações, estudos, alimentação, entradas e saídas. Lutero estudou quatro anos na Universidade de Erfurt. De início, frequentou a Faculdade dos Artistas, onde se apropriou das Artes Liberais e, posteriormente, iniciou o curso de Direito, o qual não concluiu. Como discente universitário, encontrou nas leituras acadêmicas e nos diálogos com os mestres a consistência para prosseguir seus estudos, tornando-se *Baccalaureus* e, anos mais tarde, *Magister* em Artes. Como presente pelos títulos, ganhou de seu pai o *Codex Iuris* de Justiniano, a fim de tornar-se um bom jurista e seguir carreira no mundo político (DREHER, 2014, p. 26).

No intuito de cumprir uma promessa feita à Sant’Ana, Lutero ingressou no mosteiro dos monges agostinianos de Erfurt: ao retornar de Gotha, assustou-se com um raio no céu, interpretando-o como uma ordem divina para consagrar-se

inteiramente à Deus. Frente ao episódio, ocorrido nas proximidades de Stotternheim, prometeu à mãe da Virgem que se tornaria monge. E assim o fez. As demais declarações do reformador se apresentam como “justificativas”⁵¹ para a decisão tomada. A primeira deveria ser apresentada ao pai, o qual sequer foi comunicado da decisão, pois Lutero bem sabia qual a seria sua reação. A seguinte para si mesmo. Lutero se convenciu que, no mundo, havia um único lugar limpo da sujeira do pecado e que oferecia plenamente a certeza da salvação: os mosteiros. Em Erfurt, buscou viver como eremita, apesar da Regra que lhe era própria (DREHER, 2014, p. 31).

Vindo do alegre, colorido e divertido mundo dos estudantes universitários, Luder ingressou num mundo preto e branco. Antes tinha companheiros alegres, que gargalhavam. Agora, disciplina. Estava proibido de rir. Nada de movimentos bruscos. O silêncio era virtude. O olhar tinha que ficar voltado para o chão; as mãos eram enfiadas nas mangas do hábito. Até o copo tinha que ser segurado com ambas as mãos ao beber. Nas refeições, não se conversava, só se ouvia a leitura de vidas de santos e de textos piedosos. O dia também estava rigorosamente determinado. Sete vezes durante as 24 horas do dia havia oração no coro e canto responsivo dos salmos. Tudo iniciava-se às duas horas da manhã. A primeira refeição era tomada ao meio-dia. A cela monástica não podia receber visita; era pequena, sem aquecimento. A porta não podia ser chaveada e tinha uma abertura que possibilitava a observação. Nada havia nas paredes. A cama era um saco de palha com um cobertor de lã (DREHER, 2014, p. 39).

O mosteiro de Erfurt era uma pequena ilha isolada do mundo. Hierarquicamente organizado, foi entre suas paredes que Lutero foi duramente provado quanto àquilo que pretendia assumir para sua vida. Ao ingressar no mosteiro, Lutero encontrava-se na condição de postulante. Tendo vivido o noviciado, professou votos solenes, prometendo, de modo perpétuo, viver em obediência, pobreza e castidade, segundo a Regra de Santo Agostinho. Como religioso, recebeu a instrução no objetivo de preparar-se para o ministério presbiteral. Ordenado sacerdote em 1507, dedicou as

⁵¹ Segundo Dreher, muitos outros “raios” influenciaram Lutero a ingressar no mosteiro de Erfurt. Dentre estes, a morte de um amigo fortaleceu sua convicção na busca pelo ideal religioso. Certa ocasião, estando em viagem, Lutero tombou, seccionando uma artéria da coxa com a espada que trazia à cintura. Levado à bursa, quase morreu em consequência de uma hemorragia sanguínea. Após invocar com insistência a Virgem, tendo passado por um longo período depressivo, restabeleceu-se, continuando os estudos. Crises depressivas acompanharam o reformador ao longo de toda sua vida. Em diversas ocasiões Lutero chegou a afirmar que o desespero fazia o monge. Mas qual o “desespero” que o levou ao mosteiro? No final da vida, Lutero apontou a educação rigorosa de seus pais como fator preponderante na escolha da vida consagrada. Entretanto, esta não deve ter sido o único pressuposto, uma vez que Lutero experimentou determinada liberdade durante o período dos estudos em Erfurt. Talvez tal liberdade tenha levado-o à busca por uma nova autoridade. Em certa idade, a autoridade paterna não mais lhe apetecia. Tampouco a dos livros jurídicos. A única autoridade que ainda lhe parecia patente fosse a Igreja. Ainda assim, após ter ingressado no mosteiro de Erfurt, Lutero percebeu que também ela era refutável. Dirigiu-se diretamente à Deus, por meio da Sagrada Escritura, de onde lhe brotaram duas certezas: *Solus Christus! Sola Scriptura!* (DREHER, 2014, p. 31).

primícias de suas atividades ao estudo dos Padres da Igreja, considerados os mais antigos e autorizados intérpretes da Sagrada Escritura. Ao lado destes, Lutero teve contato com as doutrinas de Guilherme de Ockham, Tomás de Aquino, Duns Scotus e Alberto Magno, ascendendo rapidamente em sua ordem religiosa, sobretudo por sua capacidade intelectual.

Destacado em meio aos confrades por seu entendimento e raciocínio, Lutero deixou Erfurt e dirigiu-se à Wittenberg, onde fora designado professor de Filosofia e Moral na Universidade local. Posteriormente, após obter o título de *Doctor* em Teologia, tornou-se docente de Sagrada Escritura, ocupando a cátedra de João von Staupitz, seu incentivador e confessor. Como preletor, Lutero despertou expectativas positivas, atraindo alunos entusiasmados no desejo do conhecimento: era um professor comprometido com a via moderna, valendo-se da versão grega do Segundo Testamento, mas também dos Comentários tradicionais. Como agostiniano, seu método interpretativo da Sagrada Escritura fundamentava-se sobre a teoria do “quádruplo sentido”,⁵² desenvolvida pelo fundador de sua ordem religiosa. Dentre os escritos testamentários, a Carta de Paulo aos Romanos cristalizou-se como a autoridade maior para seus ensinamentos (DREHER, 2014, p. 67).

Firmado na referida epístola, Lutero encontrou a certeza de que o justo viverá pela fé, lançando os fundamentos da doutrina da justificação que, ulteriormente, tornar-se-ia um dos pilares fundamentais da teologia luterana. Para o reformador, a justificação é iniciativa de Deus que estabelece uma relação salvífica com o ser humano, mediante a graça divina. Visto que a graça é recebida e vem por uma promessa, não pode ser recebida senão pela fé e não pelas obras, de modo que a justificação acontece *sola gratia*. Contudo, Lutero insistia que a pessoa justificada

⁵² No âmbito da teologia medieval, especificamente hermenêutico, Lutero aprendeu que os textos da Sagrada Escritura deveriam ser analisados em quatro sentidos: literal/gramatical, alegórico/espiritual, tropológico/parenético e anagógico/escatológico. Todavia, nos debates e discussões acadêmico-científicos, cujo início de observações textuais forneceram ao senso literal da interpretação uma importante contribuição, no sentido de desenvolver no texto um duplo sentido – literal e espiritual –, Lutero apresentou, sobretudo em seu comentário ao Magnificat, análises lexicológicas significativas para o processo de construção hermenêutica. Visando uma exegese terminológica e a compreensão precisa dos termos e conceitos gregos, distanciou-se da leitura alegórica. Articulando o princípio *Sola Scriptura* com a máxima *Sacra Scriptura sui ipsius interpres* – a Sagrada Escritura é seu próprio intérprete –, Lutero afirmava que a autointerpretação da Sagrada Escritura e a interpretação com o Espírito Santo coincidem, de modo que a legitimidade da interpretação não carece de uma instância jurídica, expressa pelo controle do magistério eclesiástico. Para o reformador, a clareza da Sagrada Escritura está vinculada à compreensão do seu “objeto”, o que implica que o texto bíblico deve ser compreendido em seu conjunto, tendo como ponto fundamental o próprio Cristo e a ação libertadora de Deus (REIMER, 2016, p. 49).

realizaria boas obras como desdobramento da graça divina em sua vida, pois tais esforços contribuiriam para o crescimento intenso da comunhão com Deus. Como eixo central da justificação, Lutero redescobriu na Sagrada Escritura que o amor de Deus pela humanidade está incorporado em Jesus Cristo. Logo, o princípio “somente a graça” deve ser explicitado como “somente Cristo” (PCPUC; FLM, 2015, p. 46).

Destarte a nova compreensão da passagem em Rm 1,17 torna-se a chave para seus modos de ver, conforme iam evoluindo aos poucos. Para Lutero, a justiça de Deus já não é, como os escolásticos ocidentais a entendiam, a justiça punitiva ou remuneradora, que Deus possui como própria, mas a justiça que Deus outorga, uma justiça imerecida da graça. Deus já não é o Deus da arbitrariedade, mas da misericórdia. Nisso descobriu Lutero, como algo de novo para si próprio, o que todos os exegetas medievais já tinham ensinado. Que tal ponto de vista se tornasse, todavia, herético-reformatório, provinha do conexo em que o Professor de Vitemberga o colocava (TÜCHLE, 1971, p. 47).

O cenário eclesial da Idade Média se caracteriza, sobretudo, pelas práticas religiosas cujo objetivo visavam a arrecadação de valores financeiros para o término da construção da nova basílica de São Pedro, no Vaticano⁵³. Dentre tais práticas, as indulgências⁵⁴ desempenhavam um papel importante na piedade da época, pois através delas comprava-se a remissão das penas temporais dos pecados cuja culpa já fora perdoada. Nos dias de Lutero, a prática da venda de indulgências perfazia uma importante parcela dos negócios bancários e da política financeira papal. A multidão

⁵³ Entre outras, o bispo de Lutero, Albrecht von Brandenburg, ocupava suas séis diocesanais (algo expressamente proibido pelo direito canônico) e precisava de dinheiro para pagar o empréstimo tomado para a compra desta segunda sé. Muitos tinham dívida com os grandes banqueiros da época, os Fugger e os Welser, ambos sediados em Augsburgo que virara para o lado da Reforma no decorrer da história. Parte do que hoje é a Venezuela fora dado pelo imperador Carlos V em troca de um empréstimo, resultando numa colônia alemã no país, que, certamente continha luteranos.

⁵⁴ “A indulgência (i.) é a remissão diante de Deus da pena temporal devida pelos pecados cuja culpa já foi perdoada, uma remissão que o fiel bem disposto, e sob certas condições definidas, obtém pelo socorro da Igreja, a qual, enquanto ministro da redenção, distribui e aplica com autoridade o tesouro das satisfações de Cristo e dos santos (Paulo VI em 1965, definição retomada pelo CIC de 1983, can. 992). As condições definidas são uma obra espiritual (peregrinação ou visita em uma igreja, orações, esmolas etc.). A i. [indulgência] pode ser parcial ou plenária (can. 993); pode ser aplicada aos vivos ou aos defuntos (can. 994). [...] Apesar de certas intervenções conciliares (Latrão IV, 1215), depois das severas críticas de J. Wyclif (1378) e de J. Hus (1420), a prática proliferante das i. [indulgências] nos s. XIV e XV (este último estende sua aplicação aos defuntos) tinha dado lugar a um desvio financeiro por ocasião de ‘coletas indulgenciadas’. As i. [indulgências] tornavam-se objeto de um comércio organizado. Sua cobrança era arrendada a coletividades e mesmo a banqueiros. Sua pregação dava lugar a um simplismo perigoso. A i. [indulgência] pregada pelo dominicano Tetzel (seu produto devia servir para a construção de São Pedro de Roma) era acompanhada, segundo Lutero, desta fórmula: ‘Apenas o dinheiro tilintou na caixa de esmolas, a alma salta do purgatório’. A questão das i. [indulgências] será central no conflito da Reforma. Lutero as recusa radicalmente em suas 95 teses de Wittenberg em 1517: estima que contradizem a doutrina da justificação só pela fé, independente de toda obra, e que as i. [indulgências] são um exemplo dos abusos do poder espiritual na Igreja romana” (LACOSTE, 2004, p. 891).

ansiava fervorosamente pelas indulgências, pois por meio delas, era lhes proporcionado segurança em tempos de incerteza. Os cristãos podiam recebe-las sob determinadas condições prescritas, através da Igreja, cuja mentalidade era dispensar e aplicar os tesouros das satisfações de Cristo e dos santos aos penitentes (PCPUC; FLM, 2015, p. 27).

Os teólogos que formularam a doutrina das indulgências partiram do pressuposto de que elas somente substituíam os castigos impostos pela igreja, as satisfações que deveriam ser feitas por causa dos pecados cometidos. As satisfações podiam ser constituídas de jejum, peregrinações ou, em caso extremo, de exílio. Depois a doutrina foi ampliada, pois se afirmava que o papa era senhor sobre todos os tipos de punição temporal. No “temporal” estava incluído o purgatório. Somente o inferno ficava excluído de seu controle, pois era decorrente da vontade de Deus. O papa, contudo, podia legislar no tocante ao purgatório, já que estava destinado à purificação do ser humano pecador. [...] Em geral, a pessoa medieval temia mais o purgatório do que o inferno. O inferno era algo eterno e, por isso, inimaginável. Já o purgatório, por ser “temporal”, vinha acompanhado da esperança que algum dia deixaria de ter poder sobre o ser humano e que acabaria. O enorme poder concedido ao papa nesse aspecto era fundamentado pelos teólogos escolásticos com o argumento de que o papa era o administrador do tesouro da igreja, formado pelos méritos excedentes de Cristo e dos santos (DREHER, 2014, p. 90).

Em 1517, Lutero intentou provocar um debate público sobre a prática das indulgências, promovidas pelo papa Leão X e o arcebispo Albrecht von Brandenburg. Em 31 de outubro, enviou suas “95 Teses”, intituladas “Disputa sobre a eficácia e o poder das indulgências”, como anexo de uma carta ao arcebispo de Mogúncia. Nesta, o reformador expressava sérias preocupações acerca da pregação e do uso das indulgências que estavam ocorrendo sob a responsabilidade do prelado, insistindo que o mesmo fizesse urgentes mudanças. Para Lutero, o uso das indulgências prejudicava fortemente a espiritualidade cristã. Embora reconhecesse em diversos momentos sua ignorância sobre tal realidade, questionava o modo como as indulgências poderiam livrar os penitentes das penas impostas por Deus e se o dinheiro dado para as indulgências não deveriam ser, antes, destinado aos pobres (PCPUC; FLM, 2015, p. 27).

As Teses de Lutero rapidamente se espalharam pela Alemanha, causando forte impacto nas camadas sociais e prejudicando o comércio das indulgências⁵⁵. Nelas, o

⁵⁵ De acordo com Tüchle, “o rápido alastramento só se explica pela exaltação religiosa do povo, bem como pela sua repulsa do exagerado fiscalismo pontifício. Percebia o povo ter então um líder na luta contra os mesmos fardos que ele próprio devia carregar com indignação. Lutero tornou-se porta-voz do descontentamento germânico, e, ao mesmo tempo, intérprete da índole germânica. Desde a primeira

reformador não apenas refutou as indulgências, mas evidenciou sua total insignificância; não questionou a autoridade papal, mas estabeleceu limites em seus poderes; não negou a doutrina do “tesouro da Igreja”, mas anunciou que o seu verdadeiro tesouro deveria ser o Evangelho de Jesus Cristo. Posteriormente, as Teses foram enviadas à Roma que, nesse momento, já se encontrava preocupada com os ensinamentos do reformador acerca da doutrina da Igreja e da autoridade do pontífice. Por conseguinte, Lutero foi convocado à comparecer em Roma, no objetivo de contravir perante o tribunal da Cúria sobre sua teologia. Entretanto, por solicitação de Frederico, o sábio, Príncipe Eleitor da Saxônia, o inquerito foi transferido para a Alemanha, para a Dieta Imperial de Augsburgo (DREHER, 2014, p. 95).

Por incumbência de Leão X, coube ao cardeal Tomás de Vio, de Gaeca, chamado Gaetano, o mandato de interrogar Lutero. Gaetano era tido como um renomado pesquisador, autor de inúmeros escritos, como os comentários às obras de Tomás de Aquino e o clássico *Sobre o poder do papa*, que lhe valera o chapéu cardinalício. Antes, porém, de seu encontro com Lutero, o cardeal estudou minuciosamente os escritos do reformador, tecendo inúmeros comentários sobre os mesmos. Gaetano foi a primeira autoridade a defrontar-se com o reformador; viu no monge de Wittenberg um mero e infeliz mendicante, interpretando-o, de modo errôneo, a partir de seus próprios conceitos. Lutero, por sua vez, não se encontrava familiarizado com a teologia do cardeal e, o interrogatório, que permitia apenas uma discussão limitada, pressionava-o a se retratar. Em outubro de 1518, numa solene *protestatio*, Lutero afirmou estar em consonância com a doutrina da Igreja de Roma, não podendo retratar-se sem antes ser convencido de que aquilo que afirmara era falso (PONTIFÍCIO, 2015, p. 28).

Gaetano exigiu de Lutero três posicionamentos: a revogação dos erros, a promessa de não voltar a ensiná-los e o voto de não voltar a destruir a paz da Igreja. Cessada a Dieta, as discussões estabilizaram a convicção de que a qualquer momento as ameaças de excomunhão e interdito contra o reformador se concretizariam. A questão não se resumia a um entrave entre monges, mas dele resultava o questionamento: era lícito a Igreja exigir que Lutero se apresentasse em Roma, fosse excomungado e queimado por uma questão que não era mais somente sua? Lutero não estava mais sozinho e, à medida que os processos contra ele

tese, não havia proposto como tema geral da vida cristã a antiga serenidade e segurança clássica, mas a erra inquietude e nostalgia germânica” (TÜCHLE, 1971, p. 52).

adquiriam intensidade e robustez, tanto mais conforto e apoio o reformador recebia. Tal ambivalência persistiu ao longo de todo processo que culminou na excomunhão do reformador. Havia lhe sido prometido um pleito justo; entretanto, repetidas vezes Lutero recebeu a mensagem de que ou deveria retratar-se ou seria declarado herege (DREHER, 2014, p. 115).

Entrementes, em Roma, o processo contra Lutero prosseguia e, finalmente, o pontífice decidiu agir. Cumprindo seu ofício pastoral, na obrigação de proteger e defender a fé ortodoxa daqueles que distorciam e adulteravam as Sagradas Escrituras a ponto destas deixarem de ser o Evangelho de Cristo, Leão X expediu, em 15 de junho de 1520, a bula *Exsurge Domine*, condenando 41 proposições de Lutero como subversivas à fé católica, heréticas, falsas e escandalosas. Demonstrando seu amor paternal e longanimidade em relação à Lutero, o pontífice ofereceu pagar-lhe as despesas da viagem a Roma, no intuito de justificar-se e também um prazo de sessenta dias para retratar-se de seus erros. Caso não os revogasse, seria castigado. Ao final do prazo, o reformador queimou, em praça pública, o direito canônico e a bula pontifícia, demonstrando total ruptura com a Igreja de Roma, com a Cúria romana e com o papado (PONTIFÍCIO, 2015, p. 29).

Quando, porém, a bula “*Exsurge, Domine*” condenou as doutrinas de Lutero e intimou o Professor a retratar-se, êste lançou pelo mundo afora um de seus discursos mais incendiários: “*Wider die Bulle des Endchriſts*”, “Contra a bula do Anticristo”. Então, pela bula cominatória da excomunhão, é que êle tomou conhecimento de que o Papa é o anticristo. Por isso, levantou-se contra o Papa e os Cardeais, com os plenos poderes de seu batismo, como filho de Deus e herdeiro de Cristo, intimando-lhes que fizessem penitência e largassem imediatamente essas diabólicas blasfêmias, ameaçando de anatematizá-los em nome de Cristo. [...] Aos 10 de dezembro de 1520, lançou ao fogo um exemplar impresso da bula cominatória da excomunhão, diante da porta da cidade em Vitemberga, entre o júbilo dos estudantes, e proferiu as palavras: “*Quoniam tu conturbasti sanctam veritatem Dei, conturbet te hodie Dominus. In ignem istum!*” (“Porque conturbaste a santa verdade de Deus, hoje o Senhor te confunde. Vai para o fogo!”) (TUCHLE, 1971, p. 59).

Em 2 de janeiro de 1521, Leão X promulgou a bula *Decet Romanum Pontificem*, declarando, definitivamente, a excomunhão de Lutero. Cabia agora à autoridade civil afirmar a proscrição do reformador, cumprindo a sentença pontifícia e entregando-o aos responsáveis pela execução. Segundo as leis do Sagrado Império Romano da Nação Germânica, uma pessoa excomungada pela Igreja de Roma deveria ser submetida à condenação imperial. Frente ao imperador Carlos V, na Dieta de Worms, Lutero reiterou a autoria de seus escritos, hesitando retratar-se de seus erros, caso

não fosse convencido por testemunhos da Sagrada Escritura. Na volta de Worms, à caminho de Wittenberg, Lutero foi sequestrado por ordem de Frederico, e levado para Wartburgo, onde, como prisioneiro, desfez-se da batina monástica, vestindo-se como cavaleiro e deixou os cabelos crescerem, abandonando a tonsura. Como instrumento de trabalho, Lutero possuía apenas a Bíblia hebraica e o Primeiro Testamento em grego, além do tinteiro e das folhas. Isto bastou-lhe para traduzir a Sagrada Escritura para a língua alemã (DREHER, 2015, p. 168).

A Dieta de Worms durou aproximadamente quatro meses. Como consequência dos acirrados debates entre o reformador e o imperador, em 8 de maio do mesmo ano, Carlos V assinou o Edito de Worms, proscrevendo o reformador. Tal proscricção fundamentava-se nos erros doutrinários que se constatava em Lutero: as doutrinas dos sacramentos e do livre-arbítrio, a rebelião contra a autoridade do Estado e da Igreja e o descaso aos concílios. Por ordem do imperador, expediu-se o mandato de prisão contra Lutero e seus adeptos e proibiu-se a divulgação de suas obras, bem como o ensino de seu pensamento. Doravante, os livros publicados em língua alemã obrigatoriamente deveriam ser submetidos à censura prévia do episcopado e as questões ligadas à fé submetidas às Faculdades de Teologia. Aos governantes, o mandato de supressão da heresia luterana foi intenso; entretanto, considerado que os argumentos do reformador eram convincentes para muitos príncipes e cidades imperiais, a ordem fora completamente aniquilada (DREHER, 2015, p. 168).

Nesse ínterim, Lutero publicou grandes obras, nas quais expressou seu pensamento e sua teologia, como os quatro escritos de 1520 – *Sermão sobre as boas obras*; *Da liberdade Cristã*; *Do cativo babilônico da Igreja* e *À nobreza cristã na Nação Alemã* – e os *Catecismo Maior e Menor*, de 1529. Tudo o que Lutero escrevia era publicado, inclusive o mais insignificante bilhete, como ele mesmo chegou a afirmar. Com objetivo de promover a participação dos fiéis nos cultos, Lutero compôs e promulgou diversos hinos que, posteriormente, adquiriram grande importância na espiritualidade luterana, tornando-se parte integrante do tesouro herdado pela Igreja da Reforma. Lutero dominava a arte da linguagem, valendo-se de tal habilidade para comunicar-se com as diversas classes e camadas da sociedade. Com os mais cultos, o reformador utilizava a linguagem teológica, servindo-se das clássicas sentenças medievais; com os mais simples, empregava o vocabulário dos leigos, recorrendo aos ditos populares (DREHER, 2015, p. 138).

Em 1525, cessada a Guerra dos Camponeses, Lutero casou-se com Catarina von Bora,⁵⁶ ex-religiosa da Ordem de Cistér. Entre seus contemporâneos, seu casamento provocou diversas reações, como a convicção de que o anticristo nasceria da ligação de um monge e uma monja fujões; entre os estudantes disseminou-se a produção de textos pornográficos a respeito da união do reformador e sua esposa. Houve quem se chocasse, houve quem se satisfizesse. Alguns encararam como um ato de protesto, outros de resignação. O fato é que o matrimônio de Lutero e Catarina foi marcado pela simplicidade e pelo sofrimento: por ocasião das núpcias, a noiva não dispunha dote e Lutero nada possuía, senão dois canecos de prata como bens. Após o casamento, passaram a residir num antigo mosteiro dos monges agostinianos. No novo lar, o reformador colocou em prática aquilo que acreditava e ensinava: aos seis filhos e àqueles a quem acolheu, Lutero transmitiu a prática da meditação diária, das orações e da leitura e interpretação da Sagrada Escritura (DREHER, 2015, p. 241).

Lutero terminou seus dias em Eisleben, sua cidade natal. Doente e acamado, faleceu em 18 de fevereiro de 1546, confessando a fé pela qual arriscara sua vida. Foi sepultado na igreja do castelo Wittenberg, onde, anteriormente, fixara em uma de suas portas as “95 Teses”⁵⁷, dando início à Reforma. Durante o ritual fúnebre, Felipe Melanchthon, amigo do reformador e responsável pela redação da Confissão de Augsburgo,⁵⁸ dirigiu-lhe a alocução *post mortem*, afirmando que morrera o profeta ao

⁵⁶ Catarina Von Bora (+ 1552) nasceu em 29 de janeiro de 1499, em Lippendorf, na Alemanha. Filha de nobres saxões empobrecidos, a falta de beleza e a pobreza fizeram com que o pai, após a morte da mãe, a confiasse ao mosteiro da Ordem de Cistér, em Nimbschen, cuja finalidade era abrigar filhas da nobreza. Como religiosa, Catarina obteve, na clausura do convento, uma boa formação que lhe possibilitou o domínio da língua latina e o desenvolvimento de dotes como a costura e a culinária. Tendo deixado o mosteiro, juntamente com outras oito religiosas, foi acolhida por Lutero que logo lhe proporcionou moradia e ocupação. Tendo contraído núpcias com o reformador, Catarina tornou-se administradora do lar, cuidando, sobretudo, das economias da casa e da educação dos filhos e de outras crianças que foram confiadas ao casal. Como Sra. Lutero, Catarina tornou-se vítima de fofoca e calúnia por parte de seus contemporâneos, ao ponto de ser denominada “Lúcifer de Wittenberg”. Entretanto, quanto mais preconceito a ex-religiosa sofria, mais Martim a amava e se encantava com sua fineza e dedicação, chamando-a, diversas vezes de *domina* Käthe. Além dos serviços da casa, Catarina assumira os trabalhos da antiga cervejaria do mosteiro, tornando-a rentável, e transformou parte do antigo convento numa casa de estudantes, donde retirou a renda necessária para sobreviver após a morte de Lutero. Catarina faleceu em 20 de dezembro de 1552 em decorrência de uma pneumonia, no contexto epidêmico da peste que assolou Wittenberg.

⁵⁷ Assim diz a lenda, mas é muito improvável que o próprio Lutero teria afixado as teses na porta da igreja do castelo de Wittenberg – é verdade que as portas da igreja do castelo serviam como uma espécie de mural da época, e Lutero quis provocar um debate acadêmico e eclesiástico a respeito. Contudo, se realmente tivessem sido fixadas em tal local, o teria sido feito pelo zelador da universidade e não pelo reformador (cf. DREHER, 2014, p. 85).

⁵⁸ A Confissão de Augsburgo ou *Confessio Augustana* constituiu o documento-base adotado pelas Igrejas Evangélicas Luteranas, que o assumiram como referência fundamental para sua confessionalidade. Redigido em 1530, por ocasião da Dieta de Augsburgo, o texto, em sua originalidade, trata-se de uma apologia apresentada ao Imperador Carlos V, sintetizando os principais

qual a revelação divina comunicara as doutrinas do perdão, da graça e da misericórdia. Em tal momento, o legado de Lutero já havia conquistado grande parte do mundo: o movimento desencadeado pelo reformador abrangia territórios mais extensos e seus escritos foram reeditados, impressos e espalhados pela Europa afora, edificando e fortalecendo a Igreja que nascera da Reforma Protestante (DREHER, 2015, p. 291).

3.2.2 Maria na teologia de Martim Lutero

No intuito de compreender o pensamento luterano em relação à figura de Maria, é oportuno, indubitavelmente, partir da teologia de Martim Lutero acerca da mãe de Jesus; seu desenvolvimento sobre tal questão permite descobrir o vínculo desta com os temas centrais da teologia da Revelação e as consequências que derivam para o entendimento do significado da Virgem. Contudo, não é fácil estabelecer o raciocínio do reformador sobre determinado ponto, considerado que Lutero não é sistemático e, em muitas afirmações, deixa-se influenciar fortemente pelo contexto e pelo escopo concreto que tem diante de si, pronunciando sentenças contraditórias sobre determinadas questões, de modo que suas concepções e atitudes são passíveis à interpretações distintas. Para alguns, o reformador é um fervoroso devoto da mãe de Jesus; para outros, sua atitude neste ponto é resquício de seu período católico, que gradualmente foi desaparecendo. Entretanto, delineia-se com suficiente clareza, embora algumas dissonâncias, as principais linhas de sua mariologia, ainda que seu

artigos da fé e da doutrina Luterana. Escrita por Felipe Melanchton e assinada pelos príncipes da Alemanha e da Saxônia, o documento se apresenta como resultado do ligame entre os Artigos de Schwabach, os Artigos de Torgau e outros documentos. Embora estivesse banido em Coburgo e não tivesse participação direta na Dieta, Lutero manteve intenso contato acerca da redação da Confissão com Melanchton que, nesse contexto, passou a ser o principal porta-voz dos protestantes frente ao imperador. Melanchton queria provar que o pensamento luterano se encontrava em perfeita consonância com a doutrina antiga da Igreja Católica, afirmando que deveriam ser banidos os abusos periféricos que não se encontravam em relação direta com as questões de fé, como o papel da papado, a concepção do sacerdote como intermediário entre Deus e os fiéis e a autoridade dos bispos. Frente à Confissão de Augsburgo houve a elaboração de um documento por parte dos teólogos católicos, aceito pela maioria dos participantes da Dieta, seguido da declaração do Imperador de que os protestantes deveriam submete-se à ela; caso isso não ocorresse, o Imperador se voltaria contra eles na sua condição de protetor da Igreja. Melanchton elaborou um revide que resultou na Apologia da Confissão de Augsburgo e que dividiu os delegados da Dieta numa discussão que não houve consenso. Cessada a Dieta, o Imperador Carlos V guardou consigo os textos originais da *Confessio Augustana*, que posteriormente desapareceram. Ainda que circulasse uma versão considerada do texto durante a Dieta, o Imperador proibiu a impressão e a divulgação do escrito. Em Augsburgo, o cisma luterano tornou-se efetivo (DREHER, 2014, p. 269).

pensamento não estivesse tracejado no início da Reforma (VON BALTHASAR, 1979, p. 75).

Dentre os fundamentos que levaram o reformador a repensar a figura de Maria encontram-se os princípios *Solus Christus*, *Sola Fidei* e *Sola Gratia*. A ênfase acirrada na ação de Deus que opera tudo e a exclusão de qualquer espécie de colaboração da criatura humana no projeto de salvação, interligaram, posteriormente, a mariologia de Lutero com sua doutrina do *servum arbitrium*, de modo a evidenciar o enraizamento de seu pensamento mariano na antropologia teológica. Para Lutero, Maria é o modelo perfeito da vontade não livre, isto é, do fato que somente Deus opera a salvação, sem qualquer colaboração do homem. Contudo, tais princípios não se apresentam como únicos na caracterização da teologia mariana do reformador. Importância decisiva adquire, sobretudo, o princípio *Sola Scriptura*. Fundamentado pela centralidade do texto bíblico, Lutero aponta o parâmetro fundamental para combater as tradições que se multiplicavam de modo exagerado na Igreja do seu tempo (VON BALTHASAR, 1979, p. 77).

Embora tenha falado em demasia sobre a mãe de Jesus, Lutero nunca redigiu um tratado específico de mariologia. Sua mais importante obra, nesse âmbito, é o comentário ao *Magnificat* de Maria. No entanto, seu pensamento sobre a Virgem fundamenta-se, ainda, em sermões e pregações proferidos pelo reformador, bem como em discursos e cartas escritos por ele. Suas afirmações marianas surpreendem por seu número e riqueza, como também por seu conteúdo. Com efeito, não se pode afirmar que para Lutero a figura da Virgem representava uma questão secundária; é, antes, uma questão de suma importância, considerado que a mãe de Jesus ocupa uma posição significativa na piedade forjada pelas exigências e pelos princípios da Reforma, sem que por tal motivo deva-se renunciar o conteúdo fundamental para a concepção evangélica da fé. Desse modo, o pensamento mariano de Lutero oferece critérios contra os exageros e as exorbitâncias demasiadas (VON BALTHASAR, 1979, p. 79).

Em sua teologia, Lutero repensou a figura de Maria a partir de cinco perspectivas. A primeira evidencia o papel da Virgem em consequência do mistério de Cristo. Segundo o reformador, a teologia mariana deve sempre permanecer sujeita à cristologia e não o contrário; nesse sentido, Maria não tem função soteriológica no projeto de salvação dos homens, mas representa, unicamente, uma figura que denota a condição daqueles que crêem. Seu papel limita-se exclusivamente ao conteúdo

afirmado na Sagrada Escritura e nos Símbolos de Fé. Como exemplo incidente do mistério de Cristo em sua mãe, Lutero apresenta a virgindade perpétua de Maria. Concordando com a tradição das Igrejas Católica e Ortodoxa, o reformador permaneceu decididamente fiel à tal verdade de fé, afirmando-a não somente no período anterior ao nascimento do Messias, mas também no período posterior. Para Lutero, a virgindade perpétua não confere à Maria um lugar privilegiado, considerado que ela não seria virgem senão à redenção operada pelo Filho (DOMBES, 2005, p. 42).

À afirmação da virgindade perpétua de Maria, Lutero dedicou longos anos de sua trajetória como teólogo. Em seus escritos, frequentemente refere-se à virgindade da mãe de Jesus, sobretudo no comentário ao *Magnificat* e no *Operationes in Psalmos*. Convicto de que a exaltação de Maria não pode ser senão a exaltação do próprio Deus e de seu Filho, o reformador aceita a fórmula definida no Concílio do Latrão, considerando tal verdade de fé a partir de três aspectos: o primeiro refere-se ao mistério da virgindade de Maria; o segundo, de sua virgindade maternal; e por fim, o terceiro, da inalterada integridade física, razão pela qual lhe é conferido o atributo de *sempre virgem*. Segundo Lutero, Maria manteve a virgindade porque, como imaculada e mãe, foi objeto da ação onipotente do Espírito Santo. Acerca da autenticidade evangélica da virgindade da mãe de Jesus, o reformador não apresenta objeções; ao contrário, Martim vê na virgindade perpétua uma das três pérolas brilhantes que adornam a coroa de Maria, juntamente com a imaculada concepção e a maternidade divina (GHERARDINI, 1967, p. 144).

A segunda perspectiva através da qual Lutero repensou a figura de Maria é eclesiológica. Por meio desta, o reformador assinalou certa analogia entre o destino de Maria e o da Igreja: os sofrimentos da Virgem remetem às perseguições da Igreja; sua perseverança à continuidade e fidelidade da Igreja; sua gestação ao modo pelo qual o Cristo-Palavra habita naqueles que crêem. A dignidade de Maria se manifesta, de modo paradoxal, em sua humildade; o mesmo acontece com a Igreja que permanece uma Igreja sob a Cruz, imperfeita em seu caráter histórico, institucional e visível. Maria é, desse modo, figura da Igreja não somente por sua qualidade de mãe, mas também pelas demais características de sua vida, tal como é apresentada na Sagrada Escritura. Segundo o reformador, a Virgem se torna, assim, mãe de cada membro da Igreja, em que Cristo é seu irmão e Deus seu Pai. Ademais, em sua maternidade, Maria é, ainda, mãe da Igreja, da qual ela é o membro mais eminente.

Como mãe da Igreja, torna-se mãe de todos aqueles que nascerão do Espírito Santo (DOMBES, 2005, p. 43).

Por ocasião das celebrações do natal e das festas marianas, Lutero proferiu diversos sermões nos quais assinalava a essencial relação entre Cristo e os cristãos, afirmando, com semelhante raciocínio, as consequências fundamentais da maternidade divina de Maria e sua relação com a Igreja. Para Lutero, a Virgem marca o início de uma nova realidade e da humanidade redimida, constituindo-se imagem e expressão da perfeição da Igreja, em sentido representativo. Maria retrata, portanto, a nova criação, o novo povo de Deus que substitui o antigo povo de Israel e se caracteriza como família dos redimidos, libertos do domínio da Lei; ela representa a Igreja, enquanto sua prima Isabel figura a sinagoga, como afirmara Lutero no sermão da festa da visitação, em 1523. Segundo Lutero, a Virgem é modelo da Igreja na acolhida e na fidelidade à Palavra de Deus; em Maria, o reformador vê cumprir-se o mistério da graça que se realiza de forma intensa na Igreja (GHERARDINI, 1979, p. 187).

A imaculada concepção de Maria sintetiza a terceira perspectiva. Acerca do referido mistério, pouco nítido é o pensamento do reformador, que reflete-o morosamente à luz da relação entre a Virgem e o pecado e a santidade da mãe de Jesus. Embora em seus escritos refira-se objetivamente à imaculada concepção de Maria, Lutero não ousa grandes afirmações sobre tal doutrina devido à ausência dos textos bíblicos que asseveram a veracidade da questão; entretanto, suas assertivas induziram a pensar que o reformador fosse um zeloso defensor desta doutrina. Ainda que se verifique testemunhos favoráveis à inexistência de pecado na Virgem, é possível encontrar, também nos escritos de Lutero, a convicção de que o *simul iustus et peccator*⁵⁹ vale também para a mãe de Jesus. Desse modo, o fato de estar isenta

⁵⁹ A expressão latina *simul iustus et peccator* – simultaneamente justo e pecador – define o ser humano, frente à doutrina da justificação, evidenciando sua dupla condição perante a natureza divina e a esfera criada. Construída por Lutero, a afirmação tem sua inspiração na teologia de Agostinho que afirmava que todo homem é imagem de Adão, com uma natureza semelhante à ele, com uma tendência à rejeição divina e uma inclinação pecaminosa, e imagem de Cristo, pois na cruz recebemos a condição de identificação com o Filho de Deus. Segundo Zak, “a fórmula *simul iustus et peccator* deve ser interpretada a partir de uma impostação semelhante à doutrina sobre a fé e a justificação. Na verdade, quer-se expressar com ele o já, e juntamente, o ainda-não do homem que é justificado por Deus para ser considerado como dois aspectos de uma única identidade crente; como duas margens nas quais acontece sempre de novo aquele evento da graça – o dar-se de Deus e com Ele da verdade salvífica sobre o homem – que, em continuação recria o crente enquanto ‘criatura nova’. A paradoxalidade da fórmula está mesmo aqui: ela indica que ser-crente significa estar sempre-em-movimento, e, por isso, aquele que crê deve considerar-se um pecador necessitado de constante perdão. Querendo descrever tal situação, Lutero afirma que o pecado é ‘uma realidade viva e em movimento cotidiano, assim como

do pecado e a santidade de Maria devem ser compreendidos na esfera da doutrina da justificação como justiça imputadora de Deus e não como justiça baseada nas obras e nos méritos da Virgem (VON BALTHASAR, 1979, p. 79).

Embora tivesse sido sem pecado, essa graça era tão superior a tudo que, de modo algum, ela era digna dela. Como poderia uma criatura ser digna de ser a mãe de Deus? Alguns escritores falam muito sobre sua dignidade para essa maternidade. Mas eu acredito mais nela própria do que neles. Ela diz que sua nulidade foi contemplada e que Deus não recompensou com isso seu mérito, mas: “Ele me fez grandes coisas”. Ele o fez por iniciativa própria, sem mérito de minha parte (LUTERO, 2015, p. 43).

Considerando o pecado das origens como uma privação da justiça original em razão da culpa de Adão e Eva, Lutero afirmou que, precisamente, por esta razão, Cristo nasceu de uma virgem por obra do Espírito Santo, sem a participação humana, a fim de não se manchar com o pecado original. Visto que a Virgem nasceu naturalmente de um homem e uma mulher, muitos inferiram em tal concepção a oportunidade para afirmar que a mãe de Jesus foi concebida no pecado original, concordando, porém, com o fato de ter sido santificada no útero materno. Acerca disso, Lutero introduz em sua teologia a referência à doutrina da dupla concepção: aquela que se deu por meio da união carnal entre seus pais e aquela que se verifica quando, formado o corpo da Virgem no ventre de sua mãe, lhe é infuso a alma por Deus. De fato, a partir de 1528, o reformador passou a sustentar que, com a infusão da alma, Maria foi purificada da culpa hereditária, sendo concebida sem a graça quanto ao corpo, mas cumulada de graça quanto à alma (GHERARDINI, 1979, p. 126).

A quarta perspectiva aponta para a assunção de Maria à glória do céu e sobre esta, Lutero não demonstra interesse na compreensão tradicional de seu contexto. Conquanto acredite que a Virgem se encontra junto à Deus, na comunhão dos santos, sua omissão teológica acerca desta realidade deve-se à ausência dos fundamentos na Sagrada Escritura. Segundo o reformador, o bom teólogo considera a maternidade de Maria e sua imaculada concepção como fundamentos da assunção da mãe de Jesus. No entanto, para excluir a assunção corporal da Virgem à glória do céu basta

é a alma na qual ele habita’. Assim, ‘também a justiça é uma realidade viva e em movimento cotidiano, enquanto a alma não pode estar em repouso sem que ou ame ou odeie aquilo que é de Deus’. [...] O que se deve sublinhar é a densidade ontológica do significado da fórmula *simul iustus et peccator*: ela, pois, entende expressar-se sobre aquilo que no homem vem ‘operado’ – entre o evento da justificação – no plano de seu ser-pessoa. Por outro lado, deve-se ter bem claro que a ontologia que está dentro de tal fórmula é, sim, dinâmica e também processual, mas sobretudo relacional, e é pensada em chave teocêntrica e soteriológica” (ZAK, 2013, p. 204).

apenas a carência material de um explícito testemunho bíblico, sem o qual, ainda que justificado pelo magistério da Igreja, pela teologia dos Padres e pela *analogia fidei*, a afirmação não se sustenta. Não obstante tenha pregado aos fiéis por ocasião das festividades litúrgicas da assunção, ao término de sua vida, Lutero afirmou ser contra esta celebração, julgando trazer prejuízo à ascensão de Cristo (DOMBES, 2005, p. 44).

Talvez tenha tido o seu peso no decidir a posição antiassuncionista do Reformador um motivo linguístico. O latino, ao invés, exprime com dois diversos termos a subida ao céu: com *ascensio*, para indicar a subida em sentido ativo; com *assumptio*, para exprimir a subida em sentido passivo. É evidente que o *ascensio* é predicativo de Cristo, e o *assumptio* da sua santíssima mãe. O Cristo, de fato, sobe por virtude própria e ascende à glória dos céus; Nossa Senhora não sobe, e nesta hipótese não certo por virtude própria, mas vem elevada pela potência do Altíssimo e unida ao Verbo Encarnado. Tudo isso, no corrente vocabulário latino, do qual usam tanto a piedade, quanto o dogma⁶⁰ [Tradução minha].

Por fim, a quinta perspectiva pela qual o reformador repensou a figura de Maria firma-se a partir da devoção mariana e da veneração à mãe de Jesus. Em seu comentário ao *Magnificat*, Lutero profere um juízo negativo acerca das práticas medievais que apresentavam Maria como mãe de misericórdia, advogada e rainha do céu. Segundo o reformador, tais concepções são consequências de uma cristologia deformada, cuja centralidade apresentava a figura do Cristo como juiz e carrasco, suscitando uma imagem da Virgem como aplacadora da ira divina, pura doçura e amor. Lutero não nega tais atributos à Maria; entretanto, inverte-os, exaltando a condição de humilde serva da mãe de Jesus, para cuja nulidade Deus olhou. Para o reformador, a humildade da Virgem se reconhece a partir de sua obediência e sua disponibilidade para servir. Ambas atitudes se apresentam, então, como sinais da fé exemplar de Maria e de seu caminho de santificação, razões pelas quais ela deve ser venerada pelos cristãos (DOMBES, 2005, p. 44).

O fato de se cantar no hino “Rainha do céu, alegra-te”: “... ao qual mereceste carregar” e em outra passagem: “ao qual foste digna de carregar etc.” nada

⁶⁰ “Forse há avuto il suo peso nel decidere la posizione antiassunzionistica del Riformatore um motivo linguístico. Il latino infatti esprime com due diversi termini l’ascenza al cielo: com *ascensio*, per indicare l’ascendere in senso attivo; com *assumptio*, per esprimere l’ascendere in senso passivo. E’ evidente che l’*ascensio* è predicabile del Cristo, e l’*assumptio* della sua santissima madre. Il Cristo infatti risorge per virtù propria e ascende alla gloria dei cieli; la Madonna non risorge, e in questa ipotesi non certo per virtù propria, ma viene innalzata dalla potenza dell’Altissimo e ricongiuta al Verbo Incarnato. Tutto ciò, nel corrente vocabolario latino, di cui usano tanto la pietà, quanto il dogma” (GHERARDINI, 1979, p. 165).

prova. As mesmas palavras são cantadas a respeito da santa cruz, que era feita de madeira e nada podia merecer. Isso deve ser entendido assim: para ser mãe de Deus, Maria tinha que ser mulher, uma virgem, da tribo de Judá crer na mensagem do anjo, a fim de se prestar para tanto, como a Escritura fala a seu respeito (Isaías 7.14; Ezequiel 44.2). A madeira não teve nenhum mérito ou dignidade, exceto a de se prestar e ser destinada para isso, para que fosse somente graça e não se tornasse mérito e não fossem diminuídos a graça, o louvor e a honra de Deus, atribuindo demais a ela. É preferível anular méritos de Maria a diminuir a graça de Deus. Na verdade, não se pode anular méritos em demasia, já que ela foi criada do nada, como todas as criaturas. Mas a graça de Deus é desmerecida com grande fragilidade. Isso é perigoso e com isso não se prova amor a ela. De fato, é necessário moderação, para não exagerar com os nomes, chamando Maria de rainha do céu. Isso está certo. Mas nem por isso ela é um ídolo que possa conceder algo ou ajudar alguém, como acreditam alguns que clamam mais a ela do que a Deus e nela buscam refúgio. Maria nada dá, mas somente Deus (LUTERO, 2015, p. 44).

No âmbito devocional, Lutero não rejeitou o culto à Virgem e aos santos⁶¹; ao contrário, afirmou que é preciso venerar Maria, pois todo louvor à mãe de Jesus leva ao louvor de Deus. Bem-aventurar Maria, segundo o reformador, não deve se limitar à práticas externas como belas palavras, reverências, inclinações, fazer imagens e construir igrejas. Venerá-la, de modo correto, significa não somente vir até a Virgem, mas encontrar Deus através dela, consciente que apenas Ele realiza suas obras (cf. LUTERO, 2015, p. 40). Com isso, Lutero negou expressamente que a mãe de Jesus desempenhe uma função de intercessão semelhante à de Cristo, temendo que na base da confiança em Maria resida a concepção errônea de que, na mediação, ela faça valer os seus méritos diante de Deus e do Filho. Desse modo, o reformador vê na oração para obter a intercessão da mãe de Jesus uma falsa atitude para com Cristo, embora, em tempos passados, tivesse procurado refúgio na Virgem e nos santos (VON BALTHASAR, 1979, p. 76).

Da intercessão que torna Maria e os santos uma espécie de ídolos, fazendo-lhes valer os méritos próprios, Lutero distingue claramente a oração de intercessão,

⁶¹ “María no es para Lutero y los reformadores un tema importante de discusión teológica. La polémica de Lutero va dirigida fundamentalmente contra la praxis, contra el *falso culto a María*. Cuando em la praxis religiosa se pospone a Cristo y se le despoja de su función, se produce según Lutero aquel *abusos* por cuya razón é desearía incluso ver ‘extirpado el culto a María’ (WA 11,61: 1522). Com especial frecuencia nos encontramos com el rechazo de la *Salve Regina*, donde María es llamada ‘regina misericordiae’ y ‘vita, dulcédó et spes nostra’. También rechaza el *Regina coeli*. El interés reformador de Lutero consiste, por tanto, em eliminar del culto divino y del calendario litúrgico fiestas y formas abusivas; es decir, em dar una orientación cristológica. Por eso mantiene aquellas fiestas marianas que tienen um fundamento bíblico (la Anunciación, 25 de marzo; la Visitación, 2 de julio; la Purificación, 2 de febrero). Los reformadores pusieron especial interés, evidentemente, em relacionar estas fiestas com Cristo, incluso em celebrarlas sin más como fiestas de Cristo. Com todo se aprovechaban también estos días para hablar de María y de su significación para los cristianos evangélicos. María tenía realmente um puesto em estas fiestas” (MARON, 1983, p. 247).

que ele reconhece e que, no seu comentário ao *Magnificat* faz referência, invocando a Virgem e pedindo-lhe que Cristo alcance para ele determinado favor, por intercessão e por causa de sua amada mãe (LUTERO, 2015, p. 78). Em outros momentos da obra, o reformador reconhece que quem faz todas as coisas é Deus exclusivamente; Maria não faz nada. No entanto, segundo Lutero, devemos suplicar à ela para que, por amor a ela, Deus realize aquilo que pedimos. A mesma regra o reformador apresenta para os santos: devemos suplicar-lhes para que, em todos os casos, a obra seja sempre de Deus (LUTERO, 2015, p. 45). Com isso, reafirma o que desenvolveu em chave hermenêutica ao longo de sua interpretação do cântico de Maria: a ação é exclusiva de Deus, embora a Virgem assuma alguma interação (REIMER, 2016, p. 67).

O pensamento mariano de Lutero foi confirmado, posteriormente, por Filipe Melanchthon, em sua *Apologia da Confissão de Augsburgo*, em 1531. Nesta, o autor reafirma a centralidade cristológica da teologia mariana, situando novamente o papel da Virgem em consequência do mistério do Filho. Maria não deve ser comparada ao Cristo, como evidenciado nas práticas e nos exageros marianos da Igreja medieval, mas venerada por seu exemplo e sua função no mistério da salvação. Partindo deste pressuposto, a mãe de Jesus é reconhecida na tradição luterana como pura, santa, Virgem, digna da maior glória, como afirmou o referido documento; como tal ela reza pela Igreja. A veneração de Maria explicita o comportamento do fiel para com a mãe de Jesus e os santos: é necessário lembrá-los e agradecê-los pela fidelidade ao projeto de Deus, tomá-los como modelos de fé, honrá-los e testemunhar-lhes nosso amor em Cristo, pois eles são exemplos da misericórdia divina (DOMBES, 2005, p. 45).

Do culto aos santos os nossos ensinam que devemos lembrar-nos deles, para fortalecer a nossa fé ao vermos como receberam graças e foram ajudados pela fé; e, além disso, a fim de que tomemos exemplo de suas boas obras, cada qual de acordo com sua vocação, assim como Sua Majestade Imperial pode seguir, salutar e piedosamente, o exemplo de Davi, fazendo guerra ao turco; pois ambos estão investidos em ofício real, que exige protejam e defendam os seus súditos. Entretanto, não se pode provar pela Escritura que se devem invocar os santos ou procurar auxílio junto a eles. “Porquanto há um só reconciliador e mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo,” 1 Tm 2, o qual é o único Salvador, o único Sumo Sacerdote, Propiciatório e Advogado diante de Deus Rm 8. E somente ele prometeu atender a nossa prece. E buscar e invocar de coração a esse Jesus Cristo em todas as necessidade e preocupações também é o culto divino mais elevado segundo a Escritura: “Se alguém pecar, temos Advogado junto ao Pai, Jesus Cristo, o justo, etc.” (CONFISSÃO DE AUGSBURGO, 21).

Ainda que nos primeiros tempos as Igrejas e as comunidades da Reforma Protestante tenham reconhecido e conservado, sobretudo, as afirmações doutrinárias relativas à Maria, fruto dos concílios antigos, progressivamente a piedade mariana, influenciada pelo Iluminismo iniciado no século posterior, cessou de celebrar, inclusive, as festas da Virgem cujos fundamentos são explícitos na Sagrada Escritura. Com efeito, no protestantismo moderno, é impossível encontrar a devoção à mãe de Jesus como característica fundamental das Igrejas da Reforma Protestante, num sentido verdadeiro e próprio. Quanto à isso, percebeu-se com notoriedade que a Igreja Católica contemplou a si mesma refletida em Maria e em suas imagens, conservando fortemente em seu seio a piedade mariana. Em contrapartida, o recurso à Sagrada Escritura, por parte dos reformados, possibilitou a redescoberta e o conhecimento da figura de Maria de Nazaré, tornando supérfluo o recurso às tradições apócrifas ou de outra espécie (VON BALTHASAR, 1979, p. 81).

Como outrora, as Igrejas da Reforma Protestante evitam atribuir à Maria outro lugar senão o que lhe atribuiu o próprio Deus. Sustentada pela fidelidade à Sagrada Escritura, bem como pelo respeito e afeição para com a mãe de Jesus, rejeitam qualquer tentativa de exaltação da figura da Virgem que adultere sua figura bíblica. Na esfera das afirmações dogmáticas, afirmam a maternidade divina e a virgindade como elementos essenciais à fé cristã; por outro lado, renegam a imaculada concepção e a assunção de Maria à glória do céu, bem como sua participação no projeto salvífico, dada a ausência dos fundamentos bíblicos. Recusam, ainda, qualquer convicção que confira à Virgem os atributos de medianeira e corredentora, afirmando a mediação única e exclusiva de Jesus Cristo. Reconhecem em Maria a jovem humilde de Nazaré, a expressão máxima de vida a partir do Espírito Santo, o exemplo perfeito da gratuidade do agir de Deus e o modelo de vida cristã que experimentou a justificação por graça e fé, tal qual reconhecia Lutero (DREHER, 2014, p. 174).

4 PERSPECTIVA ECUMÊNICA: DA MARIOLOGIA À CRISTOLOGIA

O terceiro capítulo apresenta a mariologia em perspectiva ecumênica, fundamentando-a na cristologia. Explora-se, neste capítulo as obras assumidas como referenciais teóricos fundamentais para o diálogo entre católicos e luteranos acerca da mãe de Jesus: o capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e comentário de Martim Lutero ao *Magnificat*. Analisa-se a mariologia do Concílio Vaticano II, refletindo a figura de Maria no mistério de Cristo e da Igreja e seu louvor na obra do reformador, bem como seu pensamento mariológico contido na obra. Observado os eixos teológicos comuns em ambos escritos, reflete-se, a partir do texto conciliar sobre a mãe de Jesus e dos escritos de Lutero a maternidade de Maria, principal função da Virgem: “Mãe de Deus”, mãe da Igreja e mãe dos cristãos. Afirma-se, portanto, a partir do resgate cristológico, a mariologia em perspectiva ecumênica e a mãe de Jesus como mulher do diálogo entre os cristãos.

4.1 MARIA, “MÃE DE DEUS”⁶²

A teologia cristã evoca em seus primórdios a reflexão cristológica, cujo fundamento identificou a pessoa de Jesus de Nazaré com o Messias enviado de Deus (cf. Mc 8,29) e afirmou-o como o Cristo, o Filho de Deus. Proclamar a interação das naturezas divina e humana em Jesus Cristo implicou a compreensão de sua origem a partir da união hipostática do λόγος (Verbo) ao σαρξ (Carne) de modo coerente. A afirmação de que o Filho de Deus não foi somente concebido pelo Espírito Santo, mas nasceu de uma mulher possibilitou à cristologia ocupar-se com a figura de Maria, considerando seu protagonismo na economia da salvação e proporcionando o

⁶² Desde o nascimento do cristianismo, Maria foi invocada pelos cristãos como *Theotókos*, a genitora de Deus. Na tradição grega, a expressão continua, nos tempos atuais, apontando para o principal atributo conferido à mãe de Jesus: ela é aquela que gerou e deu à luz ao Verbo de Deus. Na tradição latina, a transição significativa do *Dei Genitrix* (Genitora de Deus) para o *Mater Dei* (mãe de Deus) colocou em destaque a relação permanente que se estabelece entre mãe e filho, acarretando determinada imprecisão teológica a partir da tradução equivocada da invocação *Theotókos*. A tradução fidedigna em latim seria, portanto, *Deípara* ou *Dei Genitrix*, e não *Mater Dei*. Contudo, é possível encontrar o termo latino na liturgia a partir do século VI, e na teologia a datar do século VII, com Ildefonso de Toledo. Ressalta-se que os documentos conciliares usam apenas os termos que apontam para a conotação fisiológica e concreta referentes ao parto, como *Theotókos*, *Dei Genitrix* e, mais precisamente, *Deípara*. A designação *Mater Dei* não transparece nos referidos documentos, senão em *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II, n. 53, como sinônimo de *Genitrix Dei Filii*, isto é, aquela que pare o Filho de Deus: “unida a Ele por um vínculo estreito e indissolúvel, foi enriquecida com a excelsa missão e dignidade de Mãe de Deus Filho” (TEMPORELLI, 2011, p. 26).

surgimento de uma doutrina específica sobre a mãe de Jesus. Desse modo, as elucidações marianas acerca da Virgem na Igreja primitiva firmaram-se sobre as controvérsias cristológicas, enfatizando determinados aspectos na realidade paradoxal do Filho de Deus e repercutindo na percepção de Maria em relação a Ele. De modo correlacionado, as afirmações acerca da Virgem, nesse período, incidiram diretamente nas definições cristológicas (PAREDES, 2013, p. 236).

O título Θεοτόκος (Genitora de Deus) tem suas origens nos escritos cristãos do século IV, sobretudo nos textos de Alexandre de Alexandria⁶³, o primeiro a reagir contra a doutrina de Ário⁶⁴. Tal designação se apresenta como fruto de uma reflexão madura da fé sobre o apelativo original que aponta para Maria como mãe de Jesus. Essencialmente, o atributo nada certifica além desta afirmação, explicitando, em seu conteúdo aquilo que em sua forma já se encontra contido. No entanto, a transição entre ambas formulações não aconteceu puramente por meio de um silogismo; antes, é resultado de uma experiência de fé que concretizou tudo o que resultava a confissão de Jesus Cristo como Filho de Deus e Deus em si mesmo: Maria é, efetivamente, a

⁶³ *Alexandre de Alexandria* (+ 328) foi o sucessor de Áquila no patriarcado de Alexandria, no período entre os anos 313 à 328. Nesse ínterim, enfrentou diversas controvérsias, como a questão acerca da data da Páscoa e a negação da comunicação de idiomas, por parte de Nestório e seus seguidores. Defrontou, ainda, o arianismo, refutando e condenando as teorias de Ário. Alexandre derivou dos Padres gregos uma teologia trinitária que abordava o mistério da Trindade a partir da distinção das pessoas divinas. Seu conflito com o presbítero de Alexandria teve início justamente quando declarou a unidade da Trindade em uma de suas pregações. Ário contra argumentou afirmando que o Filho era subordinado ao Pai, possuindo uma natureza dissemelhante. Segundo ele, o Filho não existira desde sempre, mas fora criado pelo Pai em um determinado momento. No intuito de resolver o conflito que despontava na Igreja de Alexandria, Alexandre convocou os demais presbíteros de seu patriarcado para um sínodo local, que condenou as concepções heréticas de Ário, excomungando-o, juntamente com seus adeptos. Em 325, o Concílio de Nicéia concordou com a doutrina de Alexandre de Alexandria, declarando que o Filho é “nascido do Pai antes de todos os séculos. Deus de Deus, Luz da Luz, Deus Verdadeiro de Deus Verdadeiro; gerado, não criado, consubstancial ao Pai”, como expressou em sua fórmula de fé (LACOSTE, 2004, p. 311).

⁶⁴ *Ário* (+ 336) nasceu em 260 d.C., na região da Antiga Líbia. Admitido ao diaconato por Pedro I de Alexandria e, posteriormente, ao presbiterado por Áquila, foi designado por Alexandre como encarregado da paróquia de Baucalis. Denunciado por suas concepções heréticas sobre a pessoa de Jesus Cristo, Ário foi excluído da comunhão eclesial em 319, por meio de um sínodo local. Ainda que contasse com o apoio de importantes bispos do Oriente, foi condenado juntamente com suas heresias no Concílio de Nicéia, em 325. Excomungado, mesmo após o retorno de seu exílio não conseguiu reintegrar-se ao clero de Alexandria. Morreu em Constantinopla, em 336. Sua doutrina radicalizava o ensinamento de Orígenes acerca das funções hierárquicas do Pai, do Filho e do Espírito Santo, transpondo a hierarquia entre os três para as hipóteses divinas, de modo que somente o Pai era Deus; o Filho, com tudo o mais que existe, é suscitado no ser pela vontade do Pai e, como o Espírito, somente pode ser considerado Deus por metáfora. Negando a divindade de Jesus Cristo, Ário rejeitou também a consubstancialidade entre o Pai e o Filho, excluindo toda semelhança na essência divina entre ambas pessoas da Trindade. Acerca do Filho, afirmava que o Verbo, encarnado em um corpo sem alma, substituiu a ausência desta, de modo que, quando Jesus sofre a fome ou sede, é tomado por angústia e morre na cruz, revela-se a inferioridade do Verbo, que não é Deus e apresenta a necessidade de salvar a si mesmo, por seu gesto heroico, no objetivo de ascender à plena dignidade de Deus mesmo (LACOSTE, 2004, p. 180).

Mãe de Deus. Entretanto, a Virgem não é mãe de sua divindade, considerado que Deus, como Deus, não pode, por hipótese, ter mãe. Maria é, portanto, a mãe do Verbo encarnado, a mulher que, por geração, lhe conferiu sua humanidade; o Filho de Deus que humanamente foi gerado na Virgem tornou-se o filho de Maria (SESBOUÉ, 2013, p. 482).

A crença na encarnação de Jesus Cristo nem sempre se apresentou como uma doutrina convergente na Igreja primitiva. Frente à referida verdade de fé, os gnósticos recusavam a humanização do Filho de Deus no ventre de Maria, fundamentados pelas teorias ofitas que negavam a filiação divina de Jesus e pelas especulações valentinianas que afirmavam que o fruto do seio da Virgem não era *ex Maria*, isto é, não se encarnou nela, mas *per Maria*, ou seja, simplesmente passou por ela. Em oposição às contraditas concepções, os Padres da Igreja, no século II, passaram a afirmar a maternidade da Virgem como o meio pelo qual Deus escolheu abaixar-se até o homem, realizando sua *kenosis* – cristologia descendente – e como símbolo que aponta que, na concepção de Jesus Cristo, todo o poder que traz vida ao ventre da Virgem vem do alto: *de Spiritu Sancto ex Maria virgine* – “pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria” – cristologia ascendente. Efetivamente, o termo *Theotókos* cristalizou-se nas comunidades primitivas, enfatizando a realidade da encarnação, em oposição, sobretudo, à doutrina de Ário (PAREDES, 2013, p. 238).

No século V, Nestório⁶⁵, em suas pregações, questionou a *communicatio idiomatum*⁶⁶ entre a humanidade e a divindade de Jesus Cristo, na unidade de sua

⁶⁵ Nestório (+451) nasceu na Síria eufratiana, no final do século IV. Inicialmente foi monge no convento de Euprépios e, posteriormente, presbítero de Antioquia, onde recebeu sua formação teológica. Em 428 foi convidado pelo Imperador Teodósio II para se tornar Patriarca de Constantinopla, devido à sua luta contra às doutrinas ariana e apolinarista. As dificuldades que lhe valeram a deposição e o exílio fundam-se sobre a contestação do título *Theotókos* atribuído à Maria. Apreensivo em resguardar a transcendência do Verbo de Deus, bem como em distinguir sem comprometer a humanidade e a divindade de Jesus Cristo, Nestório rejeitou a concepção ortodoxa da *communicatio idiomatum*, negando a comunicação das propriedades de ambas naturezas entre si. Condenado pelo Concílio de Éfeso, foi enviado pelo Imperador para um mosteiro próximo à Antioquia, de onde seguiu exilado para a Arábia, Líbia e Egito. Morreu em 451, durante a abertura do Concílio de Calcedônia, estimando-se em pleno acordo com a cristologia de Flaviano de Constantinopla, bispo, e do papa Leão (LACOSTE, 2004, p. 1245).

⁶⁶ “Essa expressão designa uma das maneiras clássicas de exprimir a convicção da unidade da pessoa de Jesus, ao mesmo tempo plenamente Deus e plenamente homem: associam-se a atributos que lhe concernem como homem, títulos que o designam como Deus e vice-versa. Fundada na concepção do estatuto ontológico de Jesus, que está no centro do cristianismo, é essencialmente uma regra de linguagem que permite empregar expressões deliberadamente paradoxais, como Maria ‘mãe de Deus’, ou ‘um da Trindade morreu na cruz. [...] O primeiro a notar esse uso e a dar sua razão foi Orígenes (*De principiis*, II, 6, 3). Para mostrar até que ponto o Filho de Deus se identificou com a alma de Jesus e com a ‘carne que assumiu’, pode-se dizer verdadeiramente que ‘O Filho de Deus morreu’ e que o Filho do homem ‘virá na glória de Deus Pai’; ‘é por essa razão, diz Orígenes, que toda a Escritura fala em

peessoa, buscando responder se os acontecimentos da vida, paixão e morte de Jesus deveriam ser atribuídos ao Verbo de Deus ou, simplesmente, à sua experiência humana. Contrário à tradição comum da Igreja, cujas raízes remetem à Sagrada Escritura, o Patriarca de Constantinopla respondeu negativamente à doutrina da comunicação de idiomas, recusando conferir tais mistérios à natureza divina de Jesus Cristo e interpondo uma separação concreta entre o Verbo de Deus e o homem Jesus de Nazaré. Sobre tal cisão, fundamentaram-se as discussões que acarretaram a convocação do Concílio de Éfeso, em 431; observa-se, portanto, que a raiz do questionamento de Nestório se apresenta como um fator de ordem cristológica e, embora o concílio tenha proclamado a Virgem como *Theotókos*, as objeções primárias não se situam no âmbito da mariologia (SESBOUÉ, 2013, p. 482).

Em consequência à rejeição da *communicatio idiomatum*, Nestório contestou o título *Theotókos* referenciado à Maria, propondo à mãe de Jesus a designação *Christotokos*. Segundo o Patriarca de Constantinopla, a Virgem deveria ser denominada *Cristípara*, e não *Deípara*; mãe de Cristo, e não mãe de Deus, considerando que sua maternidade limita-se à natureza humana de Jesus Cristo e não à sua divindade. Para ele, era inverossímil admitir que o Filho eterno do Pai fosse gerado por uma mulher no tempo, uma vez que Deus não podia ser concebido por uma criatura humana. Por conseguinte, alguns bispos do Oriente, vinculados à Nestório, passaram a confessar a separação das naturezas humana e divina de Jesus Cristo, professando que Maria era apenas mãe do homem Jesus de Nazaré, mas não mãe do Verbo de Deus, refletindo, desse modo, a negação implícita da divindade de Jesus. A partir de tal fato, os nestorianos admitiram o termo πρόσωπον (máscara) para afirmar que Deus se apropriou da personalidade de Jesus (TEMPORELLI, 2011, p. 33).

termos humanos da natureza divina, e que a natureza humana por sua vez recebe ali títulos que pertencem de direito a Deus'. [...] Na época das controvérsias cristológicas que oporão no s. V as escolas de Antioquia e de Alexandria, essa troca paradoxal de atributos teve um grande papel na intensificação do debate. A escola de Antioquia tinha grandes reticências ante a idéia de que Deus tinha verdadeiramente tomado parte na história humana, sobretudo na submissão e no sofrimento físicos; contra essa posição, Cirilo de Alexandria insistiu na importância da qualificação de Maria como 'mãe de Deus' (que Nestório tinha questionado), e marcou bem que 'a carne do Senhor é vivificante', e que 'o Verbo de Deus sofreu na carne e foi crucificado na carne' porque o Verbo forma uma só hipótese ou indivíduo concreto com sua 'carne' ou sua humanidade (*Ep.* 3 a Nestório, anat. 1, 2, 11, 12). Esse princípio foi aceito, não sem hesitação, pelos teólogos de Antioquia, Teodoro de Mopsueste (*Homilias catequéticas*, 6, 7) e Teodoreto de Cyr (*Eranistês*, dial. 3)" (LACOSTE, 2004, p. 849).

A divina Escritura, sempre que lembra a economia da senhorial salvação, atribui o nascimento e a paixão não à divindade mas à humanidade de Cristo, de modo que, em termos mais corretos, a santa Virgem é chamada Cristipara e não Deipara. Escuta, portanto, o que proclamam os evangelhos: “Livro”, dizem, “da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” [Mt 1, 1]. Ora, é evidente que Deus, o Verbo, não era filho de Davi. Escuta ainda, se parecer bom, um outro testemunho: “Jacó gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus, chamado Cristo” [Mt 1,16]. Preste atenção ainda a uma outra voz, que nos atesta: ‘Eis como foi a origem de Jesus: depois que sua mãe Maria fora desposada a José, foi encontrada grávida ‘por obra’ do Espírito Santo” [Mt 1,18]. Será que alguém pensará que a divindade do Unigênito seja uma criatura do Espírito Santo? E que dizer da “expressão”: “Estava ali a mãe de Jesus” [Jo 2, 1]? E ainda: “com Maria, a mãe de Jesus” [At 1, 14]; e mais adiante: “O que nela foi gerado vem do Espírito Santo” [Mt 1,20]; e: “Acerca de seu filho nascido da semente de Davi segundo a carne” [Rm 1,3]; e, de novo, a respeito da sua paixão: “Deus, tendo mandado o próprio Filho em carne semelhante à do pecado e em vista do pecado, condenou o pecado na carne” [Rm 8,3]; e ainda: “Cristo morreu pelos nossos pecados” [1Cor 15,3]; e: “Porque Cristo sofreu na carne” [1Pd 4, 1] e: “Isto é”, não a minha divindade, mas “o corpo que é repartido por vós” [1Cor 11,24] (DH 251d).

Em contrapartida à doutrina de Nestório, Cirilo de Alexandria⁶⁷ reagiu defendendo com insistência a união hipostática⁶⁸ entre Verbo de Deus e o homem Jesus de Nazaré, e afirmando o título *Theotókos* atribuído à mãe de Jesus. Para o Patriarca de Alexandria, confessar a unidade da pessoa em Jesus Cristo implicava afirmar que o Filho não foi constituído de dois seres subsistentes, como se o Verbo

⁶⁷ Cirilo de Alexandria (+ 444) “nasceu de uma família vinda de Menfis para Alexandria (Al.). Recebeu, sem dúvida sob a vigilância de seu tio Teófilo, arcebispo de Al. (385-412), a rigorosa formação profana e religiosa que seus escritos atestarão. Fontes de caráter hagiógrafo relatam de maneira muito pitoresca uma estadia de cinco anos no claustro de Makarios, em Nítria (PO I/1, cap. 11-12). Em 403, seu tio Teófilo levou C. [Cirilo] à Ásia menor para um sínodo bastante triste, em Chêne (Calcedônia) em que, por iniciativa de Teófilo, João Crisóstomo, arcebispo de Constantinopla, foi deposto por falsas acusações (PG 103, 105-113): o primeiro enfrentamento entre Alexandria, Constantinopla e Antioquia, onde João Crisóstomo se tinha formado. Em 412, C. sucedia a seu tio na Sé de Al. Desde o início fez-se notar por seu cuidado muito vivo – às vezes confuso – pela ortodoxia, combatendo ao mesmo tempo arianos (arianismo) e novacianos, judeus e pagãos. [...] A partir de 429 e até a sua morte, ocorrida em 444, a atenção de C. [Cirilo] se fixará no perigo que representa a seus olhos o ensinamento de Nestório, esse sacerdote de Antioquia escolhido pelo Imperador Teodósio II para a sede de Constantinopla, em abril de 428. Doravante, cartas, homilias, tratados (p. ex. *Cinco livros contra N.*, PG 76, 9-248) só terão um único objeto, a refutação do ensinamento de N. sobre Cristo. Desde 429, C. reage contra a pregação do novo patriarca de Constantinopla (homilia pascal 17, PG 77, 767-800 e carta aos monges do Egito, ACO I, 1, 10-23). N. [Nestório], que protesta contra a denominação de Maria como Mãe de Deus (*Theotókos*), põe em questão, estima C. [Cirilo], a unidade e mesmo a divindade de Cristo. C. [Cirilo] escreve em uma primeira carta a N. [Nestório]: quase que se chegou, em certos meios, ‘a não suportar que se confesse doravante que Cristo é Deus; diz-se antes que é o instrumento e a ferramenta da deidade, um homem teóforo e outras coisas mais’ (Ep. 2: ACO, I, 1, 23-25) (LACOSTE, 2004, p. 289).

⁶⁸ “A união hipostática (u.h.) é a expressão que desde o concílio de Éfeso designa a união da divindade e da humanidade num só e mesmo sujeito, Cristo (DS 250). Quer traduzir em linguagem técnica a afirmação do evangelho de João: ‘O Verbo se fez carne’ (1,14) e a confissão do concílio de Nicéia: ‘Um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, único gerado pelo Pai [...] que por nós, homens, e por nossa salvação se encarnou, se fez homem (DS 125)’. A fórmula responde à questão: sob que condição aquele que foi gerado pelo Pai desde toda eternidade nasceu – um só e o mesmo – de Maria no tempo? Como um só e o mesmo poder ser verdadeiro e verdadeiro homem?” (LACOSTE, 2004, p. 833).

de Deus e o homem Jesus fossem distintos entre si, ou como se o Filho eterno, ao invés de tornar-se homem, tivesse unido-se a um deles. Consequentemente, a união entre ambas naturezas é íntima a tal ponto que ocorre no nível do ato concreto de subsistir, onde o Verbo reivindica como seu o nascimento temporal. Este ato somente pode ser o do Verbo de Deus, que imprime à humanidade sua própria existência. Por tal motivo, as propriedades entre as naturezas humana e divina comunicam-se entre si, não diretamente, mas por meio de Jesus Cristo. Daí que a Virgem seja reconhecida como Mãe de Deus, asseverando a união de ὑπόστασις (hipóstases) em Jesus Cristo⁶⁹ (LACOSTE, 2004, p. 833).

O Concílio de Éfeso realizou-se em 431. Às vésperas do concílio, o conceito *Theotókos* possuía significado cristológico, não mariológico. Em Éfeso, Nestório apresentou-se juntamente com quinze bispos; Cirilo contava com o apoio de aproximadamente quarenta. Devido ao mau tempo, os delegados pontifícios enviados por Celestino chegaram com quatorze dias de atraso. No entanto, ainda que sem a presença dos purpurados, Cirilo, na qualidade de representante do pontífice, intimou Nestório para uma primeira sessão em 22 de junho do presente ano. Nestório recusou. Contudo, a sessão realizou-se e nesta, Nestório foi definitivamente excomungado pela Igreja de Roma. Ademais, aprovou-se solenemente o título *Theotókos* atribuído à Maria, incluindo-o na linguagem eclesiástico-teológica. Posteriormente, por ocasião da chegada dos delegados pontifícios, ratificou-se tudo o que outrora fora realizado. Assim, o Concílio de Éfeso não trouxe uma definição estrita, mas aclamou como verdade de fé o conteúdo da segunda carta de Cirilo à Nestório, em conformidade com a fórmula de fé nicena (PAREDES, 2013, p. 239).

Não dizemos, de fato, que a natureza do Verbo foi transformada e se fez carne, mas também não que foi transformada em um homem completo,

⁶⁹ Contrário à união por conjunção (*sunapheia*), como afirmara Nestório, que via Jesus como personificação (*prosopôn*) do Verbo de Deus, Cirilo defendeu a identidade real e concreta as duas naturezas de Jesus Cristo, não afirmando que a natureza do Verbo de Deus se transformou na carne do homem Jesus de Nazaré, mas declarando que o Verbo de Deus assumiu no homem Jesus de Nazaré, de modo pessoal, a carne humana. No contexto histórico da rejeição da *communicatio idiomatum*, a afirmação, por parte do Patriarca de Alexandria, não encerra o sentido pleno e preciso que tal afirmação adquirirá posteriormente. O que se afirma, então, é que a união misteriosa e inefável do Verbo de Deus com o homem Jesus de Nazaré ocasionou uma verdadeira unidade entre ambas naturezas, de modo que, o Verbo de Deus tornou-se homem, pessoalmente, no humano Jesus de Nazaré. Assim, é possível afirmar a existência de um ser único, concreto e subsistente na pessoa de Jesus Cristo, não no sentido de que este ser resulta da união de ambas naturezas, mas como nele o Verbo de Deus uniu em si, no tempo, uma humanidade que não existiria, ou não poderia existir, independentemente e antes de tal união. Desse modo, acentua-se a partir desta afirmação que o Verbo de Deus tornou-se homem de modo pessoal, nasceu e sofreu (DUPUIS, 2012, p. 122).

composto de alma e corpo; antes, porém, que o Verbo uniu segundo a hipóstase a si mesmo uma carne animada por alma racional e veio a ser homem, de modo inefável e incompreensível, e foi chamado filho do homem, não só segundo a vontade ou o beneplácito, nem tampouco como assumindo somente a pessoa: e que “são” diversas as naturezas que se unem numa verdadeira unidade, mas um só o Cristo e Filho “que resulta” de ambas; não porque a diferença das naturezas tivesse sido cancelada pela união, mas, ao contrário, porque a divindade e a humanidade, mediante seu inefável e arcano encontro na unidade, formaram para nós um só Senhor e Cristo e Filho ... Com efeito, não nasceu antes, da santa Virgem, um homem qualquer, sobre o qual depois desceria o Verbo, mas se diz que “este”, unido desde o útero materno, assumiu o nascimento carnal, apropriando-se o nascimento de sua própria carne. ... Por isso [os santos Padres] não duvidaram chamar a santa Virgem de *Deípara*, não no sentido de que a natureza do Verbo ou sua divindade tenham tido origem da santa Virgem, mas no sentido de que, por ter recebido dela o santo corpo dotado de alma racional ao qual também estava unido segundo a hipóstase, o Verbo se diz nascido segundo a carne (DH 250-251).

A maternidade de Maria é o mais antigo mistério concernente à mãe de Jesus e à sua função na história da salvação; de tal realidade derivam os demais privilégios concedidos à Virgem, como a imaculada concepção e a assunção à glória celeste. Confessar Maria como *Theotókos* significa, portanto, afirmar o realismo do mistério da encarnação de Jesus Cristo, em seu ventre: nela, o Verbo de Deus se fez carne, de modo virginal. A legitimidade da *Theotókos* encontra-se, desse modo, relacionada e dependente do conteúdo cristológico. Logo, a maternidade da Virgem se desvela como critério de interpretação do mistério da encarnação, tornando possível a união das naturezas humana e divina do Filho de Deus. É no ventre materno de Maria que o Verbo de Deus une a si, segundo a hipóstase, a natureza humana; por este motivo, afirma-se o intercâmbio dos atributos entre as duas naturezas e o fato de que, ao fazer-se carne, aquele que fora gerado pelo Pai e nasceu de uma mulher, padeceu, morreu e ressuscitou (TEMPORELLI, 2011, p. 38).

A magnanimidade de Jesus como Filho de Deus é a fonte da nobreza e do valor que implica a maternidade de Maria. Os reformadores estão cientes do privilégio que supõe para a Virgem ser a mãe de Jesus. Para Lutero, não se pode afirmar nada mais importante sobre Maria do que proclamar que ela é a mãe de Deus. Fiel à definição dogmática do Concílio de Éfeso, o reformador se dirige à Maria como *Theotókos*⁷⁰,

⁷⁰ “Num *Sermão da Visitação* (1536) Lutero reconhece explicitamente as afirmações do concílio de Éfeso (431) - ainda que ele não tenha conhecido o teor literal da definição conciliar -, encarando-se com o nestorianismo que negava a maternidade divina de Maria (cf. WA 41,630). Em outro *Sermão da Anunciação* (1537) afirma que Maria era consciente do ‘milagre divino’ que se realizava em seu seio conforme o anúncio do anjo (WA 45,51). Mas sobretudo em seu escrito *Dos concílios e as igrejas* (1539) volta novamente e com mais pormenores sobre este tema, explicando a expressão *Theotókos* (mãe de Deus), rejeitada por Nestório (que afirmava que de Maria é concebido e nasce um puro homem) e

entrevendo em tal título a qualidade mais sublime que se pode atestar sobre a Virgem; eis porque a maternidade divina de Maria constitui um dos temas mariológicos mais recorrentes no pensamento do reformador. Sua argumentação teológica procede do mesmo raciocínio dos primeiros escritores cristãos: considerado que Jesus Cristo é o Salvador e a salvação compete exclusiva e especificamente à Deus, Jesus Cristo, portanto, é Deus que salva. De fato, é Deus porque salva. No entanto, Maria é a mãe de Jesus Cristo. Logo, por tal pressuposto, ela é a Mãe de Deus (GHERARDINI, 1979, p. 102).

As “coisas grandes” nada são senão o fato de Maria ter chegado a ser mãe de Deus. Foram dadas a ela tantas e tão grandes obras, que ninguém as pode compreender. Nisso estão toda a sua honra e bem-aventurança. Por essa razão ela é uma pessoa especial dentre todo o gênero humano. Ninguém se iguala a ela, porque ela tem um filho com o Pai celeste. E que filho! Ela própria é incapaz de descrever esse acontecimento por ser muito grande. Tem que contentar-se com que irrompa e trabalhe em seu favor, dizendo que são grandes coisas que não se podem esgotar nem medir em palavras. Por isso toda a honra de Maria foi resumida numa única palavra: mãe de Deus. Ninguém pode dizer coisa mais nobre dela e para ela, mesmo que tivesse tantas línguas quanto existem folhas e ervas, estrelas no céu e areia no mar. Também é preciso meditar no coração sobre o que significa ser mãe de Deus (LUTERO, 2015, p. 43).

Nos tempos de Lutero, a maternidade de Maria compunha um importante elemento do patrimônio doutrinal, firmemente enraizado no dogma e na consciência cristã, constituindo a mais importante afirmação mariológica da Igreja. Por este motivo, o reformador não hesitou em pronunciar-se decisivamente acerca da referida verdade de fé, tornando-se um zeloso defensor da Virgem e de sua maternidade. Lutero não fraquejou ao expor o conteúdo dogmático com a devida coerência teológica, resguardando com firmeza os pressupostos cristológicos de tal definição. Para o reformador, na maternidade de Maria reside a grande honra da Virgem, considerado que as demais benevolências e privilégios concedidos à ela decorrem da sua condição de ser mãe de Jesus. Sua maternidade, portanto, não se limita ao homem Jesus de Nazaré, mas se estende ao Filho de Deus: ela é mãe de Deus porque gerou em seu

sustentando que ‘assim como quando uma mãe gera seu filho, que tem alma e corpo, é necessário manter e afirmar que gerou o menino em sua totalidade, ainda que não tenha sido mãe de sua alma, mas somente de seu corpo, assim também Maria deve ser chamada mãe de Deus porque Deus e o homem são uma só pessoa, um só Cristo’ (WA 50, 583s). Embora o exemplo que Lutero aduz não seja o mais acertado, serve entretanto para apreciar a importância que dá à maternidade divina de Maria. Surpreende, por outro lado, a persistência que o reformador usa na dimensão mariológica do concílio de Éfeso, quando o verdadeiro centro de interesse deste concílio não foi mariológico, e sim cristológico” (FIORES; MEO, 1995, p. 1121).

ventre o Homem-Deus Jesus Cristo. Assim, Lutero orientou a valorização de Maria não por si mesma, mas pela obra divina que se realizou nela (GHERARDINI, 1979, p. 105).

No século XX, o Concílio Vaticano II apontou a maternidade de Maria como dom, missão e dignidade da Virgem (LG 63) – conceitos decorrentes da antiga teologia dos primeiros séculos –, a partir de sua inserção no mistério de Cristo e da Igreja. Quanto à doutrina sobre a maternidade de Maria, o concílio não limitou-se à repropor o que anteriormente fora definido ou indicado, mas reexaminou esse mistério fundamental da mãe de Jesus no horizonte doutrinal de sua missão, considerando-a a partir da perspectiva teológica histórico-salvífica, isto é, à luz de Jesus Cristo e da Igreja-sacramento de salvação. Por conseguinte, o concílio ampliou a doutrina acerca da maternidade da Virgem, aprofundando-a com critérios interpretativos oriundos das conquistas bíblicas e teológicas recentes e das indicações científicas e pastorais do mundo e da igreja atual. Com isso, a maternidade de Maria, à luz do concílio, é concebida não somente como física, referente à Jesus, mas também espiritual, alusiva à Igreja (FIORES; MEO, 1995, p. 788).

Efetivamente, a Virgem Maria, que na anunciação do Anjo recebeu o Verbo no coração e no seio, e deu ao mundo a Vida, é reconhecida e honrada como verdadeira Mãe de Deus Redentor. Remida de modo mais sublime, em atenção ao méritos de seu Filho, e unida a Ele por um vínculo estreito e indissolúvel, foi enriquecida com a excelsa missão e dignidade de Mãe de Deus Filho; é, por isso, filha predileta do Pai e templo do Espírito Santo, e, por este insigne dom da graça, leva vantagem a todas as demais criaturas do céu e da terra (LG 53).

Desde a proclamação solene da *Theotókos*, ocorrida no Concílio de Éfeso, um intervalo de aproximadamente quinze séculos transcorreu até que o Concílio Vaticano II propusesse à reflexão o tema da maternidade de Maria, com todo o alcance da sua riqueza teológica no mais importante de seus documentos – a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* –, sobre a Igreja. Ao evidenciar os elementos sobre os quais fundamenta-se a relação materno-filial entre a Virgem e seu Filho, o texto mariológico não se detém com profundidade no aspecto biológico-genético da maternidade de Maria, mas enfatiza a natureza teológica constituída por essa missão fundamental da mãe de Jesus. Desse modo, o objetivo do concílio é apresentar a união constante e perfeita de Maria com Jesus, durante toda a vida e obra do Filho de Deus. Ao elucidar tal união de modo gradual e progressivo, que se estabelece na anunciação e perdura

até à assunção da Virgem à glória celeste, o capítulo VIII aponta para a missão da Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja (FIORES; MEO, 1995, p 302).

4.2 A MARIOLOGIA DO CONCÍLIO VATICANO II

O Concílio Vaticano II empenhou-se no intuito de esclarecer o protagonismo da Virgem no mistério de Cristo e da Igreja. Por meio do texto apresentado na *Lumen Gentium*, nota-se que o concílio não teve a intenção de redigir um tratado completo de mariologia (cf. LG 54), mas limitou-se a expor a doutrina acerca da mãe de Jesus a partir da perspectiva histórico-salvífica, considerando, sobretudo, as orientações de caráter ecumênico, o que não denota que a figura da Virgem tenha sido diminuída ou relativizada. Antes, o tratado sobre a mãe de Jesus reafirmou as verdades marianas como privilégios de Maria que constituem dogmas de fé para a doutrina católica (cf. LG 53-57.59); colocou em evidência a associação de Maria a Cristo, qual nova Eva ao lado do novo Adão, desde sua predestinação à consumação da obra salvífica (cf. LG 52-55.61-65.68); apresentou sua mediação subordinada à do Filho (cf. LG 60) e sua cooperação na restauração da vida sobrenatural dos fiéis e na distribuição das graças (cf. LG 61-62); e por fim, apontou-a como modelo de todas as virtudes (cf. LG 65) (REY, 1968, p. 9).

Ademais, não obstante o concílio tenha concentrado sua atenção e seus esforços na exposição da doutrina acerca de Maria no capítulo VIII da *Lumen Gentium*, não esquivou-se de referenciar, de modo emblemático, a figura da Virgem em outros documentos. Na *Sacrossanctum Concilium*, sobre a Sagrada Liturgia, o concílio afirmou que, na celebração anual dos mistérios de Cristo, a Igreja venera com amor a Bem-aventurada Mãe de Deus, indissolavelmente ligada à obra salvífica do Filho, admirando e exaltando nela o fruto mais excelso da redenção e contemplando-a, como em imagem puríssima, a realidade que a Igreja mesma espera e deseja ser (SC 103). O decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre o ministério e a vida dos sacerdotes, apresenta Maria como auxílio dos presbíteros na sua missão e modelo em discernir os tempos da vontade de Deus para a oportunidade do ministério que exercem; nela, os sacerdotes devem encontrar sempre um admirável exemplo de docilidade ao Espírito Santo e de consagração ao mistério da Redenção dos homens, amando-a e venerando-a com filial devoção e culto (PO 18).

O decreto *Ad gentes*, sobre a atividade missionária da Igreja, exorta aos seus membros, pastores e fiéis, a recorrer à intercessão da Rainha dos apóstolos, no objetivo de que todas as nações sejam conduzidas ao conhecimento da verdade evangélica (AG 42). No decreto *Optatam totius*, sobre a formação dos sacerdotes, o concílio exortou aos seminaristas amar e venerar com filial confiança a Bem-aventurada Virgem Maria que, como mãe, foi dada ao discípulo por Jesus Cristo enquanto agonizava na cruz (OT 8). O decreto *Perfectae caritatis*, sobre a atualização dos religiosos, apresenta a mãe de Jesus como modelo de vida que se faz norma para todos e recomenda, à sua intercessão, os religiosos a fim de progredir na perfeição e produzir abundantes e fecundos frutos de salvação (PC 25). Todavia os demais documentos façam alusão explícita à Virgem, o documento conciliar que aponta de modo orgânico a doutrina teológica e pastoral sobre Maria é a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja (FIORES; MEO, 1995, p. 296).

O Concílio Vaticano II foi anunciado por João XXIII em 25 de janeiro de 1959. Passados três meses desde a sua eleição, o pontífice manifestou na Basílica de São Paulo extra muros, em Roma, o desejo de realizar um sínodo diocesano, convocar um concílio ecumênico e empreender a atualização do Código de Direito Canônico de 1917. Antevendo o concílio como aurora de um novo tempo na história da Igreja e da humanidade, João XXIII não escondeu suas hesitações iniciais com relação ao destino exato do projeto. Contudo, com o passar dos meses, os objetivos do novo concílio delinearam-se em sua mente, com a articulação do ideal ecumênico de unir os cristãos e de uma profunda reforma do catolicismo. Retomando a imagem-guia de um “novo Pentecostes” que marcasse o caráter excepcional da conjuntura histórica atual e a obrigação para a Igreja de uma presença efetiva no mundo, em vista de uma renovação radical, João XXIII, no Natal de 1961, convocou o Concílio Vaticano II, por meio da bula *Humanae salutis* (SESBOUÉ, 2006, p. 388).

O primeiro anúncio do concílio por nós dado, no dia 25 de janeiro de 1959, foi como a pequena semente que depusemos com ânimo e mãos trêmulas. Sustentado pela ajuda celestial, nos limitamos ao complexo e dedicado trabalho de preparação. Três anos já se passaram, nos quais, dia a dia, vimos desenvolver-se a pequena semente e tornar-se, com a benção de Deus, uma grande árvore. Ao rever o longo e cansativo caminho percorrido, eleva-se de nossa mente um hino de agradecimento ao Senhor, por ser-nos ele pródigo em auxílios, de tal modo que tudo se desenrolou convenientemente e harmonicamente. [...] Comando, pois, no auxílio do divino Redentor, princípio e fim de todas as coisas, de sua Mãe e de São José, a quem, desde o início, entregamos um tão grande acontecimento, parece-nos chegada a hora de convocar o Concílio Ecumênico Vaticano II. Portanto, depois de ouvir o

parecer de nossos irmãos os cardeais da santa Igreja Romana, com a autoridade de Nosso Senhor Jesus Cristo, dos santos apóstolos Pedro e Paulo e com a nossa, anunciamos, indicamos e convocamos para o próximo ano de 1962, o ecumênico e geral concílio, que se celebrará na Basílica Vaticana, nos dias que serão fixados segundo a oportunidade que a boa Providência quiser oferecer (HS 13-18).

Para o bom êxito do concílio, após consultar os bispos, superiores religiosos e as universidades católicas, João XXIII instituiu, em 1960, dez comissões preparatórias e três secretarias no objetivo de organizar os trabalhos coordenados pela Comissão Central, cujo presidente era o próprio pontífice. Influenciadas pelo anúncio simultâneo da reforma do Código de Direito Canônico, as comissões buscaram, não obstante a resistência de alguns membros, a dinâmica doutrinária e disciplinar do Concílio Vaticano I (1869-1870). Paralelamente, o anúncio de um *aggiornamento* e as diversas iniciativas de João XXIII entusiasmaram intensamente o povo cristão, desencadeando expectativas e ações de fortalecimento aos movimentos de renovação. A ideia de um concílio pastoral cujo perfil trouxesse um “ar puro” para Igreja seguiu uma lógica distinta daquela que presidia o trabalho das comissões, tal como visava o pontífice: infundir as energias vivificadoras e perenes do Evangelho no mundo moderno (cf. HS 3) (SESBOUÉ, 2011, p. 389).

O Concílio Vaticano II foi inaugurado em 11 de outubro de 1962, por João XXIII, na Basílica Vaticana⁷¹. Em seu discurso de abertura – *Gaudet mater Ecclesia* (GME) –, o pontífice situou o concílio na história dos concílios, apresentou as motivações e oportunidades para celebrá-lo e apontou seu objetivo central: a defesa e a difusão da doutrina católica de modo a corresponder às exigências do período atual, por meio de um ensinamento de caráter pastoral (cf. GME I-V). Como eixos fundamentais para guiar os trabalhos, João XXIII exortou os bispos à uma visão sapiencial da história humana, à uma formulação do mistério cristão em torno das raízes antropológicas e do destino escatológico e à busca da unidade dos cristãos e da família humana (cf. GME IV-VIII). Posteriormente, seguido à morte do pontífice em 3 de junho de 1963,

⁷¹ Na composição da assembleia conciliar, 2.650 bispos – dentre os quais 80 cardeais e 7 patriarcas – pertencentes a 93 nacionalidades e vindos de 136 nações distintas representaram a totalidade da Igreja em sua diversidade. Além dos bispos, teólogos como J. Ratzinger, H. de Lubac, Y. Congar, K. Rahner, J. Daniélou, G. Philips, P. Delhaye, P. Hubtmann, J. Courtney Murray, foram designados como especialistas oficiais do concílio. 97 superiores religiosos fizeram-se presentes com voto deliberativo. À convite de João XXIII, 93 observadores representaram 28 Igrejas e confissões separadas, como presença simbólica. Com estatuto semelhante, R. Schutz e M. Thurian de Taizé, O. Cullman e Jean Guittou, o primeiro leigo, participaram do concílio como convidados pessoais do pontífice. Posteriormente, à partir da segunda sessão, Paulo VI introduziu 29 leigos na qualidade de ouvinte e 23 leigas e religiosas em análoga situação (LACOSTE, 2004, p. 1820).

Paulo VI, ao dar prosseguimento aos trabalhos conciliares e iniciar a segunda sessão do concílio, fixou como objetivos o conhecimento ou a consciência da Igreja, sua renovação, o restabelecimento da unidade entre os cristãos e o diálogo da Igreja com o mundo atual (LACOSTE, 2004, p. 1821).

No período antecedente ao concílio, por meio de uma carta circular de 17 de junho de 1959, expedida pelo Cardeal Domenico Tardini, presidente da Comissão Antepreparatória, bispos, superiores religiosos e dicastérios romanos foram intimados a apresentar suas preposições para os futuros trabalhos. Ulteriormente, uma segunda carta, análoga à primeira, foi enviada às universidades em 18 de julho de 1959. Dada a natureza e a finalidade própria do concílio, qualquer esquema que objetivasse apresentar uma doutrina acerca da mãe de Jesus era incogitado. Contudo, é notável o número de prelados que assim o propuseram: cerca de 600 padres conciliares sugeriram que o concílio pronunciasse-se sobre Maria⁷². Coube à Comissão Teológica a elaboração do texto mariano intitulado *De Beata Virgine Maria Matre Dei et Matre hominum*, concebido inicialmente como capítulo do esquema *De Ecclesia*, porém aprovado, em março de 1962, como um esquema independente (SOCIEDAD, 1966, p. 89).

Ademais, uma clara exposição doutrinal sobre a Virgem, sua missão, seus privilégios e o culto que lhe é devido, era algo que se desejava e pedia expressamente, tanto por parte dos católicos como dos protestantes. Após a aprovação definitiva, os dias que se seguiram foram marcados pelas inúmeras discussões acerca dos títulos conferidos à Maria e que lhe valeram um parágrafo novo, incluso no texto

⁷² Como resultado das cartas circulares expedidas pela Comissão Antepreparatória, duas orientações revelaram-se em tais consultas, evidenciando uma dissociação teológica e pastoral entre os padres conciliares: por um lado, o primeiro grupo associava-se, sem uma renovação significativa, no movimento mariano dos últimos séculos. De fato, a partir da proclamação do dogma da imaculada concepção de Maria, Roma multiplicou os atos solenes de exaltação da Virgem, sobretudo no pontificado de Pio XII: consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria, proclamação da realeza da Virgem, ano mariano, entre outros. Especificamente, duas consultas ao episcopado universal tiveram por objeto as definições dogmáticas da imaculada concepção e da assunção, em 1854 e 1950, respectivamente. Inseridos nesse grupo, aproximadamente 600 padres conciliares propuseram ao concílio um esquema acerca da mãe de Jesus e, dentre estes, cerca de 400 emitiram o projeto de uma nova proclamação. O objeto era variado: a grande maioria sugeria a mediação da Virgem; outros a sua maternidade espiritual; alguns afirmavam a corredenção de Maria; poucos alvitavam a realeza da mãe de Jesus. Por outro lado, o segundo grupo, pouco numeroso, mostrava-se preocupado com a reforma efetiva da Igreja, apontando com urgência os conflitos do mundo atual. Temendo novas dificuldades ecumênicas que despontassem no horizonte do diálogo entre as denominações cristãs e o fato de que a elaboração de um esquema sobre Maria representasse um pretexto cujo objetivo fosse o desvio de problemas negligenciados e inevitáveis, pouco menos de 100 padres conciliares intentaram, de modo explícito, que o concílio não se ocupasse com novas definições dogmáticas, tampouco apresentasse qualquer doutrina sobre Maria (LAURENTIN, 1969, p. 11).

anteriormente redigido (cf. LG 62). Finalizado, o esquema foi submetido à Comissão Central, sendo aprovado com algumas observações sobre a oportunidade de afirmar a mediação da Virgem. Contudo, o projeto foi aceito sem contestação em 10 de novembro de 1962; dada à tardia aceitação, o texto foi entregue aos padres conciliares em 23 de novembro, impresso no final do volume que continha o esquema acerca da Igreja. A Comissão Central aceitara que o esquema fosse discutido nos últimos dias da primeira sessão; todavia, numerosos padres acenaram a urgência de uma primeira discussão sobre o *De Ecclesia*. Em 26 de novembro, o Conselho anunciou uma mudança no programa, postergando a sua discussão (LAURENTIN, 1969, p. 12).

A primeira sessão do concílio perdurou desde sua inauguração até 8 dezembro de 1962. De início, o concílio começou a estudar cinco esquemas: o primeiro sobre a liturgia; o segundo acerca das duas fontes da Revelação; o terceiro sobre os meios de comunicação social; o quarto preparado pela Comissão das Igrejas Orientais – *Ut unum sint* (Que eles sejam um); e por fim, o da Igreja – *De Ecclesia*. Na preparação do cronograma, acreditou-se ser possível discutir o esquema sobre Maria no prazo previsto, com o intuito de promulgá-lo em 8 de dezembro, solenidade da Imaculada Conceição da Virgem. Entretanto, considerada a amplitude dos debates conciliares e o ensejo dos padres em aprofundar minuciosamente os esquemas propostos, o tratado acerca da mãe de Jesus não foi formalmente discutido durante a primeira sessão do concílio. Em 7 de dezembro de 1962, durante a 36ª congregação geral, o secretário geral Monsenhor Pericle Felici convidou os padres a lhe remeterem suas observações sobre os esquemas da Igreja e da Virgem por escrito, até 28 de fevereiro de 1963 (SOCIEDAD, 1966, p. 111).

No período entre a primeira e a segunda sessão conciliar, novamente a problemática sobre dedicar à mãe de Jesus um esquema próprio ou integrar a doutrina mariológica no esquema *De Ecclesia* voltou à tona. Nas interseções de 21 à 27 de janeiro de 1963, a Comissão Central decidiu consagrar à Maria um tratado à parte. Simultaneamente, chegavam à secretaria geral as observações dos padres conciliares acerca dos esquemas da Igreja e da Virgem, tal como solicitado. Notou-se uma especial preferência pelos temas da mediação e da corredenção; contudo, poucos se declararam favoráveis a qualquer nova definição mariana. Outra questão sobre a qual se centrou a atenção dos prelados nesse período foi o título e a doutrina sobre Maria como figura da Igreja. Em 22 de abril, João XXIII decidiu que o esquema sobre a Virgem fosse enviado aos padres com uma pequena variante no nome; o novo

esquema se apresentava como *Da Beata Maria Virgine Matre Ecclesia*. Ainda que o esquema evidenciasse no título a relação entre Maria e a Igreja, a Comissão Central reafirmou que a exposição acerca da doutrina sobre a Virgem e a Igreja se fizessem em esquemas distintos (SOCIEDAD, 1966, p. 112).

A segunda sessão do concílio iniciou-se em 29 de setembro e encerrou-se em 4 de dezembro de 1963. Por desejo de Paulo VI, o tema principal dos trabalhos conciliares foi a Igreja. Nesse sentido, as discussões ocuparam-se com a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e o Decreto *Christus dominus*, sobre o múnus pastoral dos bispos. Ainda nessa sessão, o concílio analisou o esquema sobre o ecumenismo e os textos relativos à liberdade religiosa e ao judaísmo, redigidos sob a responsabilidade do Secretariado para a unidade. Duas votações orientadoras marcaram intensamente a segunda sessão: a primeira, em 29 de outubro, na 57ª congregação geral, uniu definitivamente o esquema sobre Maria à constituição sobre a Igreja; a segunda, no dia seguinte, acerca de questões eclesiológicas, como a sacramentalidade do episcopado, a colegialidade e o diaconato. No encerramento da sessão, foram promulgados os dois primeiros documentos conciliares: a Constituição Dogmática *Sacrosanctum Concilium*, sobre a Sagrada Liturgia e o Decreto *Inter mirifica*, sobre os meios de comunicação social (SESBOUÉ, 2011, p. 398).

Durante o debate geral sobre a Igreja, numerosos padres conciliares solicitaram a inserção do esquema sobre Maria no esquema *De Ecclesia*. Em 24 de outubro, durante a 55ª congregação geral, o cardeal Julius August Döpfner anunciou que foram designados pelo concílio os prelados Rufino Santos, cardeal de Manila e Franz König, de Viena, para advogarem respectivamente contra e pró esta petição. Na véspera e no dia da votação, dois folhetos foram distribuídos na entrada da Basílica Vaticana: o primeiro, assinado por padres orientais pedia o voto contra a inserção, em nome do Oriente e do ecumenismo; o segundo advinha de peritos espanhóis e argumentava em favor da honra de Maria. A votação desenrolou-se em uma atmosfera inquieta, provocando grande perplexidade entre os padres conciliares. Constatou-se, com tristeza, que a Virgem havia se tornado um problema. As justificativas dos opositores afirmavam que a inserção de Maria no esquema sobre a Igreja rebaixava a mãe de Jesus ao nível dos outros membros e possuía um caráter minimista e injurioso. Os

resultados da votação de 29 de outubro foram discordantes⁷³ (LAURENTIN, 1969, p. 15).

Dada a insatisfação de alguns padres conciliares, em 5 de novembro, o concílio constituiu uma subcomissão composta pelos cardeais König e Santos, juntamente com os prelados Pierre Maria Théas, bispo de Lourdes e Michael Doumith, da Igreja Oriental, para reelaborar o esquema dedicado à Virgem. A subcomissão dispunha de diversos elementos, como o projeto oficial que se apresentava linear às encíclicas marianas, enfatizando a participação de Maria na redenção e os contra-projetos, redigidos com base em uma orientação bíblico-patristico-ecumênica, em função de uma inserção no esquema *De Ecclesia*. A partir de ambos materiais, a subcomissão aprovou a redação de um novo projeto, elaborado pelo padre Gérard Philips e revisto pelo padre Carlo Balic. Paulo VI, que acompanhara de perto as discussões referentes ao concílio, em um discurso na Basílica de Santa Maria Maior, em 11 de outubro, estimulava discretamente tal inserção. No encerramento da segunda sessão conciliar, o pontífice propôs integrar a Virgem na Igreja, manifestar sua superioridade em relação ao resto da Igreja e realizar nesta base a unanimidade conciliar, sugerindo o título Mãe da Igreja como meio de concretizar tais orientações (LAURENTIN, 1969, p. 19).

Igualmente sobre a questão do esquema sobre a B. Virgem Maria, nós esperamos que esta assembleia tomará a melhor solução: o reconhecimento unânime e devotíssimo do lugar tão privilegiado que a Mãe de Deus ocupa na santa Igreja, da qual sobretudo trata o presente concílio: abaixo de Cristo tem o lugar mais alto, lugar que é ao mesmo tempo o mais próximo de nós. Sob o título "*Mater Ecclesiae*" poderemos honrá-la, para glória sua e conforto nosso (PAULO VI, 1963).

Durante o período entre a segunda e a terceira sessão conciliar, as tentativas extraoficiais de elaborar um esquema que fosse aceito por todos e aprovado de modo consonante e sem discussões, encontraram dificuldades impossíveis de serem

⁷³ Quarenta votos dividiram a assembleia conciliar em duas partes quase iguais, acerca daquela que o texto denominava Mãe da unidade. Pela inserção do esquema sobre Maria no esquema *De Ecclesia*, 1.114 padres conciliares mostraram-se favoráveis; 1.074 prelados votaram contra. Os votos nulos contabilizaram 5. (LAURENTIN, 1969, p. 16). De acordo com a Sociedade Mariológica Española, "debemos recordar como em aquel momento, tanto los de derechas como los de izquierdas vieron el resultado como una derrota de los maximalistas. Pero a mi me parece que tempouco puede hablar-se de victoria de los minimistas [...] porque la terceira etapa conciliar demonstrará que les Padres lo que prefirieron, em su mayoría, fue una posición perfectamente equilibrada sin inclinarse a ningún bando. Tendecia, por lo demás, característica em todo el Concilio, incluso al adoptar decisiones que podrían llamarse revolucionarias" (SOCIEDAD, 1966, p. 118).

superadas, considerado que o confronto entre os projetos e os contra-projetos produziu cinco redações sucessivas. Em fevereiro de 1964, o último projeto foi distribuído aos peritos da Comissão Teológica, os quais levantaram poucas observações. Realizada as alterações sugeridas, o texto foi sujeito ao exame dos membros da Comissão Doutrinal que, em 6 de junho, aprovaram-no e decidiram, com unanimidade, dispô-lo no último capítulo do esquema sobre a Igreja. Finalmente, o texto foi enviado aos padres conciliares acompanhado de duas notas: a primeira explicando cada parágrafo da nova edição do esquema; a segunda, resumindo as vicissitudes do capítulo e justificando o título definitivo que fora conferido pela comissão: *De Beata Maria Virgine Deípara in mysterio Cristi et Ecclesiae* (SOCIEDAD, 1966, p. 120).

A terceira sessão conciliar aconteceu entre 14 de setembro e 21 de novembro de 1964, e caracterizou-se pelos debates eclesiológicos, com a promulgação de três documentos: a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja; o Decreto *Orientalium ecclesiarum*, sobre as Igrejas orientais católicas; e, por fim, o Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre o ecumenismo. Nesta sessão, o debate acerca da mãe de Jesus foi aberto durante a 81ª congregação geral, em 16 de setembro e perdurou dois dias, encerrando-se em 18 de setembro, na 83ª congregação geral. Dada a promulgação normativa que os oradores deveriam inscrever-se com a antecedência de cinco dias, interviram somente aqueles que enviaram seus pedidos por correspondência antes do início da sessão: 9 cardeais, 22 bispos e 2 superiores religiosos. Terminado o debate conciliar, tendo recolhido as intervenções dos padres conciliares, o trabalho voltou novamente à comissão, sendo reelaborado um novo texto entre os dias 7 a 13 de outubro, com a inclusão das ementas e observações apresentadas⁷⁴ (SOCIEDAD, 1966, p. 123).

⁷⁴ “A Comissão Doutrinal encetava, portanto, uma nova fase: o exame das ementas propostas pelos padres: 90 propostas, mais ou menos, foram feitas. Trinta e sete foram retidas. Cinco dentre elas foram explicitamente assinaladas na relação lida antes da votação de 29 de outubro por D. Roy, arcebispo de Quebec. Destas, duas concerniam aos títulos em discussão [Mãe da Igreja e medianeira]. 1. A uma sugestão apresentada pelo abade de Solesmes, o texto que falava abundantemente da maternidade espiritual deu um passo a mais em direção da *Mater Ecclesiae*. A Comissão introduziu estas palavras de Bento XIV: ‘A Igreja cerca Maria ‘como a *uma mãe* amorosíssima, com sua piedade e afeição filial’. O texto de Bento XIV foi aceito pela Comissão, por causa justamente de sua ambiguidade. Com afeição, o texto refere a palavra *Matrem* à Igreja, sem empregar o pronome possessivo *suam*. Podia, assim, ser compreendido em dois sentidos: a Igreja trata Maria como *uma mãe*: a mãe de todos os fiéis, ou como *sua mãe*: a mãe da Igreja como tal. A Comissão exprimia, desse modo, os motivos de sua reserva, quanto ao emprêgo de uma fórmula mais avançada. [...] 2. O atual número 61 sobre a maternidade espiritual, redigido na última hora, e que revelava ainda a improvisação, foi retomado de maneira mais coerente. 3. O título de medianeira foi mantido, precedido todavia de outros três. A bem-aventurada

Por um lado, os padres desejavam que o esquema sobre a Virgem fizesse eco precisamente à doutrina das encíclicas pontifícias. Agindo com prudência e cautela, não ousaram pedir a introdução do título de corredentora referenciado à Maria, embora o ensejo fosse intenso. Contudo, solicitaram que o concílio renovasse e solenizasse a consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria, feita por Pio XII, em 31 de outubro de 1942. Por outro lado, os prelados acentuaram a preocupação da volta às fontes, desejando uma integração maior da Virgem no esquema *De Ecclesia* que evidenciasse o lugar e a função da mãe de Jesus no mistério da Igreja. Ambas tendências serviam-se de uma fundamentação ecumênica para solicitar uma formulação que explicitasse os privilégios de Maria. Não obstante, uma citação elogiosa de Martim Lutero, em 17 de setembro na Basílica Vaticana, por José Gawlina, prelado da Polônia, surpreendeu os padres conciliares, suscitando embaraço e estupefação entre os observadores não católicos (LAURENTIN, 1969, p. 22).

Não somente, declarou êle, os irmãos orientais veneram Maria com o maior zêlo, mas o próprio fundador do protestantismo escreveu muito, com grande devoção, a seu respeito: “A criatura Maria não pode ser assaz louvada”, declarou êle em 1533. Em sua **Exposição do Magnificat**, este mesmo Martinho Lutero escreveu que Maria não quer tanto conduzir-nos a ela, como a Deus somente: “Que lhe pode ser mais agradável senão que por esta maneira chegues por ela a Deus e aprendas dela a crer e a esperar...” (LAURENTIN, 1969, p. 23) [Grifo do autor].

Virgem Maria é invocada na Igreja sob os títulos de *advogada*, *auxiliadora*, *amparo*, *medianeira* (nº 62). Esta adição evitava privilegiar *mediatrix* em relação a outras fórmulas não menos atestadas pela tradição e dar-lhe um valor por demais absoluto. O contexto preciso levava de maneira mais particular a êste matiz. Com efeito o número 62 não fala do mistério da Anunciação em que o título de *mediatrix* se acha melhor justificado: pois, então, Maria responde a Deus em nome da humanidade. Êsse número refere-se unicamente ao papel da Mãe de Deus junto do *Unus mediator*, situação esta em que o emprêgo do título de *mediatrix* apresenta mais dificuldades e exige mais matização. 4. No final do nº 65, acrescentaram-se algumas linhas a pedido do cardeal Suenens, em que Maria é apresentada como exemplar da atividade apostólica na Igreja. 5. Enfim, o longo desfecho em forma de ladainha que convinha pouco ao caráter de uma constituição dogmática foi substituído pela breve e expressiva conclusão que conhecemos: ‘para a glória da santíssima e indivisa Trindade’. Os outros retoques acentuavam a solidez do texto sob o duplo ponto de vista dos fundamentos teológicos e da aceitação unânime pelos padres, com que se inquietava ainda. A apresentação de vários textos do Antigo e do Novo Testamento (Is 7,14; Lc 1,41; 2,23) e o emprêgo de certos textos patrísticos foram precisados. Duas fórmulas teológicas foram retificadas. O primeiro texto dizia que ela é ‘*plenamente conforme*’ a seu Filho por sua glorificação em corpo e alma no céu. O novo texto diz: ‘Para que se parecesse *mais* com o seu Filho’ (nº 59); a fim de que não se creia na insinuação de uma igualdade entre a Virgem e o Cristo, contra o que a sequência do texto precavia. O primeiro texto dizia: a função de Maria em relação aos homens não diminui, mas ressalta a única mediação do Cristo. O verbo latino ‘*extollit*’ (ressalta) foi substituído pela expressão *virtutem eius ostendit* (manifesta sua eficácia), pois a mediação do Cristo não necessita ser ‘ressaltada’ (nº 60). Enfim, dois temas de grande alcance ecumênico foram introduzidos: ‘Maria, filha de Sião (*praexcelsa filia Sion*)’, nº 55 e ‘a condição peregrinante da fé’ na qual ela caminhou (*in peregrinatione fidei processit*), nº 58’ (LAURENTIN, 1969, p. 27).

Em 14 de outubro, a comissão aprovou o texto que deveria ser promulgado como o capítulo VIII da constituição dogmática sobre a Igreja, no encerramento da terceira sessão conciliar. Posteriormente, no dia 27, o texto foi distribuído aos prelados em um fascículo que continha a redação anterior conhecida pelos padres e, paralelamente, a nova redação, resultante das observações sugeridas durante o debate acerca do esquema. Na mesma congregação, o concílio anunciou que o capítulo deveria ser submetido a uma votação global dentro de dois dias. O voto dos padres deveria ser manifestado por meio da tríplice fórmula: *placet*, *non placet* e *placet iuxta modum*. O tempo para análise do texto era certamente escasso, sobretudo para aqueles que pretendiam preparar alguma prerrogativa. Em 29 de outubro, exatamente um ano após o escrutínio sobre a integração do esquema sobre a Virgem no esquema *De Ecclesia*, a votação dos padres conciliares aprovou o texto acerca da mãe de Jesus⁷⁵, apontando ainda alguns *iuxta modum*⁷⁶ (SOCIEDAD, 1966, p. 125).

Por fim, o conjunto das modificações no texto foi definido na votação de 18 de novembro, durante a 126ª congregação geral. Dentre os 2.120 padres conciliares com direito à voto, 2.096 aprovaram, 23 manifestaram sua desconformidade e um voto resultou nulo. Finalmente, o capítulo estava concluído para a aprovação final e promulgação pontifícia, quando se promulgassem os demais capítulos do esquema.

⁷⁵ Dos 2.091 padres conciliares com direito à voto, 1.559 responderam *placet*; 10 refutaram *non placet* e um voto foi nulo. Apesar das recomendações do concílio, 521 prelados responderam *placet iuxta modum*. Os “modos” foram examinados primeiramente pela comissão técnica, presidida por André Charue, bispo de Namur, pelo presidente delegado da Comissão Doutrinal, monsenhor Maurice Roy, pelo padre Balic e pelos demais secretário da Comissão Doutrinal, que aceitou 25 modificações no texto. O texto final foi distribuído em 14 de novembro, durante a 122ª assembleia geral. Depois de enumerar os diversos “modos”, gerais ou particulares, o texto apresentou uma lista com as prerrogativas que foram examinadas, sobre as quais convidava os prelados a manifestar sua opinião ao concílio, em 18 de novembro, durante a 126ª congregação geral (SOCIEDAD, 1966, p. 126).

⁷⁶ “As 521 cédulas *iuxta modum* continham 95 proposições, emanantes de um a 134 padres no máximo, conforme o caso. [...] Entre as mais importantes, três se referiam aos textos da Sagrada Escritura. Citemos a principal: o número 28 comentava assim a citação de João 19,25-27: ‘Maria foi dada como mãe ao discípulo, *figura dos fiéis*. Em resposta aos desejos dos exegetas ciosos de não resolver prematuramente as discussões em curso, substituíam-se as três últimas palavras pela citação literal do Evangelho: ‘Mulher, eis aí teu Filho’ (nº 58). Outras modificações proporcionaram matizes teológicos mais acentuados. No número 54 Maria era chamada: ‘Mãe dos fiéis’. O texto definitivo precisa ‘*Mãe dos homens e sobretudo dos fiéis*’. Cento e um padres fizeram votos para que se restabelecesse uma fórmula de Sto. Ambrósio, suprimida ao se fazerem as emendas: ‘Maria não podia ser menos do que convinha à mãe de Deus’. Introduziu-se uma cláusula equivalente: ‘Maria foi enriquecida por Deus com dons convenientes à sua função de mãe de Deus’ (56). O nº 69 dizia que Maria é exaltada no céu. O texto definitivo precisa: ‘acima de todos os anjos e todos os santos’. O nº 67 recomenda aos teólogos o estudo das fontes. Após a ‘Sagrada Escritura e os Padres’, a Comissão acrescenta: e as liturgias da Igreja (liturgias no plural, por causa do Oriente). Em fim, por razões de sensibilidade, matizou-se a cláusula que exortava ‘os pregadores e os teólogos a não induzir os irmãos separados em erro ou aversão quanto à doutrina católica’. A palavra *aversão* foi suprimida, e estendeu-se a recomendação ‘além dos irmãos separados’, a ‘quaisquer outras pessoas’ (nº 67)” (LAURENTIN, 1969, p. 30).

Em 21 de novembro de 1964, festa da Apresentação de Nossa Senhora, durante a congregação geral em que se submetia à votação o conjunto do esquema sobre a Igreja, o capítulo VIII foi preliminarmente submetido à última votação. Em meio aos 2.156 prelados, 2.151 aprovaram a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, que fora promulgada por Paulo VI no mesmo dia. O texto conciliar terminava, desse modo, situando a Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja, como ápice e coroamento da principal obra do Concílio Vaticano II. De fato, o capítulo VIII ilustra os capítulos precedentes, ao passo que os ilumina com uma nova luz: membro supereminente da Igreja, Maria constitui, para todo cristão, modelo de existência cristã (LAURENTIN, 1969, p. 7).

4.2.1 Maria no mistério de Cristo

O capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* constitui o capítulo final do documento conciliar sobre a Igreja; nele o mistério da Virgem, além de ser considerado em relação à Cristo, é contemplado, também, em referência à Igreja, como evidenciado no título: a Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja. Estruturado em cinco capítulos, o texto é composto por um próêmio próprio, duas partes fundamentais e uma conclusão, abrangendo 18 parágrafos que, seguindo a numeração progressiva dos capítulos anteriores, vão dos números 52 ao 69. Logo no início, o próêmio (LG 52-54), além de apresentar uma solene introdução, aponta em indicações sintéticas os temas marianos fundamentais que o concílio tenciona explicar e expõe, com clareza, os objetivos propostos pela constituição: esclarecer a missão da mãe de Jesus no mistério do Filho e de sua Igreja, indicando os deveres cristãos e eclesiais para com Maria, sem esgotar sua doutrina, tampouco solucionar as questões discutidas entre os teólogos (FIORES; MEO, 1995, p. 298).

A primeira parte do texto apresenta a Virgem Santíssima na economia da salvação e evidencia a união progressiva e perfeita de Maria com Cristo, durante a obra salvífica realizada pelo Filho. Expondo os elementos sobre os quais fundamenta-se a relação entre Cristo e Maria, a constituição dogmática centra-se no aspecto histórico-salvífico dos fatos relacionados à Jesus, mostrando o protagonismo da Virgem ante a anunciação, a infância, a vida pública, a paixão e a ascensão do Filho (LG 55-59). Antes, porém, de uma leitura mariológica do Segundo Testamento, os

padres conciliares, à luz da plena revelação ulterior em Jesus Cristo, afirmaram a figura de Maria profeticamente delineada no Primeiro Testamento, por meio da promessa da vitória sobre a serpente (cf. Gn 3,15), feita à Adão e Eva decaídos no pecado. Do mesmo modo, viram nela a Virgem que conceberia e daria à luz um Filho, chamado Emmanuel, conforme afirmado pelos profetas (cf. Is 7,14; Mq 5,2-3). Segundo os padres, ela é, ainda, a primeira entre os pobres de lahweh, a excelsa Filha de Sião, em quem se cumprem os tempos e se inaugura a nova economia salvífica, quando o Filho de Deus dela recebeu a natureza humana (LG 55).

Na Anunciação, por desígnio divino, o Pai quis que o mistério da encarnação fosse precedido pelo consentimento daquela que Ele destinara para ser a mãe do seu Filho; assim, do mesmo modo como uma mulher contribuiu para o pecado, acarretando a morte ao gênero humano, outra mulher colaborou na salvação dos homens, dando ao mundo a própria vida. Aceitando o projeto salvífico do Pai, a filha de Adão tornou-se mãe de Jesus e, abraçando de todo o coração a vontade divina, consagrou-se totalmente, como serva do Senhor, à pessoa e à obra de seu Filho (cf. LG 56). Esta associação entre a Virgem e Cristo na obra da salvação manifesta-se desde a concepção virginal do Filho até sua morte na cruz. Durante o período da infância de Jesus, tendo partido solícitamente para visitar Isabel, foi por ela saudada bem-aventurada, por causa da fé com que acreditou na salvação prometida. No nascimento, repleta de alegria, apresentou aos pastores e magos o seu primogênito, o qual não lhe feriu a integridade, mas a consagrou. Ao apresentá-lo no Templo, ouviu as duras palavras de Simeão e, posteriormente, ao perdê-lo e encontrá-lo, sem compreender as palavras que o Filho lhe dirigiu, conservou-as no coração, meditando seu significado (cf. LG 57).

Na vida pública de Jesus, sua mãe encontra-se presente no início de seu ministério, quando, nas bodas de Caná, movida de compaixão, conseguiu com sua intercessão que o Filho iniciasse seus sinais, transformando a água em vinho. Durante a pregação de Jesus, recolheu as palavras com que ele, exaltando o Reino acima dos vínculos da carne e do sangue, proclamou bem-aventurados aqueles que ouvem e observam a Palavra de Deus. Avançando no caminho da fé, conservou fielmente a união com o Filho até a cruz, junto da qual manteve-se de pé, sofrendo profundamente com o seu Unigênito, associando seu coração materno ao sacrifício daquele que ela havia gerado e acolhendo como filho o discípulo confiado por Jesus (cf. LG 58). Junto aos apóstolos, no dia de Pentecostes, perseverando na oração, implorou com suas

preces o dom do Espírito Santo, que já sobre si descera na Anunciação. Preservada imune do pecado original pelos méritos do Filho, terminado o curso de sua vida terrena, foi elevada à glória do céu em corpo e alma e exaltada por Deus como rainha, para assim conformar-se mais plenamente ao Filho, vencedor do pecado e da morte (cf. LG 59).

Ao apresentar os elementos sobre os quais funda-se a relação entre Cristo e Maria, o concílio apontou como critério fundamental o princípio da associação: Maria foi associada ao Filho Redentor na obra da redenção, em toda sua amplitude e universalidade. Esta realidade da associação da figura feminina ao masculino é conhecida e vivenciada desde os tempos remotos, quando o próprio Deus prometeu um redentor à humanidade, decaída no pecado de Adão: “Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3,15). Desde a promulgação da bula pontifícia *Ineffabilis Deus*, tal princípio perfilou-se no contexto teológico, adquirindo profundidade e relevância nos documentos pontifícios e no pensamento dos teólogos. Afirmou-se, desse modo, que a Virgem foi companheira e sócia de seu Filho, não somente durante sua vida terrena, mas de modo especial no momento ápice da redenção dos homens no calvário, quando Cristo ofereceu-se a si mesmo como vítima do sacrifício pela humanidade (SOCIEDAD, 1966, p. 309).

Por este motivo, ao explicar as palavras com que, desde as origens do mundo, Deus anunciou os remédios preparados pela sua misericórdia para a regeneração dos homens, confundiu a audácia da serpente enganadora e reergueu admiravelmente as esperanças do gênero humano, [...] eles ensinaram que, com esta divina profecia, foi clara e abertamente indicado o misericordioso Redentor do gênero humano, isto é, o Filho Unigênito de Deus, Jesus Cristo; foi designada sua beatíssima Mãe, a Virgem Maria; e, ao mesmo tempo, foi nitidamente expressa a inimidade de um e de outra contra o demônio. Em consequência disto, assim como Cristo, Mediador entre Deus e os homens, assumindo a natureza humana destruiu o decreto de condenação que havia contra nós, cravando-o triunfalmente na cruz, assim também a Santíssima Virgem, unida a ele por um liame estreito e indissolúvel, foi, conjuntamente com ele e por meio dele, a eterna inimiga da venenosa serpente, e esmagou-lhe a cabeça com seu pé virginal (ID 22-23).

O princípio da associação de Maria com Cristo é evidente, sobretudo, nos documentos pontifícios de Pio XII; em seus escritos marianos, bem como nos demais escritos, o pontífice recorre com frequência à tal associação, no intuito de evidenciar a relação entre a Virgem e seu Filho, como apontam as encíclicas *Ad coeli Reginam*, *Fulgens Corona*, e a definição *Munificentissimus Deus*. Ao expor com vigoroso

raciocínio teológico a associação de Maria com Cristo, Pio XII afirmou-a como sócia do Redentor nos momentos fundamentais da história da salvação (ACR 35). Similar referência encontra-se na teologia de João XXIII, que apesar de um curto pontificado, aludiu diversas vezes à Virgem como sócia de Cristo, mãe da salvação, fonte da luz que se fez visível, como cantado por Severiano de Gabala (cf. JOÃO XXIII, 1962). Em Paulo VI, o princípio da associação se apresenta como tema preferido em seus documentos marianos. De fato, o pontífice orientou, a partir da segunda sessão do Concílio Vaticano II, os trabalhos para o estudo sereno e tranquilo da figura e da posição privilegiada que a Virgem ocupa no mistério da salvação, de Cristo e da Igreja (SOCIEDAD, 1966, p. 311).

A associação da Virgem ao Filho constitui o ponto de partida e o eixo fundamental de toda exposição doutrinal sobre Maria contida no capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. De início, o próêmio afirma a redenção preservativa da mãe de Jesus, em atenção aos méritos do Filho, evidenciando o pressuposto dos dons e privilégios com os quais Maria foi adornada e enriquecida: seu vínculo estreito e indissolúvel com Cristo (cf. LG 53). Essa associação entre mãe e Filho trata-se de uma atitude voluntária, amorosa e serviçal da Virgem para com a obra salvífica de Cristo, realizada por meio de uma consagração: com coração generoso e livre de qualquer pecado, Maria acolheu o desígnio salvífico de Deus, consagrando-se inteiramente, na condição de serva do Senhor, ao Filho e ao seu projeto, subordinando-se à ele e, juntamente com ele, servindo pela graça de Deus o mistério da redenção. Trata-se, portanto, de uma associação cujo caráter é soteriológico: como se expressa os Padres da Igreja, Maria cooperou por meio de sua fé e obediência na salvação da humanidade, contrapondo à figura de Eva (cf. LG 56).

Tal associação tem um momento histórico-salvífico determinante: a maternidade de Maria, que não se qualifica apenas de modo fisiológico e biológico, mas como uma realidade sobrenatural e soteriológica que aponta para uma determinada trajetória: a união entre mãe e Filho manifesta-se durante toda a vida e o ministério de Jesus, desde sua concepção virginal no ventre de Maria até o momento de sua morte (cf. LG 57). Justamente na morte do Filho, a associação entre Maria e Cristo atinge seu ápice: a presença soteriológica da mãe de Jesus no calvário não se apresenta apenas como temporal ou circunstancial. Antes, resplandece a união e a associação da Virgem ao sacrifício de Cristo, como expressou o concílio: Maria avançou pelo caminho da fé, mantendo fielmente a união com seu Filho até a cruz,

padecendo com ele e unindo seu coração à imolação de seu corpo, consentindo amorosamente na entrega do redentor (cf. LG 58). Finalmente, a associação soteriológica entre mãe e Filho projeta-se além do tempo, continuando no céu, onde realiza-se plenamente na glória (cf. LG 59).

Afirmar a associação de Maria à Cristo não situa a Virgem no mesmo nível do Filho, mas a associa à ele, colocando-a com ele e abaixo dele em toda a dimensão do mistério da salvação. Essa associação não concede, portanto, à mãe de Jesus uma autonomia e uma independência de sua função no projeto salvífico de Cristo, mas a introduz como parte essencial, por disposição de Deus e em dependência do Filho, na redenção da humanidade. Logo, a inclusão da Virgem no mistério de Cristo se afirma como uma consequência do cristocentrismo teológico, tal como disposto e determinado por Deus e dado a conhecer na economia da salvação (SOCIEDAD, 1966, p. 316). Consequentemente à esta realidade da associação entre Maria e Cristo, o concílio afirmou, ainda, o princípio da singularidade à Virgem. Ainda no proêmio, o texto conciliar evidenciou tal princípio ao definir a missão que Maria ocupa no mistério de Cristo e da Igreja: mãe de Cristo, companheira na obra da salvação, mãe dos cristãos; membro supereminente e absolutamente singular da Igreja, seu protótipo e modelo exemplar (LG 53), porque ocupa, depois de Cristo, o lugar mais alto e mais próximo de nós (cf. PAULO VI, 1963).

O princípio da singularidade apresenta-se como uma prerrogativa que caracteriza o modo como a Virgem foi adornada de dons e privilégios, como a santidade e a dignidade de ser a Mãe de Deus. Esta convicção é expressa pelo concílio ao afirmar que Maria foi ornada com o dom da graça sem igual, que ultrapassa as demais criaturas (cf. LG 53) e enriquecida com os esplendores de uma santidade absolutamente singular (cf. LG 56). Dada a particularidade da mãe de Jesus, o culto com o qual a Igreja tributa Maria se apresenta como um culto específico destinado unicamente à ela: este culto, tal como perdura na Igreja, é todo singular, diferindo-se essencialmente do culto de adoração prestado igualmente às Pessoas divinas. Considerado o fato de Maria ter sido exaltada por graça de Deus e colocada, logo a seguir a seu Filho, acima dos anjos e dos homens, a Virgem, por ter participado nos mistérios de Cristo, recebe na Igreja um culto especial e singular (cf. LG 66). Sem esquecer de evidenciar o motivo da singularidade da Virgem, o concílio afirma a maternidade de Maria como pressuposto e fundamento deste e dos demais princípios referidos à ela (SOCIEDAD, 1966, p. 320).

Outro princípio que se evidencia sobre a Virgem no mistério de Cristo é o princípio da recapitulação, constatado diversas vezes no capítulo VIII da constituição dogmática *Lumen Gentium*. Implicitamente, o texto conciliar aponta diversas expressões e considerações sobre a ação soteriológica de Maria em favor dos filhos de Adão, opondo a ação da Virgem na ordem da graça à ação de Eva inclinada à ruína. Interpretando o plano salvífico de Deus sobre a humanidade, o concílio afirmou que por desígnio do Pai das misericórdias, a encarnação foi precedida da aceitação por parte de Maria, a fim de que, do mesmo modo como uma mulher contribuiu para a morte, outra contribuísse para a vida. No mesmo parágrafo, apoiando-se sobre a tradição dos Padres da Igreja, o concílio reiterou que o laço da desobediência de Eva foi desfeito pela obediência de Maria; o que Eva atou com sua incredulidade, Maria desatou pela sua fé. Por isso, Maria é a nova “mãe dos viventes” porque, por meio dela, veio-nos a vida (cf. LG 56) (SOCIEDAD, 1966, p. 322).

As mariologias em questão se caracterizam como “cristotípicas”, enquanto se modelam sobre o princípio da analogia e associação de Maria com Cristo. Acentuando a união indissolúvel de Maria com Cristo, se procedia ao tratado do Verbo Encarnado (Cfr. G. Alastruey, *La SS. Vergine Maria*, vol. I, Roma, Ed. Paoline, 1952, p. 13) atribuindo a Maria funções análogas àquelas de Cristo, porém respeitando a devida subordinação: Cristo é redentor, mediador, rei... Maria é corredentora, mediadora, rainha... se chega a afirmar que “Cristo e a Virgem são associados por vontade de Deus no plano divino da redenção, em princípio absoluto de salvação e de vida para toda a humanidade (J. Lebon, *L’élaboration d’un traité théologique de Mariologie est-elle possible?*, in *Journées sacerdotales mariales*, Dinant 1951)⁷⁷ [Tradução minha].

Por fim, uma última prerrogativa é o princípio de analogia e conveniência encontrado no texto conciliar. Este revela como os dons e privilégios de Maria estão sempre referidos à Cristo, origem de toda a verdade, santidade e piedade (cf. LG 67). Entretanto, convém destacar que, como aplicação prática do princípio de associação que une a Virgem ao Filho, o referido capítulo descreve os momentos fundamentais da vida da mãe de Jesus paralelos aos de Cristo, explicando seus dons e privilégios

⁷⁷ “Le mariologia in questione si caratterizzano come ‘cristotipiche’, in quanto si modellano sul principio dell’analogia e associazione di Maria com Cristo. Accetuando l’unione indissolubile di Maria com Cristo, si procedeva paralelamente al Trattato *de Verbo Incarnato* (Cfr. G. Alastruey, *La SS. Vergine Maria*, vol. I, Roma, Ed. Paoline, 1952, p. 13) attribuendo a Maria funzioni analoghe a quelle di Cristo, pur rispettando la dovuta subordinazione: Cristo è redentore, mediatore, re... Maria è corredentrice, mediatrice, regina... si giunge ad affermare che ‘Cristo e la Vergine sono associati per volontà di Dio nel piano divino dela redenzione, in um principio assoluto di salvezza e di vita per l’umanità’⁷⁷ (J. Lebon, *L’élaboration d’un traité théologique de Mariologie est-elle possible?*, in *Journées sacerdotales mariales*, Dinant 1951) (FIORES, 1978, p. 27).

com notável paralelismo e analogia. Nota-se assim, a consideração analógica e conveniente da Virgem, de sua ação e de sua figura com Cristo, como consequência direta do princípio de associação. Ademais, a argumentação favorável aos privilégios de Maria, tendo como pressuposto a analogia e a conveniência ao Filho são ressaltados, sobretudo, na bula pontifícia *Munificentissimus Deus* e na encíclica *Ad coeli Reginam*, evidenciando que a união entre Cristo e a Virgem atinge sua plenitude na glória celeste, onde a mãe de Jesus conforma-se mais plenamente ao Filho (cf. LG 59) (SOCIEDAD, 1966, p. 324).

4.2.2 Maria no mistério da Igreja

A segunda parte do texto evidencia a Virgem Santíssima no mistério da Igreja, apontando o influxo salutar de Maria e a mediação de Cristo; a maternidade espiritual da mãe de Jesus e a natureza de sua mediação; sua figura como protótipo da Igreja, virgem e mãe; e por, fim, as virtudes sobre as quais a Igreja deve espelhar-se (LG 60-65). Ao expor a doutrina sobre a relação entre Maria e a Igreja, o concílio enfatizou dois aspectos distintos acerca dessa mesma realidade: o primeiro, de caráter estreitamente teológico, apresenta o liame que vincula a Virgem à Igreja, desenvolvendo os temas da sua função maternal, sua tipologia em face à maternidade virginal da Igreja, sua exemplaridade para a Igreja histórica e sua significação para a Igreja escatológica. O segundo, de caráter litúrgico-pastoral, expõe as normas gerais para a renovação e a compreensão do culto litúrgico e devocional que a Igreja e os fiéis devem prestar à Maria, bem como exortações cujo objetivo é evitar atitudes erradas ou perigosas na pregação sobre a mãe de Jesus (FIORES; MEO, 1995, p. 299).

Há um só mediador entre Deus e a humanidade: Jesus Cristo, que se entregou como resgate por todos (cf. 1 Tm 2,5-6). Contudo, afirmar a função maternal da Virgem em relação aos homens não ofusca, tampouco diminui a única mediação do Filho de Deus, de modo que o influxo salvador de Maria sobre a humanidade deve-se ao beneplácito divino, derivando da abundância dos méritos de Cristo e fundando-se na sua mediação, da qual haure toda sua eficácia (cf. LG 60). Predestinada para Mãe de Deus desde a eternidade, Maria foi a mais generosa colaboradora e escrava do Senhor; por sua cooperação na obra do Redentor, através da fé, da esperança e da caridade, foi constituída mãe dos homens na ordem da graça (cf. LG 61). Por sua

maternidade, a Virgem cuida com amor materno dos irmãos de seu Filho que, entre perigos e angústias, peregrinam à pátria bem-aventurada sendo, por tal motivo, invocada na Igreja como advogada, auxiliadora, socorro e medianeira. Contudo, sua mediação encontra-se totalmente subordinada à de Cristo, não acrescentando e nem diminuindo em nada a dignidade e eficácia do único mediador – Cristo⁷⁸ (cf. LG 62).

Pela maternidade que une a Virgem ao Filho e pelas graças e funções com as quais foi adornada, Maria encontra-se intimamente ligada à Igreja, constituindo seu tipo e figura na ordem da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo. No mistério da Igreja, virgem e mãe, Maria se apresenta como modelo eminente e único de virgindade e maternidade a ser imitado (cf. LG 63). Em Maria, a Igreja contempla a santidade, imitando sua caridade e cumprindo fielmente a vontade de Deus, por meio da fiel recepção da Palavra divina. Como mãe, a Igreja, pela pregação e pelo Batismo, gera, para uma vida nova e imortal, os filhos concebidos pela ação do Espírito Santo e nascidos de Deus. Como virgem, guarda a fidelidade total e pura ao seu Esposo, conservando, à imitação da mãe de Jesus, uma fé íntegra, uma sólida esperança e uma caridade verdadeira (cf. LG 64). Ao passo que em Maria a Igreja já alcançou sua perfeição escatológica, seus fiéis lutam para derrotar o pecado e crescer na santidade, vislumbrando na Virgem o modelo perfeito das virtudes sobre a comunidade dos eleitos (cf. LG 65).

Indubitavelmente, diante de Cristo é preciso recordar que Maria “faz parte com todos nós da grande família dos redimidos... Como cada um de nós, ela é naturalmente indigente... O nosso Salvador é também o seu Salvador” (H. De Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano, Ed. Paoline, 1965, p. 415). Assim a considera também a Igreja na sua universalidade, compreendo-a como seu membro, portando, como sua “filha” (*Ivi*, 413, 436). Todavia, Maria estando na origem da Igreja, “com muito mais razão deverá ser chamada, ao invés, sua mãe” (*Ivi*, pp. 431-414) e além disso Maria é na Igreja um “caso especial”... único, verdadeiro, universal, concreto, que se compreende eminentemente na sua absoluta pureza, a soma das perfeições de todos os

⁷⁸ “O Concílio Vaticano II não prestou demasiada atenção à mediação de Maria. Em LG 62 se faz referência a ela nestes termos: ‘Por isso a bem-aventurada Virgem é invocada, na Igreja, com os títulos de Advogada, Auxiliadora, Amparo e *Medianeira*. Mas isso deve-se entender-se de modo que nada tire nem acrescente à dignidade e eficácia de Cristo mediador único’. René Laurentin interpreta que ‘*mediadora* vem em último lugar para mostrar que de certa maneira está menos enraizada na tradição e sua utilização teológica adequada não é fácil’ (R. Laurentin, *La Madonna del Vaticano II* (Roma 1965), 151); não obstante, o cardeal Parente atesta que o título de Mediadora seria o mais importante dos quatro que aparecem no texto. Independentemente desses detalhes, o certo é que o Concílio Vaticano II se deteve mais na maternidade espiritual de Maria, entendida não só como cooperação histórica no acontecimento histórico-salvífico, mas como permanente intercessão em favor dos homens que vai desde sua Assunção ao Céu até a perpétua coroação dos eleitos” (PAREDES, 2013, p. 368).

outros membros: *Ecclesiae totius portio máxima, portio optima, portio praecipua, portio electissima*" (*Ivi*, p. 436)⁷⁹ [Tradução minha].

Depois de expor na primeira parte a relação entre Cristo e a Virgem, o concílio determinou as relações entre Maria e a Igreja, estabelecendo como fundamento o princípio da exemplaridade; de fato, o princípio da exemplaridade encontra-se claramente formulado no texto conciliar como uma perspectiva mariológica que integra essencialmente as características da eclesiologia, unindo a mãe de Jesus e a Igreja. Compreende-se, assim, que os dons e privilégios da Virgem, manifestados sobretudo nos momentos mais relevantes da vida de Maria, constituem modelos de exemplaridade e imitação para a Igreja e para seus fiéis, destacando, particularmente, a vivência das virtudes como a fé, a esperança, a caridade, a obediência e a fidelidade ao projeto de Deus. Tal princípio encontra seu fundamento na maternidade espiritual de Maria sobre a Igreja: a Mãe de Deus é o tipo e a figura da Igreja na ordem da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo (LG 63) (SOCIEDAD, 1966, p. 327).

O princípio da exemplaridade de Maria sobre a Igreja e os fiéis tem seu prelúdio na exemplaridade de Cristo. O Filho de Deus, por excelência, foi predestinado como exemplo, modelo e forma dos eleitos; sua santidade constitui a imagem da santidade da Igreja; sua realidade histórica, em quem se unem substancialmente o humano e o divino é a figura da Igreja que comunica aos fiéis a graça invisível, por meio dos elementos visíveis. Contudo, a exemplaridade cristológica tem seus limites, impostos pela natureza da união hipostática, de modo que nada pode imitar, ainda que imperfeitamente, a associação sublime, misteriosa e indissolúvel do Verbo de Deus com a natureza humana. Analogamente, a exemplaridade da Virgem apresenta também seus limites, impostos semelhantemente pela natureza dos fatos: a maternidade de Maria, fundamento dos princípios mariológicos, se apresenta como um modo imperfeito que pode ser objeto de imitação (SOCIEDAD, 1966, p. 332).

⁷⁹ "Indubbiamente di fronte a Cristo bisogna ricordare che Maria 'fa parte com tutti noi della grande famiglia dei redenti... Come ognuno di noi, essa è naturalmente indigente... Il nostro Salvatore è anche il suo Salvatore' (H. De Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano, Ed. Paoline, 1965, p. 415). Così puré se si considera la Chiesa nella sua universalità, essa comprende Maria come um suo membro, quindi come sua 'figlia' (*Ivi*, pp. 413, 436). Tuttavia Maria, essendo alle origini della Chiesa, 'con molta maggiore verità la si dovrà chiamare invece sua madre' (*Ivi*, pp. 413-414) e inoltre Maria è nella Chiesa 'um caso 'speciale'... unico, vero, universale, concreto, che comprende eminentemente nella sua assoluta pureza, la somma di perfeizione di tutti gli altri membri: *Ecclesiae totius portio máxima, portio optima, portio praecipua, portio electissima*' (*Ivi*, p. 436)" (FIORES, 1978, p. 51).

Como membro da Igreja, Maria desempenha uma função materna na comunidade dos fiéis. Tendo cooperado durante a vida e o ministério do Filho na sua obra de salvação, no intuito de restabelecer a vida sobrenatural das almas, a mãe de Jesus continua colaborando no projeto salvífico, por meio de sua multiforme intercessão, a fim de alcançar aos membros da Igreja os dons da salvação eterna, conquistados por seu Filho (cf. LG 62). Maria, é constituída, desse modo, mãe dos fiéis na ordem da graça. Contudo, sua maternidade, entendida como cooperação, não diminui, tampouco obscurece a mediação única de Cristo, considerado que a natureza da mediação da mãe de Jesus fundamenta-se exclusivamente na vontade de Deus e não na necessidade salvífica da participação de Maria; brota dos méritos de Cristo, firmando-se na mediação exclusiva dele, dependendo dele e subordinando-se à ele, haurindo dele toda sua infalibilidade e favorecendo a união imediata dos fiéis com o Filho de Deus (LG 60).

O concílio aponta, de modo tipológico, Maria, virgem e mãe, como figura da Igreja, virgem e mãe. Factualmente, o mistério da maternidade virginal da mãe de Jesus é o pressuposto fundamental que iguala na mesma vocação e missão a Virgem e a Igreja, considerado que ambas são chamadas à maternidade virginal e a vivenciam, embora de modos distintos. Nessa estreita relação tipológica, o mistério da mãe de Jesus é iluminado pelo mistério da Igreja, da qual a Virgem é membro eminente e inteiramente singular (LG 53); em contrapartida, o mistério da Igreja ilumina o mistério Virgem, porque, em Maria, a Igreja contempla aquela perfeição, sem mancha e nem ruga, que lhe é própria (LG 64). Essa interdependência une Maria e a Igreja, de modo que tanto uma quanto a outra são apresentadas como dois momentos de uma única e mesma realidade: ambas geram virginalmente o Cristo – Maria carregou-o no ventre, gerando-o fisicamente; a Igreja gera-o no anúncio da fé, por obra do Espírito Santo (FIORES; MEO, 1995, p. 304).

Outra tipologia sobre a Virgem e a Igreja aponta para Maria como imagem e começo da Igreja escatológica. Glorificada em corpo e alma, a mãe de Jesus evidencia em sua realidade triunfante o início glorioso da Igreja, cuja consumação se dará no final dos tempos; por este motivo, a Igreja afirma que, em Maria, já atingiu sua finalidade e perfeição. Contudo, enquanto não chega o dia do Senhor (cf. 2Pd 3,10) e a Igreja peregrina rumo à sua plena realização, a Virgem desponta como sinal de segura esperança e consolação para o povo de Deus à caminho (cf. LG 68). Na busca da unidade, o concílio reconhece com alegria e consolação o fato de não faltar, entre

os irmãos separados, quem preste o devido culto à mãe do Senhor e Salvador, reiterando o ensejo de que todos os fiéis dirijam-lhe súplicas àquela que é Mãe de Deus e dos homens. Do mesmo modo como assistiu com suas preces aos alvares da Igreja, também agora, exaltada no céu sobre os anjos e bem-aventurados, Maria intercede junto de seu Filho, na comunhão dos santos, para que todos os povos reúnam-se em paz e concórdia no único povo de Deus, para a glória da Trindade (cf. LG 69).

Cessada a exposição doutrinal acerca da Virgem no mistério de Cristo e da Igreja, o concílio esclareceu o modo e o culto com o qual a Igreja cumpre seus deveres para com a mãe de Jesus. Tanto a preocupação ecumênica quanto a pastoral incitaram o concílio na formulação de princípios e normas diretivas que esclarecessem os significados e corrigisse as imprecisões que, paulatinamente, se formaram acerca das formas e expressões do culto à Maria⁸⁰. Nesse sentido, o capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* apontou como fundamento do culto mariano os vestígios primitivos encontrados do século III – *Sub tuum praesidium* – e o florescimento mariano a partir do Concílio de Éfeso. Quanto à natureza, o concílio destacou que o culto prestado à Maria é essencialmente distinto do culto de adoração devido à Trindade: caracteriza-se como um aspecto do culto cristão, ocupando lugar especial em relação ao culto aos santos. No que toca à finalidade, o texto conciliar afirmou que ele não é fim em si mesmo, mas destina-se a promover e guiar o sentido religioso dos homens para que prestem o devido culto à Deus (FIORES; MEO, 1995, p. 305).

⁸⁰ O capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* não discorre acerca de explicações concretas e específicas do culto à Virgem. Estas vieram, pormenorizadas, com a Exortação Apostólica *Marialis cultus*, de Paulo VI, promulgada posteriormente. No intuito de compreender o alcance teológico e litúrgico e o valor das considerações feitas pelo concílio, é necessário ter presente que ainda não havia sido promulgada a Constituição Dogmática *Sacrosanctum Concilium*, sobre a Sagrada Liturgia. Desse modo, os parágrafos 66 e 67 do texto conciliar sobre a natureza e o fundamento e o espírito da pregação do culto mariano limitam-se a enumerar os princípios normativos de caráter geral, cujo significado é mais doutrinário do que específico, apontando mais exortações do que diretrizes. Nesse sentido, os fiéis são convidados à promoção do culto à Maria, especialmente o litúrgico e a estimar as práticas e exercícios de piedade aprovados pelo magistério da Igreja; devem observar o que outrora foi estabelecido sobre o culto às imagens, recordando que a verdadeira devoção tem seu fundamento em uma fé autêntica que inspira amor à mãe de Jesus e promove a imitação de suas virtudes. Aos teólogos e pregadores, o concílio exortou a evitar tantos os exageros quanto as reduções nos escritos sobre a Virgem; ao expor a doutrina e o culto mariano, recorram à Sagrada Escritura, ao testemunho dos Padres da Igreja e as liturgias, evitando, com palavras e atos, induzirem em erro os cristãos de outras denominações religiosas no que toca à verdadeira doutrina sobre a mãe de Jesus (FIORES; MEO, 1995, p. 306).

De acordo com o texto conciliar, as características mediante as quais se exprime a devoção à Maria são o amor, a veneração, a invocação e a imitação. O amor constitui o sentimento humano tributado à Virgem por sua função no projeto salvífico de Deus, bem como pela sua maternidade e caridade para com os homens. A veneração lhe é devida por sua dignidade e santidade, pela sua fidelidade no seguimento do Filho e pela cooperação na história da salvação durante toda sua existência. A invocação fundamenta-se na confiança que os fiéis nutrem pela mãe de Jesus, em sua dedicada obra materna junto aos homens e em benefício destes, tanto na ordem da graça quanto na ordem das necessidades físicas. A imitação, apresentada pelo concílio como a mais importante e autêntica expressão de devoção à Maria, constitui o modo mais eficaz, considerado que, imitando a Virgem, os fiéis são convidados à vivência de suas virtudes e a nutrir uma devoção destituída de sentimentalismos alienantes e credulidades infundadas (FIORES; MEO, 1995, p. 305).

Antes de mais nada, a Virgem Maria foi sempre proposta pela Igreja à imitação dos fiéis, não exatamente pelo tipo de vida que levou ou, menos ainda, por causa do ambiente sociocultural em que se desenrolou a sua existência, hoje superado quase por toda a parte; mas sim, porque, nas condições concretas da sua vida, ela aderiu total e responsavelmente à vontade de Deus (Lc 1,38); porque soube acolher a sua palavra e colocá-la em prática; porque a sua ação foi animada pela caridade e pelo espírito de serviço; e, porque, em suma, ela foi a primeira e a mais perfeita discípula de Cristo, o que, naturalmente, tem um valor exemplar universal e permanente (MC 35).

Finalmente, ao confrontar o texto conciliar sobre a Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja, observa-se quatro prerrogativas fundamentais que constituem os critérios teológicos que orientaram o concílio em sua elaboração doutrinal sobre a mãe de Jesus. A primeira prerrogativa é o critério bíblico, sobre o qual construiu-se a exposição da figura da Virgem no mistério do Filho (cf. LG 55-59). Ao descrever a missão e o significado de Maria no projeto salvífico, o concílio ateu-se em uma releitura global e ordenada tanto do Primeiro Testamento quanto do Segundo Testamento, servindo-se de critérios hermenêuticos seguros, oferecidos pela exegese patrística e pelas pesquisas atuais. A segunda prerrogativa é o aspecto antropológico que, no contexto teológico, enfatiza o valor do ser humano na realização da história da salvação, frente ao projeto de Deus. Aplicado à Maria, com o apoio dos Evangelhos, tal critério possibilitou uma maior evidência tanto dos valores pessoais expressos pela mãe de Jesus em sua vida histórica, como da riqueza de sua

experiência cristã, do seu testemunho de fé diante da obscuridade dos acontecimentos, da sua obediência à vontade divina e de sua cooperação na obra salvífica do Filho (FIORES; MEO, 1995, p. 300).

A terceira prerrogativa é o critério ecumênico. Fundamentando-se na Sagrada Escritura, tal como é lida e interpretada na Igreja, por meio de uma exegese severa e fiel, o concílio releu e purificou a apresentação do mistério da mãe de Jesus, de modo que a Virgem não constitua um fundamento divisor entre os cristãos, mas uma figura de convergência e unidade entre os irmãos de Cristo. A aplicação do critério ecumênico possibilitou o surgimento de uma doutrina sobre Maria destituída dos exageros triunfalistas e maximalistas, firmando-se nos textos bíblicos, a fim de estabelecer um confronto eficaz com outras doutrinas acerca da Virgem. Por fim, a quarta prerrogativa é o critério pastoral, finalidade específica do Concílio Vaticano II. Afirmado à partir da Sagrada Escritura e da sensibilidade religiosa do ser humano na contemporaneidade, tal critério permitiu ao texto conciliar a apresentação de uma doutrina mariana existencial e acessível ao povo de Deus, tornando-a mais eficaz para a experiência religiosa e para a renovação cultural da Igreja (FIORES; MEO, 1995, p. 300).

4.2.3 Maria, mãe da Igreja

Ao término da terceira sessão do Concílio Vaticano II, por ocasião da promulgação da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, em 21 de novembro de 1964, Paulo VI proclamou Maria mãe da Igreja. O fato revela-se como fruto de uma convicção pessoal do pontífice, manifestada inicialmente em uma intervenção durante a primeira sessão do concílio, em 5 de dezembro de 1962⁸¹. Eleito sucessor de Pedro, durante as demais sessões conciliares, Paulo VI afirmou a maternidade de Maria sobre a Igreja ao menos sete vezes, no período entre 11 de outubro de 1963 e 18 de novembro de 1964, com uma insistência demasiadamente crescente. Ao proclamar a Virgem mãe da Igreja, o pontífice sintetizou de modo surpreendente a relação entre Maria e a Igreja, evidenciando os laços íntimos e fundamentais que as unem entre si. Em tal título, o pontífice reuniu no mesmo vocábulo a função materna de Maria em

⁸¹ “Foi com alegria que ouvi o Concílio glorificar S. José, patrono da Igreja; com maior alegria ainda aprovo que a bem-aventurada Virgem seja honrada pelo Concílio como Mãe da santa Igreja, e será para mim suprema alegria se esta vasta assembleia celebrar solene e deliberadamente o Cristo Jesus” (*apud* LAURENTIN, 1969, p. 44).

relação à Cristo e sua função universal relacionada ao Corpo místico de seu Filho – a Igreja (LAURENTIN, 1969, p. 36).

Contudo, a proclamação de Maria mãe da Igreja não se define como uma proclamação dogmática, dada a ausência da formalidade. De fato, não se trata de uma sentença *ex cathedra*, tampouco de um ato do magistério universal da Igreja que autorizou a afirmar tal título como verdade de fé católica definida. Antes, trata-se de uma proclamação pontifícia, cuja intenção era presentear a Igreja não com um mero aspecto da devoção mariana, mas com uma afirmação de notável e considerável alcance doutrinal. Em semelhante esfera, encontra-se a proclamação da realeza de Maria, feita por Pio XII em 1954. Entretanto, o ato de Pio XII acompanhava-se da instituição de uma festa de litúrgica; o ato de Paulo VI, por sua vez, foi enaltecido por realizar-se no contexto de um concílio ecumênico, diante de todo o episcopado reunido. Posteriormente à proclamação, o pontífice desenvolveu o título em sua Exortação Apostólica *Marialis cultus*, apresentando Maria como Virgem que sabe ouvir (MC 17), Virgem dada à oração (MC 18) e Virgem oferente (MC 20) (GHERARDINI, 1967, p. 70).

É, pois, para a glória de Nossa Senhora e nosso reconforto que proclamamos Maria Santíssima Mãe da Igreja, isto é, de todo o povo de Deus, tanto dos fiéis como dos pastores, que chamamos Mãe amantíssima e queremos que doravante com êsse título dulcíssimo a SS. Virgem seja ainda mais honrada e invocada por todo o povo cristão. Trata-se de um título, veneráveis irmãos, que não é nôvo para a piedade dos cristãos, um título que é mesmo próprio, – com êsse nome de Mãe – de preferência a qualquer outro, e que os fiéis e a Igreja querem dirigir a Maria. Êste título, na verdade, pertence à autêntica substância da devoção a Maria, encontrando sua justificação na dignidade mesma da Mãe do Verbo encarnado. Como de fato, a maternidade divina é o fundamento da relação especial com o Cristo e de sua presença na economia da salvação operada pelo Cristo Jesus, ela constitui o fundamento principal das relações entre Maria e a Igreja, pois, ela é Mãe daquele que, desde o primeiro instante da encarnação, em seu seio virginal, uniu-se como cabeça a seu Corpo místico que é a Igreja. Maria, pois, enquanto Mãe do Cristo é Mãe também de todos os pastores e fiéis, isto é, da Igreja (PAULO VI, 1964).

O título Maria mãe da Igreja encontra-se firmemente ancorado na tradição mariológica e, implicitamente, na Sagrada Escritura. Os textos bíblicos evidenciam, de modo analógico, uma especial relação de Maria com o gênero humano, fundado sobre a sua divina maternidade. Como mãe de Jesus, Maria abre à toda a humanidade, mediante sua cooperação no mistério da salvação, o tesouro dos bens messiânicos, de modo que, gerando o Cristo, a Virgem gera todos os homens à uma vida nova. Sua comunhão com o Filho Redentor torna-se, conseqüentemente,

comunhão com a humanidade redimida por Cristo; seu consentimento à encarnação do Verbo de Deus convidou-a a dilatar espiritualmente sua maternidade sobre a nova criação, da qual o bendito fruto do seu seio é, ao mesmo tempo, objeto e causa. Desse modo, é possível encontrar os fundamentos bíblicos implícitos da maternidade da Virgem sobre a Igreja, corpo de Cristo, na maternidade de Maria sobre o Filho de Deus, Jesus: porque é Mãe de Deus, Maria é mãe da Igreja; porque é mãe de Jesus, a Virgem é mãe de seu corpo místico (GHERARDINI, 1967, p. 70).

Semelhantemente, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, com termos equivalentes, declarou que a Virgem cooperou com amor materno no nascimento dos fiéis na Igreja, sendo por isso reconhecida como membro supereminente e absolutamente singular, figura e modelo na fé e na caridade; guiada pelo Espírito Santo, a Igreja a reconhece e honra-a como mãe amantíssima, destinando-lhe afeto e piedade filial (LG 53). Por sua participação no mistério da redenção e pela missão que Deus lhe conferiu desde toda eternidade em seu projeto salvífico, Maria pertence à Cristo e à sua Igreja: primeiro à Cristo, como fruto excelso da redenção, pois foi preservada do pecado em previsão dos méritos do Filho; pertence ao Filho como mãe, porque deu ao Verbo de Deus a carne, conferindo-lhe a natureza humana; pertence como mediadora, porque cooperou na obra de salvação de Cristo. Depois pertence à Igreja, como membro mais próximo, no corpo místico, do coração de Cristo; pertence ao corpo místico como mãe, porque no projeto salvífico, sua função materna a colocou junto ao Filho, de modo subordinado, na redenção da humanidade; pertence como mediadora, porque cuida e protege os fiéis regenerados pela graça (GHERARDINI, 1967, p. 73).

Maria foi predestinada para ser mãe de Cristo e, por ele dada à Igreja também como mãe, de modo que a maternidade é a razão de ser de Maria; primeiramente, Mãe de Deus; em seguida, mãe da Igreja; posteriormente, mãe dos cristãos. A Virgem colaborou na geração da Igreja de modo semelhante à cooperação no projeto salvífico de Cristo. Pela Encarnação, o Filho de Deus concebeu a Igreja; nascido de Maria, começou a incorporar a Si os membros de seu corpo místico. Maria cooperou nesta concepção com seu consentimento, participando na obra da salvação. Por seu sacrifício na cruz, Cristo deu à luz a Igreja; nascida do lado aberto do Redentor, a Igreja reúne em si os membros do corpo místico de Cristo. Maria cooperou neste nascimento, consentindo no sacrifício do Filho. Semelhante à uma mãe que leva o filho ao seio durante a gestação, coisa semelhante fez Cristo com a sua Igreja: desde

a Encarnação até a morte na cruz, desde a concepção eclesial até o nascimento, Cristo formou sua Igreja. Unida ao Filho, Maria dispensou ao corpo místico de Cristo os mesmos cuidados maternais que acalentou no berço o menino Deus (MCC 106) (REY, 1968, p. 125).

Certamente, o título Maria mãe da Igreja não é novo na história e na doutrina cristã. Sua origem remota ao século IV, com Hilário de Poitiers, Efrém, Ambrósio, Agostinho e Leão Magno, bem como por outros autores menos conhecidos que, igualmente, testemunham uma tradição antiga, cuja autenticidade remota aos Padres da Igreja. Posteriormente, ao proclamar a maternidade de Maria sobre a Igreja, Paulo VI reconheceu não tratar-se de um novo atributo pelo qual os cristão devem reverenciar à Virgem, mas um título enraizado nas comunidades primitivas do cristianismo e na tradição eclesial da Igreja. Para o pontífice, a doutrina sobre a Igreja havia atingido seu ápice na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*; contudo o retrato da Igreja permaneceria imperfeito e inacabado acaso o documento não evidenciasse as relações maternais da Virgem para com a Igreja. Afirmar, portanto, Maria mãe da Igreja, na promulgação do referido texto conciliar, evidencia o quanto a doutrina sobre a maternidade de Maria atingira sua maturidade teológica (REY, 1968, p. 123).

Quanto a Paulo VI, ele chega a esta conclusão: “Se Maria é a mãe de todos os discípulos, então é a mãe da Igreja”; e ao concluir o Concílio Vaticano II, ele vai lhe dar o título “Mãe da Igreja”. Lutero seguidamente dava a Maria o título de mãe da Igreja. Esta afirmação é surpreendente: “Isto é a consolação e o amor desbordante de Deus, que um homem pudesse se gloriar, se ele crê, de um tão grande tesouro, que Maria é sua verdadeira mãe, o Cristo seu irmão e Deus seu Pai” (Martinho Lutero, WA 10-1 72.19-73,2). Ele acrescenta: “Maria é a mãe da Igreja, da qual ela é o membro mais eminente” (Martinho Lutero, WA 10-1, 1007.2). “Ela é a mãe da Igreja de todos os tempos porque ela é a mãe de todos os filhos que nascerão do Espírito Santo” (Martinho Lutero, WA 4,234.5-8) (BIGOTTO, 2013, p. 417).

No contexto da Reforma, Lutero repensou a figura da Virgem a partir da perspectiva eclesiológica, meditando a relação entre Maria e a Igreja. Embora se encontre lacunas no pensamento do reformador acerca do referido tema, Lutero delineou sua teologia mariana sobre a antiga tradição mariológica da Igreja, fundamentando os mistérios e acontecimentos referenciados à mãe de Jesus na Sagrada Escritura. Pela maternidade da Virgem, Lutero afirmou que Maria torna-se mãe da Igreja, da qual ela é o membro mais eminente. Sendo mãe da Igreja, conseqüentemente, torna-se mãe daqueles que nascerão do Espírito Santo. Maria constitui, ainda, figura da Igreja, não somente por sua qualidade de mãe, mas também

pelas demais virtudes que nela, a Igreja é convidada a imitar (DOMBES, 2005, p. 43). Contemplando a mãe de Jesus, Lutero afirmou cumprir-se nela o mistério da graça que se cumpre diariamente na Igreja: todos os cristãos são primogênitos da Igreja, como Cristo foi da Virgem e, como a Maria, também a Igreja concebe todos os dias por obra do Espírito Santo, fecundada pelo sopro de Deus. Como figura, Maria é, assim, mãe da Igreja (GHERARDINI, 1967, p. 187).

4.3 MARIA NO *MAGNIFICAT* DE LUTERO

Ao apontar a Virgem como modelo ético aos governantes, é possível perceber no comentário de Martim Lutero ao *Magnificat*, para além da estimável consideração do reformador pela mãe de Jesus, a redescoberta de uma imagem profundamente evangélica de Maria. Para Lutero, Maria é expressão de vida a partir do Espírito Santo, exemplo da gratuidade do agir divino, modelo de vida cristã que experimentou a justificação por graça e fé, exemplo da atuação de Deus na história dos homens. Acometida pela doçura divina e pelo Espírito Santo, Maria canta o seu *Magnificat* que, na exposição do reformador, constitui um tratado de ética luterana, exercício de piedade, “mariologia” evangélica, orientação sobre a interpretação da história e convite ao exercício político responsável (LUTERO, 2015, p. 7).

4.3.1 O louvor de Maria na obra de Lutero

Condenado e proscrito em Wartburgo, Lutero concluiu seu comentário ao *Magnificat* de Maria, em meio às reações e apoios teológicos desencadeados a partir da publicação de suas “95 Teses”, que refletiam a experiência da justificação por meio da graça e da fé, contestando a prática das indulgências e os abusos dos poderes da Igreja. Os tempos eram conturbados: adesões e represálias, ameaças e processos disciplinares faziam parte do contexto histórico do reformador, comumente acusado de heresia. Excomungado e destituído de seus direitos políticos por causa das constantes acusações de erros doutrinários, sob o risco de prisão, juntamente com seus seguidores e vendo a divulgação de suas obras proibidas, Lutero encontrou, nas palavras da “doce Mãe de Deus” acalento e esperança para os conflitos e as perseguições que sofrera. Em tais condições, o reformador traduziu o Segundo

Testamento e escreveu, dentre outras obras, seu comentário ao *Magnificat*. Era o ano de 1521 (REIMER, 2016, p. 46).

Antes de se dirigir a Worms, Lutero dera início à interpretação do cântico de Maria, o *Magnificat*. Durante o exílio no Wartburgo, dedicou-se à conclusão da interpretação desse cântico, que lhe serviu de consolo nos dias que precederam a Dieta e lhe foi um conforto no deserto em que se encontrava. [...] Maria é um modelo de existência cristã, de vida justificada somente pela fé, independente das obras da lei (Rm 3.24). Por isso o escrito reflete aspectos centrais da teologia e da ética no reformador, entre os quais devem ser mencionados os conceitos do sacerdócio de todos os crentes, seu conceito de vocação/profissão e seu protesto contra o uso dos cantos e das relíquias na exploração do povo, o que para ele é um abuso. Por outro lado o escrito redescobre uma imagem profundamente evangélica de Maria (DREHER, 2014, p. 174).

Após analisar a perícopes de Lc 1,46-55, o reformador redigiu sua obra com demasiada interrupções, devido às crescentes e aceleradas manifestações político-eclesiásticas que despontaram no cenário global, como fruto de seu trabalho bíblico-teológico, cuja ênfase centrava-se na afirmação da salvação por meio da graça e da fé (REIMER, 2016, p. 45). No início da obra, Lutero afirma ter recebido recentemente a carta de João Frederico⁸². Por ocasião da excomunhão, o duque da Saxônia, sobrinho do príncipe-eleitor, tomado conhecimento das perseguições contra Lutero, colocou-se à sua inteira disposição, apelando por ele junto à seu tio. O agradecimento, por parte do reformador, foi a interpretação ao cântico de Maria, onde, além de orientar, admoestar e alertar o duque e os demais governantes, Lutero intentou incutir nas autoridades que o poder só existe em favor das pessoas confiadas àqueles que o exercem (DREHER, 2014, p. 176).

Resvalado por uma avaliação pessoal, política, social e eclesial, o comentário ao *Magnificat* de Lutero trata-se de um escrito de ética luterana, exercício de piedade e “mariologia” fundamentada na Sagrada Escritura, orientação sobre a interpretação da história e convite ao exercício político com responsabilidade. Na composição do texto, embora endereçado ao duque da Saxônia, o reformador dirige-se às pessoas simples, dado a necessidade de explicar os conceitos latinos

⁸² “Bondoso Príncipe, recebi obediente a sua mensagem trazida há pouco e com alegria informei-me sobre seu conteúdo consolador. Faz tempo que prometi e estou devendo a Vossa Alteza uma explicação do *Magnificat*. Mas o desastroso comportamento de muitos adversários sempre me impediu de cumprir essa tarefa. Por isso planejei responder à sua carta também com o envio deste texto. Achei que demorar mais seria uma vergonha e um desafio. Seria difícil justificar novas desculpas, para não impedir que o espírito alegre de Vossa Alteza, inclinado ao amor pela Sagrada Escritura, fosse incendiado ainda mais e fortalecido nela por mais exercícios. Desejo a Vossa Alteza a graça e a ajuda divina” (LUTERO, 2015, p. 9).

pronunciados inúmeras vezes sem total compreensão de sua profundidade, como o próprio termo *Magnificat*. Lutero intentou que a palavra, que é Palavra de Deus, deveria tornar-se acessível ao povo no meio do qual ele vive, sendo anunciada de modo inteligível; não bastava que se ouvisse apenas o som das palavras latinas, era necessário compreendê-las. As palavras precisavam adquirir vida nos seres humanos, necessitavam possuir pés e mãos, de modo que todo o corpo e todos os membros que o formam desejassem falar e louvar a Deus. As palavras, para o reformador, precisavam se transformar em fogo, luz e vida (DREHER, 2014, p. 176).

Simultaneamente à escrita do comentário ao *Magnificat*, Lutero traduziu o *Magnificat* de Lc 1,46-55 para a língua alemã que vigorava no espaço geográfico e sociolinguístico de sua formação intelectual e vivência. A tradução da Sagrada Escritura para o idioma vernáculo foi uma das grandes contribuições de Lutero não somente para a teologia, mas sobretudo para a linguística alemã, caracterizada pelos diversos dialetos territoriais, oriundos de regiões além germânicas⁸³. Em seus trabalhos e perspectivas, o reformador interagiu e contribuiu com importantes características do período renascentista como o zelo pelas línguas bíblicas, o cuidado pelas edições dos textos, o recurso aos comentários filológicos e o uso de observações críticas. Contudo, para adentrar à teologia do reformador sobre a figura de Maria e seu *Magnificat* é necessário considerar, sobretudo, a conjuntura histórica, política, social e eclesiástica que envolveu Lutero durante o processo de composição da obra, no objetivo de abarcar seu pensamento ético-moral e religioso, bem como compreender os elementos teológicos do cântico da Virgem (REIMER, 2016, p. 44)

Minha alma engradece o Senhor, e meu espírito exulta em Deus em meu Salvador, porque olhou para a humilhação de sua serva. Sim! Doravante as gerações todas me chamarão de bem-aventurada, pois o Todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor. Seu nome é santo e sua misericórdia perdura de geração em geração, para aqueles que o temem. Agiu com a força de seu

⁸³ De acordo com Tüchle, “a Bíblia de Lutero não foi a primeira tradução germânica da Sagrada Escritura. Segundo um levantamento de 1939, conservaram-se 817 manuscritos bíblicos em alemão, entre os quais 43 Bíblias completas. Até 1522, havia dentre as edições tipográficas 14 em alto-alemão, e 4 em baixo-alemão, a começar com a edição de Mentelin em Estrasburgo (1461 ou 1466), e a edição de Augsburg de 1473. Contudo, tais edições eram relativamente pequenas. Sob o ponto de vista literário, a Bíblia de Lutero é a melhor tradução. Seu caráter específico não consistia, apenas, em ser feita sobre a base do texto primitivo, como Lutero o julgava, isto é, da edição erasmiana de 1519, em contraste com traduções da Vulgata de outras edições. A tradução moldou-se em estilo popular e intuitivo, na linguagem boemo-saxônica, que pela Bíblia de Lutero adquiriu os foros de língua alto-alemão. Além disso, ela atesta o magistral poder de expressão do tradutor, a inflamada vivência e experiência religiosa do homem, que deve à Bíblia todo crescimento interior, e que colocou na Palavra de Deus toda a razão de sua existência. Por isso mesmo, também, é que na Bíblia de Lutero está o centro da substância religiosa da Reforma” (TÜCHLE, 1971, p. 60).

braço, dispersou os homens de coração *orgulhoso*. *Depôs poderosos* de seus tronos, e a *humildades exaltou*. *Cumulou de bens a famintos* e despediu ricos de mãos vazias. *Socorreu Israel, seu servo, lembrado de sua misericórdia* – conforme prometera a nossos pais – em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre! (Lc 1,46-55).

O *Magnificat* de Maria é apresentado somente por Lucas, no início de seu Evangelho, no livro da infância de Jesus. Redigido originalmente na língua semítica, provavelmente em hebraico, o cântico da Virgem foi composto por um autor judeu-cristão, por volta do ano 70 d.C. Junto com o *Benedictus*, o *Magnificat* pertence ao gênero literário celebrativo-litúrgico, usado inicialmente pelas comunidades primitivas de Qumrã, que expressava seus sentimentos de forma rítmica, segundo a liberdade permitida pela métrica hebraica. Sem delongas, o texto segue um esquema simples, característico dos hinos de louvor e ação de graças da Sagrada Escritura: à princípio, uma breve introdução, cujo objetivo manifesta o desejo de louvar e agradecer a Deus; em seguida, a motivação e o desenvolvimento do texto estruturam-se a partir do fiel necessitado que clama à Deus e é atendido. No *Magnificat* de Maria, a mãe de Jesus proclama seu louvor à Deus, porque olhou a pobreza de sua serva; posteriormente, a Virgem canta a ação de Deus na história da salvação em favor dos pobres e oprimidos, culminando no anúncio da vinda do Verbo de Deus à terra (FIORES; MEO, 1995, p. 813).

O *Magnificat* da Virgem orienta-se inteiramente para Deus, protagonista da ação salvífica cantada por Maria. Nele, a mãe de Jesus apresenta um Deus que atua em favor do seu povo, que tem a iniciativa no projeto da salvação, que permanece fiel à promessa feita aos antepassados, que vive e caminha junto com Israel e que cumpre aquilo que é palavra saída de sua boca. Por meio dele, Maria empresta sua voz àqueles que, como ela, esperavam o Salvador da humanidade; e porque se faz voz de seu povo, a mãe de Jesus proclama a misericórdia de Deus não somente sobre si, mas sobre todos os povos e sobre aqueles que temem o Senhor. Em Maria, realiza-se, de modo novo e definitivo a promessa à Abraão: “Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra” (Gn 22,18); nela a promessa de Deus é verdadeiramente para toda a humanidade e torna-se graça que perdura de geração em geração (cf. Gn 1,50). Por isso, a Virgem canta o Deus atento aos fatos históricos, que se encontra dos lados dos pobres, fracos e oprimidos, que faz justiça aos que nele confiam e que traz libertação e esperança aos sem voz e nem vez (BIGOTTO, 2013, p. 266).

O cântico de Maria se apresenta com inúmeras reminiscências do Primeiro Testamento, como se toda a Escritura veterotestamentária convergisse para Virgem no intuito de encontrar sua realização e, por meio de seu Filho, passar da profecia à realidade. Os temas apresentados no *Magnificat* como a salvação oriunda da casa de Davi, o cumprimento da aliança com Abraão e a exaltação do pobre, apontam para as expectativas do povo do Primeiro Testamento e evidenciam que os tempos messiânicos chegaram e, com ele, o cumprimento das promessas de Deus. Apontando para um contexto social remoto, o cântico da Virgem retrata a pobreza socioeconômica ocasionada pelos latifundiários e pelos sistemas religioso e romano; a dominação sociopolítica por parte de um poder estrangeiro e pagão; a opressão ideológico-religiosa dos fariseus; as agitações revolucionárias promovidas pelos zelotas. Num contexto imediato, o *Magnificat* se insere no quadro da visitação de Maria à Isabel; é o encontro de duas mulheres pobres e desprezadas, uma porque estéril, outra porque insignificante; duas benditas – uma carrega o maior entre os nascidos de mulher (cf. Lc 7,28), outra porque carrega a benção prometida (cf. Gl 3,14) (BOFF, 2016, p. 324).

O canto que Lucas coloca em sua boca é, acima de tudo, construído de acordo com o canto de Ana (1Sm 2,1-10), no qual não se fala quase nada além dessa inversão dos relacionamentos mundanos, que, por sua vez, deixa clara a peculiar ação de Deus. Se Maria canta: “Depôs poderosos dos seus tronos, e a humildes exaltou. Cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias” (Lc 1,25s), Ana cantara: “Os que viviam na fartura se empregam por comida, e os que tinham fome não precisam trabalhar [...] Levanta do pó o fraco e do monturo o indigente, para os fazer assentar-se com os nobres”. Ana vai mais além, em suas afirmações, que fazem eco a várias passagens do Antigo Testamento, na medida em que esclarece: “É lahweh quem empobrece e enriquece, quem humilha e quem exalta. É lahweh quem faz morrer e viver, faz descer ao Xeol e dele subir”. Isso também pode ter um sentido positivo no Novo Testamento, se pensarmos que Deus ama os pobres e os humildes – enquanto “vê o humilde e conhece o soberbo de longe” –, e que Ele permitiu que seu Filho descesse ao reino dos mortos, para, justamente a partir daí, exaltá-lo acima de todas as coisas (VON BALTHASAR, 2016, p. 35).

Na construção ideológica do *Magnificat*, o cântico de Maria se mostra como uma releitura meditada do diálogo da anunciação, fundamentada na revisão histórica do passado de Israel e na antecipação de novos e imprevisíveis acontecimentos futuros. Embora os elementos textuais afirmem a Virgem como a intérprete mais

provável do cântico de Maria, uma antiga tradição atribuiu o *Magnificat* à Isabel⁸⁴. Contudo, no estudo exegético da perícopa, outro problema parece confrontar-se com o texto bíblico: a autoria da composição. Uma primeira hipótese afirma que o *Magnificat* foi composto por aquela a quem ele é atribuído no relato; a segunda aponta que o cântico de Maria foi composto pelo evangelista quando narrava os fatos da infância de Jesus. A terceira declara que o texto foi composto por um redator em segundo tempo e inserido na narração, que já possuía sua existência; por fim, a quarta evidencia que o cântico é pré-lucano ou não-lucano, mas acrescentando pelo evangelista ao seu relato. Descartada a primeira hipótese, o fato é que Lucas colocou o *Magnificat* nos lábios de Maria, porque os sentimentos que o cântico expressava eram compatíveis à ideia de ter sido elaborado pela Virgem (FIORES; MEO, 1995, p. 814).

À luz do cântico de Maria, o reformador propõe a mãe de Jesus como modelo aos governantes de uma atitude ética cristã, indicando, a partir do *Magnificat* da Virgem, o modo correto de se governar. Lutero é convicto de que o bem estar de muitos depende de um príncipe tão importante quando ele é regido pela graça de Deus; do contrário, a desgraça de muitos dele depende igualmente, quando ele volta-se para si mesmo e não se deixa reger pela graça (LUTERO, 2015, p. 9). Contemplando Maria, Lutero apresenta-a como exemplo de desprendimento e amor cristão, que não busca seu próprio benefício; antes, ela se faz serva, como não somente os governantes, mas todos os cristãos deveriam ser. Considerado que, nela, tudo remete à graça e à bondade divina, a mãe de Jesus constitui paradigma da ação

⁸⁴ “De fato, os manuscritos da *Vetus Latina* a, b, 1+, com data possivelmente situada entre os séculos IV e VIII, os manuscritos latinos C, V, a versão armênia do *Adv. haer.*, IV, 7,1 de Ireneu (independente da versão latina de Lc 1,46 e dependente da siríaca, porém em contradição com *Adv. haer.*, III, 10,2), Nicetas de Remesiana, localizada vizinha à antiga Nassus (atual Nisch na Servia), no *De Psalmódiae Bono*, IX, 11, escrito por volta do ano 400, atribuem o *Magnificat* a Isabel. O testemunho mais antigo é o de Nicetas, que encontrou apoio nos manuscritos latinos da Itália e dos Bálcans. Entre os defensores da atribuição do cântico a Isabel não podemos incluir Orígenes, que serve como testemunha no caso. A posição de Orígenes não é clara, porque, devido à consonância com os códices bíblicos, ele poderia ter apenas mencionado, sem concordar com a ideia, que alguns códices atribuíam o *Magnificat* a Isabel (cf *Homilias VII, VIII sobre Lucas*, SC 87, 156.164-172), e, nesse caso, seria ele a única e a mais antiga testemunha de tal leitura; mas poderia tratar-se de acréscimo de Jerônimo, que, assim, transmitia um dado de crítica textual que, do contrário, ficaria desconhecido. A pobreza de dados que sirvam de apoio levaria a deixar de lado a questão. Não obstante, ela continua presente, quer por causa do princípio que favorece a hipótese mais difícil (de fato, compreendemos que um amanuense possa ter escrito Maria em vez de Isabel, porém não o contrário), quer devido às frases de Lc 1,46: ‘e Maria disse’, de Lc 1,56: ‘então Maria permaneceu’, que podem ter induzido o copista a mudar a atribuição do cântico” (FIORES; MEO, 1995, p. 814).

divina, sendo apresentada como bem aventurada porque colabora na fortificação da fé e da confiança em Deus (REIMER, 2016, p. 43).

Antes você deve colocar diante de seus olhos, sem vacilar, a vontade de Deus para com você, para que creia firmemente que ele fará e quer fazer grandes coisas também em você. Essa fé é viva e ativa, penetra e transforma toda a pessoa. Ela obriga você a temer quando está por cima e a sentir consolo quando está por baixo. Quanto mais alto você está, tanto mais deve temer. Quanto mais oprimido está, tanto mais pode consolar-se (LUTERO, 2015, p. 21).

Por meio de uma releitura do evangelho, na exposição de seus princípios éticos, Lutero reconheceu que o coração humano é sedento por poder e que, por tal motivo, o governante corre o risco de esquecer Deus e desprezar aqueles que estão sob sua legislação. Convicto de que o exercício do poder revela a personalidade da pessoa, recomendou que todos os que desejam governar bem e ser boas autoridades, necessitam aprender e guardar consigo o cântico de Maria. Caso contrário, uma má administração onde vigore a prática do mal sem a devida punição, transforma a autoridade em uma fera, orientada exclusivamente pela própria vontade. No objetivo de exortar aos governantes a reconhecer Deus e suas obras e serem prestativos a fim de gozarem uma vida louvável e, posteriormente cantarem o *Magnificat* eterno, o reformador apontou o cântico de Maria como melhor exemplo na Sagrada Escritura, pedindo que a “doce Mãe de Deus” conquiste para ele o espírito capaz de interpretar de modo proveitoso e profundo o texto bíblico (LUTERO, 2015, p. 10).

Ao escrever o comentário ao *Magnificat*, Lutero integrou em sua obra o contexto político, social e religioso que orientava o mundo medieval do século XVI, colocando em relevo a experiência e o cotidiano das mulheres e dos pobres e tecendo inúmeras críticas às estruturas, sobretudo, religiosas de sua época. Fundamentado no princípio de que a hermenêutica do texto bíblico não acontece automaticamente, mas necessita da ação do Espírito Santo e da experiência humana, o reformador desenvolveu a categoria da experiência como fundamental no processo interpretativo: assim aconteceu com Maria que, no cântico, falou a partir de sua própria experiência (cf. LUTERO, 2015, p. 13) e, com seu exemplo de experiência e palavras (cf. LUTERO, 2015, p. 15), ensinou como conhecer e louvar Deus. Esse método hermenêutico, sobre o qual Lutero construiu sua reflexão teológica, permitiu-lhe perceber a história como um processo dinâmico e a Palavra de Deus como viva e inclusiva de realidades

atuais, dado que só é possível conhecer Deus por meio de suas obras reveladas que sentimos e experimentamos (cf. LUTERO, 2015, p. 14) (REIMER, 2016, p. 56).

A hermenêutica de Lutero se apresenta de modo contextual, no sentido de observar o ordinário e as realidades paradoxais de poder e riqueza e de opressão e miséria, lendo-as a partir da Sagrada Escritura. O cotidiano e as diferentes classes, gêneros e posições transpassam a obra do reformador, evidenciando a espiritualidade e a experiência concreta como aspectos centrais na vivência da fé. Tendo defronte a si a pobreza, a indignidade, o infortúnio, a calamidade e o sofrimento, diversas vezes Lutero refere-se à Maria em sua obra como a jovem de origem humilde, diferente das mulheres ricas e instruídas de seu tempo, cujos pais eram pobres e desprezados. A visão do reformador sobre a mãe de Jesus brota da experiência e da contemplação das mulheres, sobretudo, as mais pobres, de seu período histórico. Pobreza representava o mal que assolava as camadas sociais na sociedade de Lutero; a fome era uma realidade predominante em seu tempo. Tal realidade fez com que o reformador se manifestasse drasticamente em relação à consoladora promessa da Virgem no *Magnificat*: “cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias” (Lc 1,53) (REIMER, 2016, p. 57).

Sem dúvida, as filhas dos sumos sacerdotes e conselheiros de Jerusalém eram mais ricas, belas, jovens e cultas; tinham uma boa reputação em todo o país, assim como as filhas dos reis, príncipes e ricos de hoje. Isso também acontecia em muitas outras cidades. Maria não era filha de gente importante em Nazaré, sua cidade natal, mas de um cidadão simples e pobre. Não tinha nenhuma importância nem estima especial. Foi uma moça comum no meio dos vizinhos e suas filhas que cuidava dos animais e dos trabalhos domésticos. Não era nada diferente de uma pobre doméstica de hoje, que faz o que é mandada (LUTERO, 2015, p. 15).

Apoiado na análise terminológica de Lc 1,46, que apresenta a alma como lugar onde brota o louvor de Maria, Lutero tece duras críticas aos grupos religiosos de seu período que se esforçam por alcançar a bem-aventurança por jejuns e orações, deixando a devida atenção à fé e aprendendo a confiar sempre mais nas obras (cf. LUTERO, 2015, p. 19). Com semelhante austeridade, o reformador censura aqueles que não louvam a Deus antes que Ele lhes faça alguma coisa boa e aos que se gabam dos benefícios divinos sem atribuí-los totalmente à bondade de Deus. Estes são denominados pelo reformador como espíritos falsos, incapazes de cantar o *Magnificat* devidamente (cf. LUTERO, 2015, p. 22). Apontando a incongruência entre fé e

ritualística⁸⁵, Lutero critica, ainda, os falsos pregadores e santos que pregam como realizar boas obras, não por amor à bondade de Deus, mas por interesses próprios. Contrário à mentalidade medieval que, para receber bens, empregos, poderes é necessário agradar à Deus com ofertas, obras beneficentes, doações, rezas, procissões e compras de indulgências, o reformador não se esquiva de tecer duras críticas (cf. LUTERO, 2015, p. 27).

Hoje, todo o mundo está cheio desse tipo de servir e louvar Deus com canto, pregação, música de órgão, flautins. O *Magnificat* é cantado maravilhosamente. Ao mesmo tempo, é lamentável que usemos esse precioso cântico de modo completamente destituído de força e graça. Cantamos apenas quando estamos bem; mas quando as coisas vão mal, termina o canto. Nada mais se quer saber de Deus (LUTERO, 2015, p. 22).

Por fim, fundamentando-se no fato de Maria não engrandecer a si mesma, tampouco buscar sua própria honra pelo fato de Deus ter feito grandes coisas para ela, Lutero denuncia a soberba dos ricos e poderosos: querem honras e admirações, apreciam seus grandes bens, agarram-se à eles e os consideram como sua propriedade; julgam-se superiores, orgulhos e complacentes para consigo mesmo (cf. LUTERO, 2015, p. 22). Para estes, compreender e cantar o *Magnificat* deve significar desistir da altivez e da prepotência, colocar-se a serviço de Deus por meio do serviço ao próximo, voltando o olhar para baixo, de modo semelhante ao que Deus faz. De fato, a Virgem cantou que Deus “depôs os poderosos de seus tronos e a humildes exaltou” (Lc 1,52); tal atitude divina significa mais do que colocar simplesmente os pobres no trono. Não se trata de uma troca de pessoas no poder, mas da exaltação daqueles que são pobres, humildes e simples, tornando-os capaz de discernir as tramas nas relações de poder (REIMER, 2016, p. 63).

4.3.2 O pensamento mariológico no Comentário ao Magnificat

O *Magnificat* de Maria inicia-se com um brado de exaltação da Virgem: “Minha alma engrandece o Senhor e meu espírito exulta em Deus em meu Salvador” (Lc 1,46-47). Para Lutero, estas palavras de Maria nascem de um amor intenso e de uma

⁸⁵ “Em todas as igrejas ouve-se hoje muito badalar de sinos, músicas, canto, gritaria e leitura. Mas receio que muito pouco louvor a Deus. Ele quer ser honrado no espírito e na verdade, como diz João 4.24. [...] Então nos comportamos como se Deus fosse surdo e de nada soubesse, como se o quiséssemos acordar e instruir. Esse falso conceito a respeito de Deus colabora mais para sua desonra do que para sua honra” (LUTERO, 2015, p. 42).

alegria excessiva que tomam conta do ser da mãe de Jesus. Por este motivo, Maria não afirmou enaltecer o Senhor, mas sua alma, isto é, sua vida, com todos os dons que se movimentam dentro de si glorificam a Deus, ciente de que louvá-lo não é obra humana, mas dom do próprio Deus. Maria é invadida pela doçura divina e pelo Espírito Santo, de modo a sentir em si mais do que aquilo que, com seus lábios, consegue expressar (cf. LUTERO, 2015, p. 17). Reconhecendo que Deus a elevou por meio de sua misericordiosa ação transformadora, a Virgem engrandece a Deus por meio do seu *Magnificat*. O cântico de Maria torna-se, desse modo, uma expressão de exaltação e louvor à Deus, por meio das palavras simples da jovem humilde e pobre de Nazaré; Deus é engrandecido por meio da oração da mãe de Jesus (REIMER, 2016, p. 53).

Assim como a palavra *Magnificat* pode lembrar o título de um livro que trata desse assunto, também Maria revela nessa palavra o assunto do qual falará no seu cântico de louvor: dos grandes feitos e das obras de Deus para fortalecer nossa fé, consolar todos os humildes e inculcar medo em todos os maiores da terra. Devemos permitir e reconhecer que esse cântico de louvor serve para esse triplice uso e proveito. Maria não o cantou apenas para si, mas para todos nós, para que o repetíssemos (LUTERO, 2015, p. 20).

Em seguida, Maria canta em seu *Magnificat* que Deus “olhou para a humilhação de sua serva. Doravante as gerações todas me chamarão de bem-aventurada” (Lc 1,48). Lutero afirma em sua obra que Deus olhou a insignificância de Maria, escolhendo o que é loucura no mundo para confundir os sábios, o que é fraqueza para desconcertar o que é forte (cf. 1Cor 1,27). Com seu ser e sua condição desprezível, a Virgem mereceu a honra do olhar divino em sua imensa graça, não se vangloriando de sua dignidade ou indignidade, mas somente do olhar de Deus. Embora no cântico de Maria não apareça o termo virgindade, o reformador o introduz em sua interpretação para refutar as discussões dogmáticas de seu contexto, fundamentadas em Lc 1,26. Lutero afirma que a Virgem não se vangloria de sua virgindade, tampouco de sua nulidade, mas somente da graciosa observação divina (LUTERO, 2015, p. 30). Por isso, a ênfase não recai sobre tal virtude da mãe de Jesus, mas sobre a ação de Deus. A relevância encontra-se no fato de Deus ter olhado para baixo e visto a nulidade de Maria; esta é a ação que concebe a obra de misericórdia e salvação (REIMER, 2016, p. 52).

É uma característica de Deus olhar para as coisas insignificantes. Por isso traduzi a palavra humildade por “nulidade” ou “ser insignificante”. Portanto, Maria, quer dizer o seguinte: Deus olhou para mim, uma moça pobre, desprezada e insignificante. Ele poderia ter escolhido ricas, importantes, nobres e poderosas rainhas, filhas de príncipes e grandes autoridades. Poderia muito bem ter escolhido a filha de Anás ou Caifás, que teriam sido os maiores do país. Porém ele olhou para mim por pura bondade e usou para esse fim uma moça humilde e desprezada (LUTERO, 2015, p. 30).

A nulidade de Maria levou-a a reconhecer que “o Todo poderoso fez grandes coisas em meu favor. Seu nome é santo e sua misericórdia perdura de geração em geração para aqueles que o temem” (Lc 1,49-50). Repleta de gratidão, a mãe de Jesus canta as maravilhas que Deus realizou nela: não cita os bens específicos, mas limita-os a uma expressão – “fez grandes coisas em meu favor”; coisas que, por mais que tente e queira, não consegue expressar com palavras humanas. Factualmente, as coisas grandes nada são senão a honra de ser a Mãe de Deus e isso, Maria atribuiu totalmente à graça divina e não à qualquer merecimento seu: Deus o fez por iniciativa própria. Embora fosse sem pecado, a graça da maternidade era excelentemente superior a tudo e, de modo algum, Maria era digna dela. Maria não teve outra dignidade para tal maternidade exceto o fato de ser destinada para isso, para que, diante deste mistério, não fosse diminuída a graça divina, em detrimento ao méritos da Virgem. Antes, assinala Lutero, é preferível cancelar qualquer mérito da mãe de Jesus a minimizar a graça de Deus (LUTERO, 2015, p. 44).

Insistindo na centralidade da graça e do agir de Deus em Maria, Lutero redescobriu, à luz da Sagrada Escritura e do *Magnificat* da Virgem, o perfil evangélico da mãe de Jesus, concebendo-a como expressão de vida a partir do Espírito Santo. De fato, em suas palavras, Maria tem como mestre o Espírito Santo; a partir de sua nulidade, aprende do Espírito que a ação de Deus consiste em exaltar os humildes e rebaixar os poderosos, abater os presunçosos e erguer os infelizes. É Deus quem cria do nada e valoriza os que nada são, olhando para baixo ao invés de olhar para cima. Maria deixou-se iluminar e instruir pelo Espírito; ele revela à mãe de Jesus que Deus age contra os princípios naturais da sociedade e do ser humano, evidenciando sua liberdade como pressuposto para sua ação misericordiosa. Desse modo, Maria passa a ser um exemplo concreto da gratuidade do agir divino: na Virgem, a ação de Deus se dá de modo livre, gracioso e generoso (DREHER, 2014, p. 174).

Maria, muito louvada, fala de experiência própria. Ela foi iluminada e instruída pelo Espírito Santo. Ninguém é capaz de entender Deus ou a Palavra de Deus

se não for com a ajuda do Espírito Santo. Mas de nada adianta essa ajuda se a pessoa não experimenta, sente ou percebe o Espírito Santo. Nessa experiência, o Espírito ensina como em sua própria escola. Fora dela nada se ensina além de palavras soberbas e de conversa fiada. Este é o caso da Virgem Maria. Ela própria experimentou que Deus fez coisas grandes nela, mesmo ela tendo sido uma pessoa sem importância, pobre e desprezada. O Espírito Santo ensina à Virgem esta rica sabedoria: Deus é um Senhor que não faz outra coisa do que engrandecer o que é humilde, de rebaixar o que é grande, enfim, de quebrar o que está feito e de refazer o que está quebrado (LUTERO, 2015, p. 13).

Posteriormente, Lutero apresenta Maria como um exemplo da graça de Deus, motivo pelo qual o reformador comparou a Virgem à uma simples doméstica, para cuja insignificância Deus olhou (cf. LUTERO, 2015, p. 15). Maria não é o que é por mérito próprio, mas em virtude da graça divina. Através de seu modo de ser, a mãe de Jesus desafia homens e mulheres a colocarem na graça de Deus sua confiança. Desse modo, Maria torna-se exemplo de fé, confiança e esperança em Deus. Permanece na mesma humildade de antes: não se vangloria, tampouco se gaba ou exige honra por ter sido tornada Mãe de Deus. Continua, todavia, seus trabalhos e tarefas: ordenhar vacas, lavar a louça, cozinhar e varrer a casa, ocupar-se como uma empregada ou uma dona-de-casa deve ocupar-se com os trabalhos pequenos e insignificantes, não se importando com os dons e graças com as quais foi cumulada (LUTERO, 2015, p. 46). Em Maria, tudo é graça e tudo remete para Deus: seu coração permanece constante. Maria permite que Deus atue nele de acordo com sua vontade, não extraindo para si senão consolo, alegria e confiança (LUTERO, 2015, p. 23).

O *Magnificat* de Maria, é para Lutero, exemplo do agir divino na vida dos homens. Em sua exposição sobre o Deus que derruba os poderosos de seus tronos e eleva os humildes, o reformador fez do cântico da Virgem um dos escritos mais importantes para sua compreensão histórica. De acordo com Lutero, Deus age na história da humanidade por meio de dois modos distintos: através das criaturas, de modo que, nitidamente, se pode ver a atuação divina na esfera da criação e também por meio de seu braço (cf. Lc 1,51), ocultando seus feitos aos olhos humanos (DREHER, 2015, p. 175). Maria, em seu *Magnificat* canta, justamente, a ação divina na história salvação, apontando as obras de Deus em favor do seu povo: misericórdia, destruição da arrogância espiritual (cf. Lc 1,51), humilhação dos grandes (cf. Lc 1,52), e saciar os famintos de bens e deixar os ricos de mãos vazias (cf. Lc 1,53). Contudo, a Virgem mostra o quanto Deus prefere usar de misericórdia, sua obra mais nobre, do

que recorrer à força, quando afirma que está perdurará eternamente, de filho para filhos dos filhos (LUTERO, 2015, p. 57).

Após ter falado das obras que Deus realizou nela e em todos os seres humanos, Maria volta ao primeiro ponto, encerrando o *Magnificat* com a maior obra de Deus: a humanização do Filho de Deus. Ela confessa espontaneamente que é uma criada e serviçal de todo o mundo. Admite que a obra realizada nela não beneficia somente a ela, mas a todo o povo de Israel. No entanto, divide Israel em duas partes e refere-se apenas àquela parcela que serve a Deus. Ninguém serve a Deus senão aquele que deixa ele ser Deus e permite que suas obras atuem nele. [...] Cantamos o *Magnificat* diariamente em voz alta e com grande pompa, mas silenciemos cada vez mais seu verdadeiro tom e sentido. Mas o texto continua firme. Se não ensinarmos essas obras de Deus e não as aceitarmos, também não haverá serviço de Deus. Não haverá Israel, graça, misericórdia, não haverá Deus, mesmo que nos matemos de cantar e fazer música nas igrejas e lhe doemos todos os bens do mundo. Deus não ordenou nada disso; por isso, sem dúvida alguma, nada disso lhe agrada (LUTERO, 2015, p. 73).

Por meio do comentário ao cântico de Maria, percebe-se que Lutero nutria alta consideração pela mãe de Jesus. Ela lhe é modelo de fé, de resposta ativa e transformadora à ação de Deus em sua vida. Para o reformador, a Virgem se dispôs a participar integralmente do projeto divino, com toda sua vida e existência, sem chamar atenção para si mesma, mas remetendo toda honra e louvor à Deus, que atua em nós e por nosso meio. Desse modo, Lutero não hesitou em proferir um juízo negativo acerca das práticas marianas medievais que, praticamente, esqueciam-se de Deus. Não é o fato de dirigir preces à Virgem ou entoar cânticos à Maria que a dirá bem-aventurada; pelo contrário, quanto mais dignidade se atribui à mãe de Jesus, mais se prejudica a graça de Deus e se reduz a verdade do *Magnificat*. Quem o faz desse modo, não está longe de transformá-la em um ídolo, como se fosse desejo da Virgem ser honrada e se devesse esperar dela todo o bem. Maria rejeita tais atitudes e quer Deus seja honrado e nela e que, através dela, todos os homens e mulheres sejam conduzidos à confiar plenamente na graça divina (LUTERO, 2015, p. 38)

Maria não gosta de ouvir charlatões inúteis que afirmam seus méritos em suas pregações e escritos (LUTERO, 2015, p. 38), tampouco quer que venham até ela, sem encontrar Deus através dela (LUTERO, 2015, p. 39). Também não quer ser um ídolo; ela nada faz. Somente Deus é quem faz todas as coisas (LUTERO, 2015, p. 45). Mesmo gozando de honras tão extraordinárias, não cedeu à tentação, mas prendeu-se somente na bondade divina (LUTERO, 2015, p. 27). Reconheceu o contemplar como primeira ação de Deus em seu favor; esta também é a sua maior obra, a partir

da qual fundamentam-se todas as demais e da qual procedem (LUTERO, 2015, p. 27). Não afirmou que vão falar bem dela, elogiar suas virtudes, exaltar sua condição virginal e humilde ou, ainda, cantar um cântico em seu louvor. Disse apenas que falariam somente do fato de Deus ter voltado à ela seu olhar. Ninguém pense que lhe desagrade ouvir que que é considerada indigna de tão grande graça; ela não mentiu quando se autodenominou nula (LUTERO, 2015, p. 38). Desfez-se de tudo e tudo devolveu à Deus, de quem tudo recebera (LUTERO, 2015, p. 22).

María não teve outra dignidade para essa maternidade, exceto a de se prestar e ser destinada para isso, para que fosse somente graça e não se tornasse mérito e não fossem diminuídos a graça, o louvor e a honra de Deus, atribuindo demais a ela. É preferível anular méritos de Maria a diminuir a graça de Deus. Na verdade, não se pode anular méritos em demasia, já que ela foi criada do nada, como todas as criaturas. Mas a graça de Deus é desmerecida com grande facilidade. Isso é perigoso e com isso não se prova amor a ela. De fato, é necessário moderação, para não exagerar com os nomes, chamando Maria de rainha do céu. Isso está certo. Mas nem por isso ela é um ídolo que possa conceder algo ou ajudar alguém, como acreditam alguns que clamam mais a ela do que a Deus e nela buscam refúgio. Maria nada dá, mas somente Deus (LUTERO, 2015, p. 44).

Tendo tecido suas críticas a partir dos exageros das práticas marianas de seu contexto⁸⁶, o reformador aponta na obra o modo devido de honrar a Virgem: contemplando-a diante de Deus e muito abaixo Dele, despindo-a de tudo e admirando sua nulidade; desse modo, afirma Lutero, descobrir-se-á a superabundante graça de Deus que acolhe e cumula de benção uma pessoa tão insignificante e nula (LUTERO, 2015, p. 39). Ademais, bem-aventurar Maria não deve se limitar em práticas externas como palavras, orações, reverências, inclinações, fazer imagens e construir igrejas; os maus também fazem isso. Bem-aventurá-la significa, antes, permitir que o coração seja tomado de alegria e prazer em Deus, por meio da Virgem, com os mesmos sentimentos que a levam a cantar: “Minha alma engrandece o Senhor, e meu espírito exulta em Deus em meu Salvador” (Lc 1,46-47). Este bem-aventurar, segundo Lutero, é o modo mais correto de honrá-la (LUTERO, 2015, p. 40).

⁸⁶ “Os mestres pintam para nós uma virgem bem-aventurada, na qual não se encontra nada de desprezado, mas apenas grandeza e honra. Eles não fazem nada mais do que opor-nos à mãe de Deus em vez de confrontarem a virgem com Deus. [...] Maria é levantada acima de todos os exemplos, enquanto ela deveria e queria ser, com prazer, o mais nobre exemplo da graça de Deus para encorajar todo mundo à confiança, ao amor e ao louvor na graça divina” (LUTERO, 2015, p. 39).

4.4 MARIA, MÃE DOS CRISTÃOS

O título Maria mãe dos cristãos tem seu fundamento na maternidade da Virgem relacionada a Jesus e a Igreja. A maternidade de Maria sobre os cristãos desenvolveu-se a partir de uma leitura mariológica de Jo 19,26-27, onde o discípulo amado foi confiado à mãe de Jesus como filho e, conseqüentemente, a mãe de Jesus foi lhe confiada como mãe. Da cruz, as palavras que Jesus dirigiu à ambos fazem parte de um esquema de revelação: vendo sua mãe e o discípulos a quem amava, revelou a cada um deles quem são um para o outro. Do mesmo modo que João Batista revelou aos seus discípulos que Jesus era o Cordeiro de Deus (cf. Jo 1,29) e Jesus revelou a Natanael ser um verdadeiro israelita (cf. Jo 1,47), agora, no fim de sua vida, Jesus aponta uma realidade existente, até então oculta: a mulher é mãe do discípulo e o discípulo é filho da mulher. Não se trata de palavras que instituem uma realidade que não existia anteriormente, mas de palavras de revelação, que manifestam aquilo que até então era velado: no discipulado de Jesus, Maria é mãe espiritual daqueles que o seguem (PAREDES, 2013, p. 150).

Maria foi proclamada por Jesus mãe do discípulo amado que, como ele, não nasceu “nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem” (Jo 1, 13). Nesta proclamação, a tradição eclesial identificou a maternidade da Virgem não somente sobre a Igreja, mas também sobre os homens, considerado que o discípulo amado, embora constitua uma pessoa física com sua individualidade, possui um significado altamente simbólico que figura a comunidade joanina. Como personagem real e histórico, sua figura no quarto evangelho aponta para o perfil do verdadeiro discípulo: ele viu e creu (cf. Jo 20,8). A partir da Hora de Jesus, a relação entre o discípulo e a mãe se caracteriza não somente pela maternidade, mas também pela intimidade: ele a acolheu em sua casa, entre suas próprias coisas - εἰς τὰ ἰδία (cf. Jo 19,27). Maria foi acolhida no mundo espiritual do discípulo amado, que aceitou na fé a vontade última de Jesus (PAREDES, 2013, p. 151).

É preciso dizer logo que não são dois títulos ou duas verdades a serem colocadas no mesmo plano. “Mãe de Deus” é um título definido solenemente; baseia-se numa maternidade real, não só espiritual; tem um relacionamento muito estreito e, aliás, necessário com a verdade central de nossa fé, que é Jesus Deus e Homem na mesma pessoa; e, por fim, é um título universalmente aceito na Igreja. “Mãe dos crentes”, ou “Nossa Mãe”, é um título que indica uma maternidade espiritual; tem um relacionamento menos estreito com a verdade central do Credo; não se pode dizer que tenha sido aceito no cristianismo “em toda parte, sempre e por todos”, mas reflete a

doutrina e a piedade de algumas Igrejas, particularmente da Igreja católica, mas não só dela (CANTALAMESSA, 1992, p. 124).

Acerca das relações entre as duas maternidades da Virgem, Agostinho afirma que Maria, corporalmente, é mãe somente de Cristo; espiritualmente, enquanto faz a vontade de Deus, é sua irmã e mãe. Nessa esfera, a Virgem não foi somente mãe da Cabeça que é Cristo, do qual espiritualmente também ela nasceu; mas é mãe espiritual de seus membros, porque com sua caridade, cooperou para o nascimento dos fiéis na Igreja, que são os membros daquela Cabeça (AGOSTINHO, 1996, p. 55). Como mãe dos cristãos, a maternidade espiritual da Virgem, semelhantemente à física, realiza-se em dois momentos e, de modo consequente, em dois atos: conceber e dar à luz. Espiritualmente, concebeu-os quando, em seu peregrinar na fé, foi descobrindo que seu Filho não era um como os outros, mas era o primogênito entre muitos irmãos (cf. Rm 8,29), que em sua volta se reunia, formando a comunidade dos seus seguidores. Deu à luz junto da cruz, momento do sofrimento do parto, mostrando-se como a filha de Sião que, depois do luto e da perda de seus filhos, recebe de Deus novos filhos, não segundo a carne, mas segundo o Espírito (cf. Sl 87,4) (CANTALAMESSA, 1992, p. 126).

No horizonte do Concílio Vaticano II, a tradicional doutrina sobre Maria mãe dos cristãos recebeu uma nova formulação na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. No intuito de clarificar o sentido teológico da maternidade de Maria sobre os cristãos, o concílio afirmou que sua materna missão em favor dos homens não obscurece, tampouco diminui a mediação única de Cristo; antes, fomenta ainda mais o contato imediato dos fiéis com Cristo, considerado que todo o influxo salutar da Virgem em favor dos homens não se origina em qualquer necessidade interna, mas na livre escolha de Deus. Ela flui dos superabundantes méritos de Cristo, funda-se na sua mediação, depende inteiramente dela e dela haure toda a sua eficácia (cf. LG 60). Concebendo Cristo, gerando-o, alimentando-o, apresentando-o no Templo e sofrendo com o Filho que morria na cruz, ela cooperou por meio da obediência, da fé, esperança e caridade na obra do Salvador, sendo, por isso, constituída mãe dos homens na ordem da graça (LG 61). Em outro momento, o concílio apontou a Virgem, Mãe de Deus, como Mãe de Cristo e dos homens, em especial dos fiéis (LG 54).

Acerca da maternidade de Maria sobre os cristãos, Lutero reconheceu à Virgem o título e a prerrogativa de mãe, também no sentido de mãe dos fiéis e mãe do Salvador. Em seu sermão para a Celebração do Natal, em 1522, o reformador afirmou

que a consolação e a transbordante bondade de Deus manifesta-se quando o ser humano, enquanto crente, pode gloriar-se de um bem tão precioso que é ter Maria como sua mãe, Cristo como seu irmão e Deus como seu Pai. Lutero assegurou aos fiéis que se acreditarem e tiverem essa esperança, estariam seguros no ventre da mãe de Deus, sendo, de fato, para a Virgem, filhos queridos (CANTALAMESSA, 1992, p. 138). Posteriormente, em 1529, por ocasião da mesma celebração, o reformador afirmou que Maria é a mãe de Jesus e de todos fiéis, embora somente Cristo tenha repousado em seu colo; também nós deveríamos estar repousado no colo da Virgem, porquanto, além de mãe de Jesus, Maria é também a nossa mãe.

No intuito de compreender melhor o sentido do título Maria mãe dos cristãos, numa perspectiva ecumênica, é necessário partir da Sagrada Escritura utilizando o artifício analógico, que se situa na base da reflexão acerca da maternidade da Virgem sobre os cristãos. Para isso, a eficiência será tanto maior quanto apresentarmos a mãe de Jesus a partir de sua condição de criatura, não associando-a ao mistério do Filho, como o fez o capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. De fato, a distância existente entre Maria e outros personagens bíblicos é menor, ontologicamente, do que aquela que existe entre ela e seu Filho: ele é de condição divina e ela humana. Nesse sentido, a primeira analogia apresenta Maria referenciada à figura de Abraão. Diferentemente dos demais personagens bíblicos que, em geral, são associados ao Cristo, Abraão tem sua realidade correspondente não no Filho de Deus, mas em Maria, sendo constituído pai pela fé e representando a fé, característica que o Segundo Testamento atribui à Virgem quando a proclama bem-aventurada porque acreditou (cf. Lc 1,45) (CANTALAMESSA, 1992, p. 134).

A comparação entre a fé da Virgem e a fé de Abraão encontra-se esboçada no relato de Lucas sobre a Anunciação. À ambos é dada a mesma resposta: “Para Deus, com efeito, nada é impossível” (Gn 18,14; Lc 1,37). Tanto na vida de Abraão quanto na vida da Virgem é possível encontrar dois grandes atos de fé: pela fé Abraão creu na promessa de Deus que teria um filho (cf. Hb 11,11); posteriormente, foi pela fé que, quando posto à prova, ofereceu Isaac em sacrifício (cf. Hb 11,17). Maria acreditou quando Deus lhe anunciou o nascimento de um filho (cf. Lc 1,38); persistiu acreditando quando Deus lhe pediu que assistisse sua imolação na cruz (cf. Jo 19,25). Se, por sua fé, Abraão mereceu o título de pai de todos aqueles que crêem (Rm 4,11), tanto mais Maria deve ser chamada mãe dos que acreditam. Abraão não recebeu tal título em vida, mas na reflexão do povo que repensava sua fé; Maria também não recebeu tal

título durante seus dias, mas na reflexão do novo povo que é a Igreja. O primeiro consta na Sagrada Escritura e goza de autoridade universal indiscutida; o segundo enraizou-se na tradição da Igreja e encontra seu fundamento implícito nas páginas do Evangelho (CANTALAMESSA, 1992, p. 134).

A Maria é pedido mais que a Abraão. Com Abraão Deus parou no último momento e poupou a vida do filho; com Maria não, mas ultrapassou a linha sem retorno da morte. Nisso se percebe a diferença entre o Antigo e o Novo Testamento: “Abraão empunha a faca, mas obtém novamente Isaac; e a coisa não foi a sério. O cume da seriedade esteve na prova, mas depois volta a alegria desta vida. Bem diferente acontece no Novo Testamento. Não era uma espada pendente de uma crina de cavalo sobre a cabeça de Maria Virgem, para ver se ela naquele momento manteria a obediência da fé; não, a espada chegou de fato a transpassar, a despedaçar seu coração, mas com isso ela teve um penhor sobre a eternidade: isto Abraão não teve” (S. KIERKEGAARD, *Diário X4 A 572*) (CANTALAMESSA, 1992, p. 235).

A segunda analogia acerca da maternidade da Virgem sobre os cristãos refere-se aos apóstolos. Com efeito, na carta aos Efésios o autor sagrado afirma que os crentes estão edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, do qual Cristo é a pedra angular (Ef 2,20). Existe, no entanto, diversos modos de estar fundado sobre alguém; se se pode estar fundado sobre aqueles que por primeiro transmitiram a Palavra da Vida, conseqüentemente pode-se estar edificado sobre a mãe de Jesus e ser “gerado” por ela, considerado que foi ela quem transmitiu à humanidade o autor da Palavra e o fez isso não como os apóstolos que se dirigiram à comunidades específicas, mas o fez de modo universal. Do mesmo modo como Deus não desdenhou em chamar suas criaturas para colaborarem com Ele no dar a vida de modo natural, convidou Maria para cooperar com Ele, sendo instrumento da sua graça. Mesmo assim, a Virgem continua inferior e subordinada à Ele, de modo que tudo é exclusivamente graça divina (CANTALAMESSA, 1994, p. 138).

A terceira analogia aponta a maternidade de Maria sobre os cristãos em consonância com a maternidade da Igreja. *Mater et magistra*, afirmou João XXIII em sua carta encíclica sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã: a Igreja é mãe e mestra (MM1). Dogmaticamente, a Igreja é quem confere a vida da graça aos homens e mulheres por meio dos sacramentos, confiados a ela por seu próprio fundador, Jesus Cristo. Ela engendra não somente o nascimento dos cristãos, mas sua completa regeneração, inserindo o ser humano no mistério de Cristo para poder viver, de modo sobrenatural, a vida recebida dele. A maternidade de Maria encontra-se assim em íntima relação com a maternidade da Igreja: como mãe, a Igreja

confere o Batismo, introduzindo seus filhos na comunidade cristã; transmite aquilo que recebeu de seu fundador, doando generosamente aos outros e esforça-se para mostrar aos cristãos a estrada a se percorrer para viver uma existência fecunda de alegria e paz (FRANCISCO, 2014).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término do presente trabalho, tendo evidenciado a mariologia em perspectiva ecumênica, a partir do capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, acerca da doutrina conciliar sobre a bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja, e do comentário de Martim Lutero ao *Magnificat* da Virgem, em Lc 1,46-55, constatou-se os eixos teológicos de diálogo entre católicos e luteranos sobre a mãe de Jesus, construídos e afirmados no recurso à Sagrada Escritura e na redescoberta bíblica da Virgem; na dimensão cristológica como fundamento da mariologia e do protagonismo de Maria no projeto da salvação; e no princípio da graça como pressuposto do agir divino na mãe de Jesus. Partindo de tais eixos, a figura de Maria se legitima como mulher ecumênica que aponta para Cristo e para uma atitude constante de conversão entre as Igrejas.

Fundamentando em uma leitura bíblica, histórica, doutrinal e ecumênica sobre a mãe de Jesus, ratificou-se a concepção de que a Virgem não constitui fator de separação entre ambas denominações cristãs e que as divergências surgem a partir do momento em que Maria é compreendida de modo isolado na obra da salvação, sem qualquer referência ao Filho e à comunhão dos santos. Ultrapassando tal compreensão e evidenciando a figura da Virgem no mistério de Cristo e da Igreja, o Concílio Vaticano II, ao inserir o tratado mariológico na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, não somente integrou novamente a mãe de Jesus na comunidade eclesial, mas avançou significativamente numa mariologia em perspectiva ecumênica. Com semelhante objetivo, a compreensão luterana reconheceu que uma autêntica confissão de fé em Cristo necessita de uma fundamentação sobre Maria, por contemplá-la no mistério da encarnação do Filho.

O primeiro eixo teológico de diálogo entre os cristãos de ambas denominações fundamenta-se no recurso à Sagrada Escritura e na redescoberta bíblica da Virgem, afirmados tanto pelo capítulo VIII da constituição dogmática, quanto pelo comentário de Lutero ao cântico de Maria. Ambos escritos permitem afirmar uma mariologia em perspectiva ecumênica a partir do testemunho bíblico, base sólida do diálogo entre católicos e luteranos sobre a mãe de Jesus. Considerada a Sagrada Escritura como alma da Teologia, conforme afirmou a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, e o princípio *Sola Scriptura* desenvolvido pelo reformador, os escritos testamentários constituem uma herança comum naquilo que refere-se à Virgem. De fato, a partir da

Sagrada Escritura desenvolveu-se, numa perspectiva ecumênica, a compreensão sobre Maria no projeto de Deus e na obra da salvação. Ao evidenciar os eixos fundamentais da mariologia ecumênica, o capítulo primeiro apresentou o testemunho bíblico sobre a mãe de Jesus, alargando-o e evidenciando Maria na história da Igreja, a partir de sua presença nas primeiras comunidades cristãs, como apontado nos Atos dos Apóstolos.

A partir de uma releitura do Segundo Testamento, sobretudo dos Evangelhos, notou-se que a figura de Maria encontra-se intimamente relacionada ao Filho, núcleo central dos escritos neotestamentários. Nestes relatos, a Virgem é iluminada pelo mistério de Cristo, que por desígnio do Pai e ação do Espírito, fez-se carne em seu ventre materno e assumiu a natureza humana para resgatar o homem do pecado. Na esfera do mistério Pascal, os evangelhos narram o anúncio da boa-nova do Reino feito por Jesus aos seus discípulos, dentre os quais se encontra Maria, mais feliz por sua condição de discípula do que pela maternidade, como afirmou Agostinho de Hipona. Prefigurada no Primeiro Testamento e esboçada nas profecias messiânicas, Maria é a filha de Sião, moça simples em meio aos vizinhos e suas filhas, que cuidava dos animais e da casa, como afirmou Lutero, em que se cumprem as promessas divinas, inaugurando, na plenitude dos tempos, a nova história de salvação entre Deus e a humanidade, conforme atestou o concílio.

O segundo eixo teológico de diálogo entre católicos e luteranos a partir do capítulo VIII da constituição dogmática e do comentário de Lutero ao cântico de Maria apresenta a dimensão cristológica como fundamento da mariologia e do protagonismo de Maria na obra da salvação. Sobre tal eixo, a fundamentação da mariologia na cristologia constituiu uma das mais importantes perspectivas sobre a qual o reformador repensou a figura de Maria – O *Solus Christus* tem influência decisiva também sobre a teologia da mãe de Jesus. Sob esta mesma perspectiva, o tratado conciliar sobre a mãe de Jesus apresentou Maria plenamente inserida no mistério do Filho, como mãe e discípula de Jesus, temas de alto valor para católicos e luteranos. A partir do princípio cristológico, ao apontar as compreensões particulares acerca da mãe de Jesus, o capítulo segundo apresentou o Filho de Maria como pressuposto e fundamento da dogmática católica e da compreensão luterana acerca da Virgem, dado que somente a partir de Cristo pode-se conhecer Maria – é n'Ele que toda a mariologia se fundamenta, se constrói e se afirma, e a figura de Maria adquire protagonismo.

A compreensão da figura de Maria ante o projeto de Deus encontra, na cristologia, sua referência fundamental; tudo o que se afirmou sobre Maria tem seu princípio na obra da salvação consumada por Cristo. A partir disto, observou-se como a fundamentação da mariologia na cristologia possibilitou uma abordagem da Virgem sob a perspectiva ecumênica, notando-a a partir de diferentes concepções doutrinárias. Contudo, verificou-se que Maria está sempre ligada ao Filho, desde sua concepção virginal, em sua vida e em seu ministério público, e no momento de sua morte. Sua maternidade não se qualifica apenas fisiológica ou biologicamente, mas como uma realidade sobrenatural e soteriológica – Maria avançou pelo caminho da fé, mantendo a união com o Filho até cruz, padecendo com ele e unindo seu coração ao sofrimento de Cristo, conforme afirmou o concílio. Ante as alegrias da anunciação ou as dores do calvário, o coração da Virgem permaneceu firme o tempo todo; Maria permitiu que Deus atuasse nele de acordo com Sua vontade, extraindo para si unicamente o consolo, a alegria e a confiança em Deus, segundo Lutero.

O terceiro eixo teológico que evidencia o princípio da graça como pressuposto do agir divino na mãe de Jesus é manifesto de modo claro tanto no tratado conciliar sobre Maria quanto no comentário de Lutero ao *Magnificat* da Virgem. O *Sola Gratia* do reformador se exemplifica em Maria, quando Lutero afirma que na mãe de Jesus tudo é graça de Deus e tudo remete para Ele. Semelhante compreensão apontou o Concílio Vaticano II ao reafirmar os privilégios marianos como princípio da graça divina, em virtude da maternidade de Maria, sem qualquer mérito da Virgem. Ademais, também a maternidade espiritual de Maria situa-se na esfera da graça – a Virgem é mãe dos membros do corpo de Cristo na ordem da graça. Apresentando afirmação da cristologia como perspectiva ecumênica da mariologia, o capítulo terceiro extraiu os elementos comuns à ambos escritos, apontando os eixos sobre os quais se afirma a mariologia em perspectiva ecumênica, construindo-a a partir da maternidade de Maria: Mãe de Deus, mãe da Igreja e mãe dos cristãos.

No início do Evangelho de Lucas, ao discorrer sobre o mistério da encarnação por meio do anúncio do anjo à Virgem, Maria foi saudada pelo mensageiro divino como mulher cumulada pela graça de Deus. Tomando por base tal afirmação, verificou-se que é a graça divina, justamente, quem age em Maria e esta é reconhecida pela mãe de Jesus, que canta em seu *Magnificat* que Deus olhou para sua nulidade por pura bondade, pura graça, e não merecimento algum seu, de acordo com Lutero. Maria atribuiu todas as coisas inteiramente à Deus e nisso se evidencia o princípio da graça

como o pressuposto do agir divino na mãe de Jesus. E porque a graça de Deus atua na existência de Maria, é pela graça que, em virtude da maternidade divina, Maria foi preservada imune de toda a mancha da culpa original e, terminado o curso de sua vida terrena, foi elevada ao céu em corpo e alma, sendo exaltada por Deus como rainha, no objetivo de conformar-se mais plenamente ao Filho, vencedor do pecado e da morte, conforme reafirmou a *Lumen Gentium*.

Evidenciar, portanto, a mariologia em perspectiva ecumênica a partir do capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, acerca da doutrina conciliar sobre a bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja, e do comentário de Martim Lutero ao *Magnificat* da Virgem, em Lc 1,46-55, favoreceu a possibilidade de uma abordagem da Virgem como tema de diálogo ecumênico entre católicos e luteranos e a construção de um modelo que se inclui no caminho ecumênico das Igrejas, convidando-as ao discipulado de Cristo. Numa atitude de constante conversão, as Igrejas podem aprender a afirmar, em sua prática religiosa, o lugar correto que a profissão de fé atribui à Maria; evidenciar o destino da filha de Israel, feita mãe de Deus e membro da Igreja, a partir do projeto salvífico e da comunhão dos santos; observar para que as referências marianas sejam sempre uma proclamação do mistério da encarnação e da salvação; apontando o eixo cristológico da devoção/veneração e da mariologia; louvar a Deus por sua ação na vida de Maria e pelos dons confiados à mãe de Jesus.

REFERÊNCIAS

A bem-aventurada Virgem Maria Mãe de Deus no mistério de Cristo e da Igreja – *Lumen Gentium*, capítulo VIII. 1. vol. Brasília: Edições CNBB, 2016. (Coleção *Theotókos*).

A Confissão de Augsburgo. 25 de junho de 1530. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/textos/a-confissao-de-augsburgo>> Acesso em: 03 jan. 2018.

AGOSTINHO, Santo. **A Graça (I)**. Tradução Agostinho Belmonte. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Patrística).

_____. **A Virgem Maria**: cem textos Marianos com comentários. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Espiritualidade).

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Róvilio Costa e Luis A. De Boni (Orgs.). Introdução Martin Grabmann. Tradução Alexandre Corrêa. 8. vol. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

BENTO XVI, papa. **Exortação apostólica pós-sinodal *Verbum Domini***: sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção A Voz do Papa, n. 194).

BÍBLIA de Jerusalém. 7. imp. São Paulo: Paulus, 2011.

BIFET, Juan Esquerda. **O grande sinal**. Maria na missão da Igreja. Tradução Elvo Clemente. São Paulo: Loyola, 1990.

BIGOTTO, Giovanni Maria. **Esplendor da Mãe**. Maria de Nazaré no coração da Igreja e na vida do povo. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção Maria em nossa vida).

_____. **Maria**: a mãe de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção Maria em nossa vida).

BOFF, Clodovis. **Introdução à mariologia**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. (Coleção Iniciação à Teologia).

_____. **Dogmas marianos**: síntese catequético-pastoral. 3. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2014.

_____. **Mariologia social**: o significado da Virgem para a sociedade. 4. reimp. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Teologia Sistemática).

BOJORGE, Horacio. **A figura de Maria através dos evangelistas**. Tradução Jesús Hortal. São Paulo: Loyola, 1977.

CANTALAMESSA, Raniero. **Maria: um espelho para a Igreja.** Tradução Lino Rampazzo. 2. ed. Aparecida: Editora Santuário, 1992.

CASALEGNO, Alberto. **Para que contemplem a minha glória.** Introdução à teologia do Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009.

COMISSÃO INTERNACIONAL AGLICANO-CATÓLICA ROMANA [ARCIC]. **Maria: graça e esperança em Cristo.** Tradução Débora Balancin. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Oikumene).

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*: sobre a Revelação Divina. In VIER, Frederico (Org.). **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações.** 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Constituição Dogmática *Sacrosanctum Concilium*: sobre a Sagrada Liturgia. In VIER, Frederico (Org.). **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações.** 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Decreto *Presbyterorum ordinis*: sobre o ministério e a vida dos sacerdotes. In VIER, Frederico (Org.). **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações.** 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Decreto *Ad gentes*: sobre a atividade missionária da Igreja. In VIER, Frederico (Org.). **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações.** 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Decreto *Optatam totius*: sobre a formação dos sacerdotes. In VIER, Frederico (Org.). **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações.** 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Decreto *Perfectae caritatis*: sobre a atualização dos religiosos. In VIER, Frederico (Org.). **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações.** 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

DENZINGER, Heinrich; HUNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.** São Paulo: Paulinas, Loyola, 2007.

DOMBES, Grupo de. **Maria no desígnio de Deus e a comunhão dos santos.** Tradução José Augusto da Silva. Aparecida: Editora Santuário, 2005.

DREHER, Martin Norberto. **De Luder a Lutero: uma biografia.** São Leopoldo: Editora Sinodal, 2014.

DROBNER, Hubertus R. **Manual de Patrologia.** São Paulo: Vozes, 2008.

DULLES, Avery. Dogma y ecumenismo. **Theological Studies**, 148. p. 397-416. 1968. Tradução Pablo Bricall Eduardo José Millas. Disponível em: <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/l1ib/vol8/31/031_dulles.pdf> Acesso em: 10 dez. 2017.

DUPUIS, Jacques. **Introdução à cristologia**. São Paulo: Loyola, 2000. (Coleção Introdução às Disciplinas Teológicas).

EUSÉBIO de Cesaréia. **História eclesiástica**. Tradução Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Patrística).

FIORES, Stefano de. MEO, Salvatore (Dir.). **Dicionário de Mariologia**. Tradução Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995. (Série Dicionários).

FIORES, Stefano de. **Maria nella teologia contemporanea**. Roma: Centro di Cultura Mariana Mater Ecclesiae, 1978.

_____. **María Madre de Jesús**. Síntesis histórico-salvífica. Secretariado trinitário: Salamanca, 2002.

FRANCISCO, papa. **A Igreja é mãe**. Audiência Geral. 03 de setembro de 2014. Disponível em: <http://m.vatican.va/content/francescomobile/pt/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140903_udienza-generale.html> Acesso em: 15 nov. 2017.

GHERARDINI, Brunero. **La Madonna in Lutero**. Roma: Città Nuova Editrice, 1967.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. **Maria evangelizada e evangelizadora**. São Paulo: Loyola, 1990.

INÁCIO de Antioquia. Carta aos Efésios. In **Padres apostólicos**. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti. Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística).

IRENEU, Santo. **Contra as heresias**. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro. Organização das notas bíblicas Roque Frangotti. Tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

JOÃO Paulo II, papa. **Carta Encíclica *Redemptoris mater***. Sobre a bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho. 3. vol. Brasília: Edições CNBB, 2016. (Coleção *Theotókos*).

JOÃO XXIII, papa. **Carta Encíclica *Mater et Magistra***: sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html> Acesso em: 15 nov. 2017.

_____. **Constituição Apostólica *Humanae salutis***. Para a convocação do Concílio Vaticano II. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apos_constituitions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html> Acesso em: 21 out. 2017.

_____. **Gaudet Mater Ecclesiae**. Discurso de sua santidade Papa João XXIII na abertura solene do ss. concílio. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html> Acesso em: 14 ago. 2017.

_____. **Homilía del santo padre Juan XXIII** – Canonización de los beatos Pedro Julián Eymard, Antonio María Pucci y Francisco María de Camposo. 9 de diciembre de 1962. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/homilies/1962/documents/hf_j-xxiii_hom_19621209_canonizzazione-santi.html> Acesso em: 07 nov. 2017.

KLEIN, Carlos Jeremias. **Maria na Teologia e na História da Igreja**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

KUMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1997.

LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). **Dicionário crítico de teologia**. Tradução Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LAURENTIN, René et al. **A Virgem Maria na constituição sobre a Igreja**. Caxias do Sul: Paulinas, 1969. (Coleção Pontos Controversos 6).

LIGÓRIO, Afonso Maria de. **Glórias de Maria**. Com indicações de leituras e orações para dois meses marianos. Versão da 11ª edição italiana pelo Pe. Geraldo Pires de Souza. 3. ed. Aparecida: Editora Santuário, 1989.

LITURGIA DAS HORAS. Ofício divino renovado conforme o decreto do Concílio Vaticano II e promulgado pelo Papa Paulo VI. Tradução para o Brasil da segunda edição típica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Paulus, Ave Maria, 2000.

LUTERO, Martim. **Magnificat**: O louvor de Maria. Aparecida: Editora Santuário; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2015.

MAÇANEIRO, Marcial. Maria no diálogo ecumênico. In **Maria no coração da Igreja**: múltiplos olhares sobre a Mariologia. São Paulo: Paulinas; UMBRASIL, 2011. p. 141-187. (Coleção Maria em nossa vida).

MARON, G. Maria en la teologia protestante. CONCILIUM REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA. **Maria en las iglesias**. *Concilium* 188/8. Madri, v. 8, p. 245-257, sep./oct. 1983. Disponível em: <<http://xare.weebly.com/uploads/9/8/4/2/9842321/maria-en-las-iglesias-concilium.pdf>> Acesso em: 10 out. 2016.

McKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. Tradução Álvaro Cunha et al. 12. reimp. São Paulo: Paulus, 2015. (Série Dicionários).

MONTFORT, Luís Maria Grignon. **Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem**. Petrópolis: Vozes, 1961.

MÜLLER, Alois. SATTLER, Dorothea. SCHNEIDER, Theodor (org.). **Manual de Dogmática**. Tradução Ilson Kayser et al. vol. 2. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 143-170.

PAREDES, José Cristo Rey García. **Mariologia**. Síntese bíblica, histórica e sistemática. Tradução José Joaquim Sobral. 2. ed. São Paulo: Ave Maria, 2013.

PAULO VI, papa. **Exortação apostólica *Marialis cultus***: para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à bem-aventurada Virgem Maria. 2. vol. Edições CNBB, 2016. (Coleção *Theotókos*).

_____. **Discurso do Papa Paulo VI na clausura da segunda sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II**. 4 de dezembro de 1963. Disponível em: <http://m.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19631204_chiusura-concilio.html> Acesso em: 01 nov. 2017.

PIO IX, papa. **Bula pontifícia *Ineffabilis Deus***: dogma da imaculada conceição da bem-aventurada Virgem Maria. 6. vol. Brasília: Edições CNBB, 2016. (Coleção *Theotókos*).

PIO XII, papa. **Carta encíclica *Fulgens Corona***: anunciando a celebração do Ano Mariano comemorativo do primeiro centenário da definição do Dogma da Imaculada Conceição da bem-aventurada Virgem Maria. 9. vol. Brasília: Edições CNBB, 2016. (Coleção *Theotókos*).

_____. **Constituição apostólica *Munificentissimus Deus***: definição da assunção de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu. 8 vol. Brasília: Edições CNBB, 2016. (Coleção *Theotókos*).

_____. **Carta encíclica *Ad Coeli Reginam***: sobre a realeza de Maria e a instituição de sua festa. 11 de outubro de 1954. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam.html> Acesso em: 07 nov. 2017.

_____. **Carta encíclica *Mystici corporis***: sobre o corpo místico de Jesus Cristo e nossa união nele com Cristo. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html> Acesso em: 12 nov. 2017.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS E FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL [PCPUC; FLM]. **Do conflito à comunhão**: comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017. Tradução Érico Hammes. Brasília: Edições CNBB; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2015.

RAHNER, Karl. **L'immacolata concezione in Saggi di cristologia e di mariologia**. Roma: Edizioni Paoline, 1965.

RATZINGER, Joseph. **A filha de Sião**: a devoção mariana na Igreja. Tradução Ney Vasconcelos. 1. reimp. São Paulo: Paulus, 2014.

REIMER, Ivoni Richter. O magnificat De Maria no magnificat de Lutero. **Estudos da Religião**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 41-69, mai./ago. 2016. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/ER/article/viewFile/6845/5305>> Acesso em: 04 mai. 2017

REY, Juan. **Nossa Senhora à Luz do Concílio**. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1968.

RIVAS, Luis H. (Org.). **Os Evangelhos Apócrifos**. Tradução José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, 2012.

SERRA, Aristides. **Maria em Caná e junto à Cruz**. Ensaio de Mariologia joanina. São Paulo: Paulinas, 1979.

SESBOUÉ, Bernard. (Dir.). **A Palavra da salvação**. Século XVIII-XX. 4. Tomo. Tradução Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 2006. (Coleção História dos dogmas).

_____. **Os sinais da salvação**. Séculos XII-XX. 3. Tomo. Tradução Margarida Oliva. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013. (Coleção História dos dogmas).

SOCIEDAD Mariologica Española. **Doctrina mariana del Vaticano II**. Orientaciones y Criterios. 1. Tomo. Madrid: Editorial Cocusa, 1966. (Estudios Marianos – Segunda época).

STRADA, Angel L. **Maria: um exemplo de mulher**. 3. Ed. São Paulo: Ave Maria, 1998.

SPERANDIO, João Manoel; TAMANINI, Paulo Augusto (Orgs.) **Akathistos: Paraklésis e outros ofícios litúrgicos**. EDUFPI: Teresina, 2015.

TEMPORELLI, Clara. **Maria, mulher de Deus e dos pobres: releitura dos dogmas marianos**. Tradução Maria Paula Rodrigues. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

TÜCHLE, Germano. **Reforma e Contra-Reforma (1500-1715)**. Tradução Waldomiro Pires Martins. Petrópolis: Vozes, 1971. (Coleção Nova História da Igreja).

VON BALTHASAR, Hans Urs, et al. **O culto a Maria hoje: subsídio teológico-pastoral elaborado sob a direção de Wolfgang Beinert**. Tradução Luiz João Gaio. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1979. (Coleção Teologia hoje).

_____. **Maria para hoje**. Tradução Ney Vasconcelos de Carvalho. São Paulo: Paulus, 2016.

ZAK, Lubomir. A fórmula *simul iustus et peccator* na perspectiva de uma ontologia relacional com referência à teologia luterana do batismo. Tradução Antônio Dalpicol. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 43, n. 2, p. 191-219, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/16427/10806>> Acesso em: 06 out. 2017.