

Jonas Nogueira da Costa

MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA

UMA RELEITURA DO IV SIMPÓSIO MARIOLÓGICO INTERNACIONAL

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2019

Jonas Nogueira da Costa

MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA

UMA RELEITURA DO IV SIMPÓSIO MARIOLÓGICO INTERNACIONAL

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia
2019

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

Costa, Jonas Nogueira da
C837m Mariologia pneumatológica: uma releitura do IV Simpósio
Mariológico Internacional / Jonas Nogueira da Costa. - Belo
Horizonte, 2019.
220 p.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Mariologia. 2. Pneumatologia. I. Taborda, Francisco. II.
Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de
Teologia. III. Título

CDU 232.931

Jonas Nogueira da Costa

MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA

UMA RELEITURA DO IV SIMPÓSIO MARIOLÓGICO INTERNACIONAL

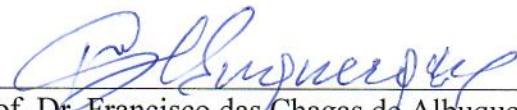
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 30 de setembro de 2019.

COMISSÃO EXAMINADORA:



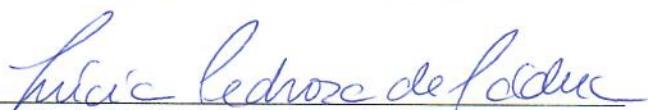
Prof. Dr. Francisco de Assis Costa Taborda / FAJE (Orientador)



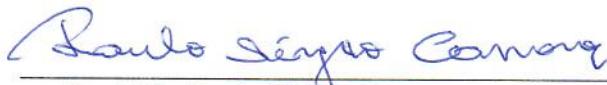
Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE



Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE



Prof. Dr. Lúcia Pedrosa de Pádua / PUC Rio



Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara / FAJE e ISTA

À Senhora da Conceição Aparecida

AGRADECIMENTOS

A Deus Pai, que no seu amor nos deu Jesus, que foi concebido pelo poder do Espírito Santo.

A meu orientador, o professor Dr. Francisco Taborda, pela constante atenção e paciência.

Aos meus irmãos da Província Santa Cruz (OFM), sobretudo ao ministro provincial, Frei Hilton Farias de Souza, pela confiança depositada em projeto de estudos. Dentre meus irmãos, não poderia deixar de destacar Frei Gabriel José de Lima Neto, que acompanhou cada passo desse projeto de estudos, lembrando-me de não extinguir o espírito de oração e devoção, como está contido em nossa Regra. Também destaco Frei Stefano Checchin, presidente da Pontifícia Academia Mariana Internacional, pela atenciosa revisão do projeto desta tese e pelo constante incentivo nos estudos mariológicos.

Aos professores, colegas de estudo e funcionários da FAJE, que de um modo muito bonito, revelam a espiritualidade jesuítica em tudo que fazem. Não poderia deixar de mencionar o sr. Bertolino Alves Resende e a sra. Zita Mendes Rocha pela gentileza de sempre.

Também manifesto minha gratidão aos professores da Pontifícia Faculdade Teológica *Marianum*, em Roma, que, tendo com eles começado meus estudos de pós-graduação, de uma forma específica, também com eles concluo esse projeto.

Aos meus pais, João Batista da Costa e Conceição da Glória Nogueira da Costa, que fizeram com que, uma criança que “custou andar sozinha” fosse capaz de ir onde quisesse, com passo seguro. Aos meus irmãos Alberto e Lino Nogueira da Costa e suas respectivas esposas e filhos.

Por último, como coroamento dessa expressão de gratidão, que ultrapassa essa página, agradeço à Maria de Nazaré, mãe de Jesus, pois nas horas alegres, ela é um sorriso sereno, como também nas horas sombrias é um convite a olhar para o alto.

Gratidão!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ave, Senhora, Rainha santa, santa Maria mãe de Deus, virgem feita igreja e que do céu foste escolhida pelo santíssimo Pai, a quem ele consagrou com seu santíssimo e dileto Filho e com o Espírito Santo Paráclito, e em quem esteve e está toda a plenitude da graça e todo o bem!

Ave, palácio do Senhor!

Ave, tabernáculo do Senhor!

Ave, casa do Senhor!

Ave, vestimenta do Senhor!

Ave, serva do Senhor!

Ave, mãe do Senhor, e vós, santas virtudes todas, que pela graça e iluminação do Espírito Santo sois infundidas nos corações dos fiéis para os tornardes de infiéis em fiéis a Deus!

(Francisco de Assis)

RESUMO

O intuito desta pesquisa é tratar da singular relação entre o Espírito Santo e Maria. Para alcançar esse objetivo tomamos como base o IV Simpósio Mariológico Internacional, ocorrido em outubro de 1982, sob a responsabilidade da Pontifícia Faculdade Teológica *Marianum*, em Roma. A escolha do IV Simpósio pauta-se na importância de seu tema abordado no cenário mariológico internacional, pois, transcorridos 17 anos do Concílio Vaticano II, pairavam indagações sobre a relevância da pneumatologia para a mariologia. Os palestrantes, atentos ao contexto que estão inseridos, apresentam os fundamentos bíblicos e patrísticos da relação entre Maria e o Espírito Santo, as formas como essa relação foi evidenciada na teologia e na devoção mariana durante a história e as abordagens contemporâneas da questão. Diante desse riquíssimo, mas conciso, material é que nos debruçamos sobre a necessidade de uma mariologia pneumatológica, não como uma nova disciplina teológica ou como uma repartição dentro da mariologia, mas como uma reflexão que insiste em dizer que não se pode fazer mariologia ou voltar-se devotamente à face da Mãe de Jesus sem considerar a santa presença do Espírito Santo, com sua força de fecundidade divina e profunda relação de amor com aquela que se abriu totalmente à sua ação. Tal consideração, que num primeiro momento pode trazer a ilusão de uma obviedade, é caminho para muitas considerações mariológicas a serem desenvolvidas e para uma revisão séria sobre o que elaboramos teologicamente, uma vez que, sem a devida abordagem pneumatológica, facilmente caímos em maximalismos que nos impedem de contemplar a beleza original de Maria.

PALAVRAS-CHAVE: Mariologia. Pneumatologia. IV Simpósio Mariológico Internacional.

ABSTRACT

The intention of this research is to treat about the singular relationship between the Holy Spirit and Mary. To achieve this objective we rely the 4th International Mariological Symposium, held in Rome in 1982, under the responsibility of the Pontifical Faculty Theological *Marianum*, in Rome. This choice of the 4th Symposium is based on the importance of its theme in international mariological scene, because, after 17 years from the 2nd Vatican Council, questions had arisen about the relevance of pneumatology to mariology. The speakers were attentive to the context and, then, they presented the biblical and patristic foundations about the relationship between Mary and the Holy Spirit, the ways how this relationship has been evidenced on theology and Marian devotion throughout history and the contemporary approaches of this question. In front of this rich and concise material we are concerned with the need for a pneumatological mariology, not as a new theological discipline or as a division within mariology, but as a reflection that insists on saying that one can not do mariology or turn devoutly to the face of the Mother of Jesus without to consider the holy presence of the Holy Spirit, with his a power of divine fecundity and a deep love relationship with the one that was totally open to his action. This consideration that, at first, can bring the illusion of a obviousness, is the way for other mariological appointments to be developed and for a serious revision about the theology, once without the correct pneumatologic approach, we easily fall in maximalisms which prevent us from contemplate the original beauty of Mary.

KEYWORDS: Mariology. Pneumatology. IV International Mariological Symposium.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AG – Decreto Conciliar *Ad Gentes*

DH – Denzing - Hünermann

DP – Documento de Puebla

GE - Exortação Apostólica *Gaudete et exsultate*

LG – Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

LS - Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum

MC – Exortação Apostólica *Marialis Cultus*

PAMI – *Pontificia Academia Mariana Internationalis*

PG – Patrologia Grega

PL – Patrologia Latina

PO - Decreto Conciliar *Presbyterorum Ordinis*

Prot.Tiago - *A história do nascimento da Maria: Proto-Evangelho de Tiago*

RM – Carta Encíclica *Redemptoris Mater*

SChr – *Sources Chrétiennes*

SMI – 4º Simpósio Mariológico Internacional

Sth – Suma Teológica

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1 DADOS ESCRITURÍSTICOS, PATRÍSTICOS E APÓCRIFOS DA RELAÇÃO ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MARIA | 18 |
| 1.1 A relação entre o Espírito Santo e Maria nas Sagradas Escrituras | 18 |
| 1.1.1 Gl 4, 4-7: “nascido de mulher” | 20 |
| 1.1.2 Evangelhos da Infância | 22 |
| 1.2 A relação entre o Espírito Santo e Maria nos Santos Padres | 39 |
| 1.3 A relação entre o Espírito Santo e Maria nos apócrifos | 47 |
| 2 APROXIMAÇÕES TEOLÓGICAS ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MARIA | 53 |
| 2.1 Esposa do Espírito Santo | 54 |
| 2.2 Sacrário do Espírito Santo | 62 |
| 2.3 Arca da Aliança | 65 |
| 2.4 Transparência pessoal de Maria | 68 |
| 2.5 Sinergia entre o Espírito Santo e Maria | 69 |
| 2.6 Odigítria | 71 |
| 2.7 “Rosto materno de Deus” | 73 |
| 2.8 Sarça ardente | 77 |
| 2.9 Pneumatófora | 79 |
| 3 A MATERNA FECUNDIDADE DO ESPÍRITO SANTO | 81 |
| 3.1 As matriarcas de Israel | 81 |
| 3.2 A concepção virginal de Jesus | 85 |
| 3.2.1 A concepção virginal de Jesus nas Escrituras | 85 |
| 3.2.2 A hipótese da leitura de Jo 1, 13 no singular | 86 |
| 3.2.3 Relação da concepção virginal de Jesus com a sua divindade | 87 |
| 3.2.4 A concepção virginal: mito ou fato histórico? | 88 |
| 3.3 A concepção pneumatológica de Jesus como um sinal privilegiado do nascimento de um novo povo de Deus | 90 |
| 3.3.1 A concepção pneumatológica de Jesus | 90 |
| 3.3.2 O sinal privilegiado do nascimento de um novo povo de Deus à luz da concepção pneumatológica de Jesus | 92 |
| 3.3.3 A concepção pneumatológica e a ressurreição de Jesus | 97 |
| 3.4 A virgindade como um sinal pneumatológico | 97 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 3.5 | Maria como modelo da Igreja..... | 99 |
| 3.5.1 | A tipologia “Maria – Igreja”..... | 100 |
| 3.5.2 | A tipologia Maria – Igreja a partir da Encarnação do Verbo e Pentecostes | 102 |
| 3.5.3 | A sinergia entre a Igreja e o Espírito Santo | 103 |
| 3.6 | A materna fecundidade do Espírito Santo na relação Maria – Criação | 108 |
| 4 | O MÚNUS DE MARIA NA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO Á LUZ DA MATERNIDADE FECUNDA DO ESPÍRITO SANTO | 113 |
| 4.1 | A maternidade divina de Maria como um serviço prestado à história da salvação | 114 |
| 4.2 | Maria como “Mãe da Igreja” | 120 |
| 4.3 | A grandiosidade de Maria e seu isolamento do restante da humanidade | 122 |
| 4.4 | A mediação de Maria..... | 125 |
| 4.4.1 | Percorso histórico do termo | 125 |
| 4.4.2 | Reflexão teológica sobre a Mediação de Maria..... | 128 |
| 4.5 | A corredenção de Maria..... | 129 |
| 4.5.1 | Percorso histórico do termo | 129 |
| 4.6 | Maria como “Onipotência suplicante” e “Medianeira de todas as Graças” | 133 |
| 4.7 | A intercessão de Maria na comunhão dos santos | 136 |
| 4.8 | O Espírito Santo como o mediador, intercessor e corredentor ao lado de Cristo junto do Pai | 143 |
| 5 | MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA À LUZ DO IV SIMPÓSIO MARIOLÓGICO INTERNACIONAL | 145 |
| 5.1 | Mariologia pneumatológica | 146 |
| 5.1.1 | Viabilidade, princípios e limites epistemológicos | 146 |
| 5.1.2 | Mariologia pneumatológica: uma demanda pós-conciliar..... | 147 |
| 5.1.3 | Fundamentação de uma mariologia pneumatológica..... | 151 |
| 5.2 | Algumas abordagens de mariologia pneumatológica | 155 |
| 5.2.1 | A mariologia simbólica de L. Pinkus..... | 155 |
| 5.2.2 | A abordagem de T. Spidlik a partir da Ortodoxia..... | 162 |
| 5.2.3 | A abordagem de A. Amato a partir do Protestantismo | 166 |
| 5.3 | Contribuições da mariologia pneumatológica à reflexão teológica e pastoral contemporânea | 171 |
| 5.3.1 | Uma contribuição em perspectiva ecumênica | 171 |
| 5.3.2 | Uma contribuição na perspectiva da devoção e piedade mariano católica..... | 178 |
| 5.3.3 | Uma contribuição na perspectiva da Teologia da Libertação..... | 190 |

| | |
|---|-----|
| CONCLUSÃO | 194 |
| REFERÊNCIAS | 200 |
| ANEXO 1: BREVE BIOGRAFIA DOS PALESTRANTES DO SMI..... | 217 |
| ANEXO 2: FOTOS | 219 |

INTRODUÇÃO

A teologia cristã sempre esteve ciente da relação singular entre o Espírito Santo e Maria. Não poderia ser de outro modo, se tomarmos como ponto de partida os ditos *Evangelhos da Infância* e os Símbolos da fé. Contudo, no decorrer da elaboração teológica ocidental e na evolução das múltiplas formas de devoção mariana, o Espírito Santo foi sendo deixado à sombra por um maximalismo mariano, até que, na “primavera eclesial” do Concílio Vaticano II e, especificamente, na reflexão teológica pós-Vaticano II, a questão sobre a relação entre o Espírito Santo e Maria foi retomada com todo vigor.

Ao retomarmos esse tema, a primeira observação de caráter hermenêutico foi a de que não basta falar do Espírito Santo para que tenhamos uma adequada pneumatologia. Isso porque sempre se falou do Espírito Santo, embora com uma questionável supervvalorização da cristologia. Também destacamos que se falou da relação do Espírito Santo com a Igreja, os sacramentos, Maria etc., mas, na maioria das vezes, para reforçar esses elementos, não dando ainda a desenvoltura própria de uma pneumatologia que perpassa todo o conjunto teológico.

Nesse conjunto, no que se refere à mariologia, hoje, percebemos uma clareza tanto da viabilidade quanto da necessidade de uma mariologia perpassada pela pneumatologia, isso porque toda a vida de Maria está sob a luz e a potência do Espírito Santo de um modo singular, como podemos ver a partir da encarnação, da santidade de Maria e da reflexão proveniente dos dois últimos dogmas marianos da Igreja latina. Existe uma iniciativa divina do Espírito Santo em direção a Maria e uma resposta humana a essa ação¹.

Resguardar a iniciativa divina será uma prerrogativa de toda a nossa reflexão, pois, uma vez que falamos de “mariologia pneumatológica”, ou de “relação singular entre o Espírito Santo e Maria”, em momento algum queremos sustentar uma paridade entre ambos. “Maria se encontra inteiramente sob o domínio do Espírito Santo, como nenhuma outra pessoa”², sem perder sua liberdade, feminilidade e protagonismo histórico.

Também resguardamos a questão da singularidade na relação entre o Espírito Santo e Maria. Tal relação é singular porque somente Maria fez a experiência de uma maternidade messiânica e toda a sua vida está envolvida por essa perspectiva. Mas sabemos que o Espírito manifesta sua força em todo o cosmos, em toda a humanidade, nas Igrejas, em cada pessoa

¹ AMATO, Angelo. Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiani in Occidente. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*: atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984. p. 55.

² *Ibid.*, p. 34.

particularmente. Diante de toda manifestação do Espírito Santo, Maria ocupa um posto singular e relacional com todo o “derramamento do Espírito” no tempo e na história do universo.

A relação singular entre o Espírito Santo e Maria foi o tema do IV Simpósio Mariológico Internacional, ocorrido em outubro de 1982, promovido pela Pontifícia Faculdade Teológica *Marianum*, em Roma. Esse simpósio é de grande importância nessa reflexão, não por ser o primeiro a analisar essa relação entre o Espírito Santo e Maria, mas por ser uma preciosa síntese de toda uma caminhada eclesial, inclusive numa perspectiva ecumênica, e por projetar uma “mariologia pneumatológica” capaz de trazer perspectivas novas para a reflexão teológica da Igreja.

O IV Simpósio Mariológico Internacional, que na ocasião tinha como presidente Salvatore M. Meo. OSM, contou com a participação de 10 renomados teólogos como expositores de diferentes temas relacionados ao Espírito Santo e Maria, cujo material apresentado nas conferências e registrados em ata, foi publicado no ano 1984, pela editora *Marianum*, em Roma.

Esse simpósio faz parte do elenco de 21 simpósios até então realizados pela referida faculdade, sendo que o primeiro foi celebrado em outubro de 1976, com o tema: “Desenvolvimentos teológicos pós-conciliares e mariologia” e o último, com data de outubro de 2017, em que se tratou do tema “500 anos de história e fé do protestantismo: qual herança em relação à Mãe de Jesus?”.

É importante ressaltar que o IV Simpósio Mariológico Internacional tanto está inserido na vida acadêmica do *Marianum* quanto no contexto teológico da Igreja como um todo. Ele faz parte de um conjunto de reflexões que tem como base o desenvolvimento mariológico pós-conciliar. Logo, o tema sobre o “Espírito Santo e Maria” era algo que estava na pauta das prioridades teológicas a serem tomadas com mais vigor investigativo.

Antes do Concílio Vaticano II, o tema da relação entre o Espírito Santo e Maria não gozava da devida relevância para a teologia, não obstante tenhamos muitas obras que tratam dessa relação, contudo, são consideradas de pouca contribuição para a mariologia e para a pneumatologia³.

O capítulo VIII da *Lumen Gentium* é um importante marco na história da mariologia, pontuando o lugar de Maria “no mistério de Cristo e da Igreja”. São muitos os pesquisadores

³ BARTOSIK, Grzegorz, Mariologia e pneumatologia: temi condivisi e nodi problematici. In: CECCHIN, Stefano (Org.). *Mariologia e tempore Concilii Vaticani II*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2013, p. 300-301.

que o apresentam como o mais significativo texto do magistério da Igreja referente à Mãe do Senhor, inclusive em relação ao Concílio de Éfeso (431)⁴, que, mesmo legitimando o título de *Theotokos*, tendo como base a questão cristológica da “união hipostática”, não apresentou uma discussão global com relação ao conjunto da reflexão sobre o lugar de Maria na história salvífica.

Do ponto de vista da relação entre o Espírito Santo e Maria também inaugura uma nova etapa. Cumprindo com excelência seu papel de apresentação doutrinal orgânica, o capítulo VIII da *Lumen Gentium* traz os elementos essenciais dessa relação. A partir do mistério da encarnação, professado no Símbolo niceno-constantinopolitano (LG 52), desagua na contemplação de “Maria implorando com suas preces o dom do Espírito, que na anunciação, já a tinha coberto com sua sombra” (LG 59).

Também houve respeitáveis vozes, como as de E. Gibson, H. Mühlen, A. Nikos Nissiotis, Y. Congar, alertando sobre a insuficiente referência pneumatológica do texto e alguns pontos em que a devoção católica substitui o Espírito por Maria, sobretudo diante do número 62, em que apresenta Maria como “Advogada, Auxiliadora, Amparo e Medianeira”, títulos que deveriam pertencer exclusivamente ao Espírito Santo⁵.

Tal acusação não se limitou apenas à *Lumen Gentium*, mas a todo o conjunto dos textos do Concílio. Não aceitando tal crítica, Paulo VI sustentará uma atenção ao Espírito em todos os documentos conciliares, lembrando que existem 258 menções ao Espírito⁶. Repetimos que não basta falar do Espírito, mesmo que muitas vezes, para termos uma pneumatologia.

A própria calorosa polêmica que suscitou é um sinal disso, pois a crítica levantada corroborou com o desencadeamento de obras teológicas, simpósios e congressos. E o primeiro grupo a se ocupar dessa questão foi o dos teólogos franceses, ligados à Sociedade Mariológica Francesa, nos anos de 1968 a 1970, seguidos do grupo dos italianos⁷.

Em 1974, Paulo VI trata o tema na *Marialis cultus*, colocando as bases da veneração mariana de acordo com a perspectiva conciliar e exortando os teólogos em suas considerações mariológicas a não negligenciarem a perspectiva antropológica (MC 34) e a perspectiva pneumatológica (MC 27). Autores como A. Langella consideram que a *Marialis cultus*, além

⁴ PERELLA, Salvatore M. La recensione e l'approfondimento del capitolo VIII della “Lumen Gentium” nel magistero di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. In: CECCHIN, Stefano (Org.). *Mariologia e tempore Concilii Vaticani II*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2013, p. 16-17.

⁵ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 304.

⁶ PAULO VI. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19730523.html>. Acesso em: 12 fev. 2017.

⁷ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 305-306.

de trazer as demandas litúrgicas que surgiram com o capítulo VIII da *Lumen gentium*, também tinha a intenção de remediar a esporádica presença do Espírito Santo no seu texto⁸.

O grande cenário, no entanto, dessas discussões foram as Conferências, Simpósios e Congressos, dos quais ressaltamos os mais significativos, como as Conferências em comemoração ao V Centenário de Maria Santíssima, Mãe do Bom Conselho (Roma 1968); XII Semana de Estudos Marianos, de 28 de agosto a 1º de setembro de 1972, em Turim; o XIV Congresso Mariano (Roma, 1975); IV Simpósio Mariológico Internacional, realizado pela Faculdade *Marianum* (Roma, 1982); o Congresso Mariológico Internacional (Czestochowa / Polônia, 1996); ainda na Polônia, lembramos o Simpósio realizado em 1998 pela Cátedra de Mariologia da Universidade Católica de Lublin e pela Sociedade Teológica Polaca de Czestochowa.

Dentro desse cenário é importante lembrar o “13º Congresso Mariológico” que aconteceu em Aparecida do Norte / SP, nos dias 15 a 18 de maio de 2019, que teve como tema central “Maria e o Espírito Santo”, coordenado pela Academia Marial de Aparecida e a Faculdade Dehoniana, de Taubaté / SP.

Assim, já concluímos que a lista de capítulos de livros e artigos científicos é quilométrica, mas merecem destaque os teólogos X. Pikasa, L. Boff, A. Amato, Y. Congar, A. Langella, G. Bartosik que deixaram uma substanciosa reflexão sobre o tema.

Um evento que também soma contribuições no bojo dessas discussões foi a beatificação de Maximiliano Maria Kolbe, em 7 de outubro de 1971, que provocou uma revisitação de suas obras e, consequentemente, a revisão da controvertida aproximação que o então beato faz do Espírito Santo com a Imaculada (entendendo que esse é o *verdadeiro* nome de Maria⁹).

Dentre as teses de doutoramento, damos destaque ao trabalho de A. Langella, *Maria e lo Spirito*, apresentada na Pontifícia Faculdade Teológica da Itália Meridional, em Nápoles, editada em 1993; e João Justino M. Silva, intitulada *Pneumatologia e mariologia no horizonte latino-americano*, defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, e editada em 2004¹⁰.

⁸ LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito Santo nella teologia cattolica post-conciliare*. Napoli: M. D'Auria editore, 1993, p. 15.

⁹ Essa tese se encontra na obra: KOLBE, Maximilien. *L'Immaculée révèle l'Esprit-Saint*. Paris: Editions P. Lethielleux, 1974; ver também: BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 310; PIACENTINI, Ernesto. I punti focali del pensiero mariologico del P. Leone Veuthey. In: VEUTHEY, Leone. *Dottrina mariologica*, p. XXXIII-XXXIV.

¹⁰Em 1991, P. Ricardo D. Murray, defendeu a tese sob o título *Maria y el Espírito Santo en las obras de frey Leonardo Boff, O.F.M.*, no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (hoje FAJE). Esse tema é um dos aspectos que trataremos em nossa pesquisa.

A pergunta que se faz é se ainda existe algo de novo a dizer sobre esse tema, uma vez que ele vem sendo amplamente discutido. Sustentamos positivamente essa possibilidade e a tomamos como objeto de pesquisa em relação ao IV Simpósio Mariológico Internacional de 1982, pois, primeiramente, ele reúne um grupo de peritos em mariologia que sintetizaram toda essa caminhada, desde o Concílio Vaticano II até a data do evento. E, como todo bom trabalho de síntese, os textos do Simpósio demarcam os pontos centrais do *status* da reflexão, como também apontam diferentes caminhos de pesquisa a serem desenvolvidos. Nesses novos caminhos é que nos situamos.

Como havíamos dito, o Simpósio reuniu 10 conferencistas altamente qualificados para a empreitada, que apresentaram, em diferentes vertentes, a relação entre o Espírito Santo e Maria. Reagrupamos o conjunto desse material em quatro temáticas diferentes com o intuito de apresentar como conclusão uma mariologia pneumatológica orgânica, proveniente do Simpósio. Desse modo, percebemos o quanto a mariologia pneumatológica tem grande potencial dialógico entre as disciplinas teológicas (como toda a boa mariologia pós-conciliar deve ser) e em outros campos das ciências humanas, como a psicologia e a arte, por exemplo.

De posse desses elementos, no primeiro capítulo, debruçamo-nos sobre os textos fundantes de nossa fé e alguns apócrifos, procurando estabelecer o epicentro de uma mariologia pneumatológica. O Simpósio Mariológico Internacional, na apresentação de A. Serra, pontua que o núcleo bíblico que melhor expressa a relação entre o Espírito Santo e Maria é Lc 1, 35, que também assumiremos como núcleo orientador de toda a nossa pesquisa. Calçados numa sólida leitura bíblica da questão, dirigimo-nos ao ensinamento dos Santos Padres em que essa relação se apresenta ligada visceralmente ao tema da encarnação de Verbo e que, por sua vez, remete diretamente à santificação e virgindade de Maria, alcançando um cume de abrangência eclesial quando relacionamos a questão à intercessão de Maria no coração da Igreja e ao batismo de todo cristão. Nesse bloco, compete-nos uma análise dos textos apócrifos que apresentam o tema, demarcando o que está em consenso com a fé ortodoxa já professada pela Igreja e as tendências heréticas que apresentam.

Todo esse material que podemos chamar de fundacional fez com que o cristianismo em sua história contemplasse o mistério da relação entre o Espírito Santo e Maria de diferentes formas, ou aproximações variadas com um notável relevo teológico. Assim, nosso segundo capítulo recolheu todos os títulos marianos e expressões apresentadas no decorrer do Simpósio e procurou suas raízes teológicas e devocionais, permitindo-nos uma breve apresentação histórica de tópicos da mariologia pneumatológica.

A análise dessas aproximações entre o Espírito Santo e Maria nos conduz à compreensão da maternidade de Maria como um “ícone da fecundidade do Espírito Santo”. Desse modo, o terceiro capítulo de nossa pesquisa tem como ponto de partida as matriarcas do povo de Deus, que pelo exercício da maternidade, nos ajudam a reconhecer que Deus nunca se esquece de sua Aliança, por isso, nos envia líderes de diversos tipos que, com a força do Espírito do Senhor, se comprometem de modo radical com vida e a libertação de Israel. A plenitude dessa contribuição materna ao projeto de Deus se dá em Maria de Nazaré, enquanto mãe daquele que é “pleno do Espírito Santo”.

Afirmando ser Maria um singular “ícone da fecundidade do Espírito Santo” remetemos, evidentemente, ao seu protótipo, o Espírito Santo, entendido como a “Grande Mãe”, “Senhora da Vida”. Com isso, no quarto capítulo desta tese, nos perguntamos pelo múnus de Maria na história da salvação à luz da maternidade fecunda do Espírito Santo.

Uma particularidade do quarto capítulo é a reflexão sobre questões centrais da relação entre o Espírito Santo e Maria que o IV Simpósio Mariológico Internacional não levou em consideração em suas conferências. Para isso, nos permitimos um maior distanciamento do texto base do Simpósio nesse ponto, por não tratar dessas questões específicas. Assim, concluímos que a maternidade de Maria ao ser separada da fecundidade do Espírito Santo, só corrobora com o obscurecimento de um dos elementos essenciais da nossa fé: é o Espírito Santo quem nos acompanha e nutre com sua graça e não a mãe de Jesus.

Todo o obscurecimento do papel soteriológico do Espírito Santo nos mostra o quanto é necessário precisar melhor o múnus eclesial da Mãe de Jesus à luz do Paráclito. Por essa razão, o quinto capítulo de nossa pesquisa apresenta a sua tese de que o Simpósio Mariológico Internacional de 1982 traz as bases epistemológicas de uma mariologia pneumatológica. Essas bases nos permitem abordagens novas do tema que ampliam a pesquisa mariológica e pneumatológica. Especificamente, destacamos a questão simbólica, ortodoxa e protestante, cientes de que, em cada um desses pontos elencados, temos um material riquíssimo para continuar essa empreitada. Mas, ao mesmo tempo em que a mariologia pneumatológica nos possibilita novas pesquisas, ela reorienta a reflexão teológica e pastoral contemporânea na Igreja latina, ajudando-nos com uma contribuição ao ecumenismo, à devoção e piedade mariana e à Teologia da Libertação.

Por mais que busquemos em nossa pesquisa falar sobre a relação entre o Espírito Santo e Maria somos sempre obrigados a lembrar que repousa sobre essa relação um terno e respeitoso silêncio, pois jamais poderemos chegar ao âmago dessa intimidade. É uma relação de profundo afeto e responsabilidade, pautada na sinceridade do coração cheio de amor de um

pelo outro, não no medo ou em vis interesses. É uma relação singular e que guarda algo de misterioso, protegido pelo silêncio que professa essa realidade, pois não existem palavras que possam explicar a grandeza dessa intimidade.

Quando Inácio de Antioquia fala que “[ficou] oculta ao príncipe deste mundo a virgindade de Maria e o seu parto, como também a morte do Senhor: três mistérios eminentes que foram cumpridos no silêncio de Deus”¹¹ entendemos a virgindade e a concepção de Maria, dentro da economia de Deus, como algo que, por mais que já se tenham derramado rios de tinta sobre o assunto, sempre será um mero mexer com os lábios diante da infinita simplicidade de Deus, que pousou a sua “nuvem” sobre uma menininha e nela fez sua morada. Da parte dessa Menina-Mulher encontramos um eterno “Faça-se em mim [...]” (Lc 1,38), que pode ser pensado como um descer uma escada em caracol onde cada vez mais mergulhamos num coração totalmente consagrado a Deus, e que, nessa descida, não nos atrevemos sequer a pensar na possibilidade de pisar o último degrau, pois ele reside no infinito oceano do coração de Deus.

¹¹ INÁCIO DE ANTIOQUIA, Carta aos Efésios, 19,1 (SChr 10, p. 88).

1 DADOS ESCRITURÍSTICOS, PATRÍSTICOS E APÓCRIFOS DA RELAÇÃO ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MARIA

A base de toda a contemplação teológica sobre a relação entre o Espírito Santo e Maria reside nas Sagradas Escrituras, sobretudo nos “Evangelhos da Infância” de Mateus e de Lucas. Nesses textos é que os Santos Padres vão buscar respostas concretas para questões levantadas em diferentes contextos e os textos apócrifos vão procurar “preencher lacunas” nas Escrituras, motivados pela curiosidade popular, pela influência de certas correntes filosóficas gregas ou pela defesa de Maria contra a maledicência corrente.

Como uma fonte de água que brota num lugar singelo, escondido, os textos bíblicos vão criando volume na história da doutrina cristã, ficando caudalosos quando correm pela margem da piedade popular, até desaguar no oceano do mistério de Deus que reside num silêncio reverente.

1.1 A relação entre o Espírito Santo e Maria nas Sagradas Escrituras

A difusa opinião de que se fala pouco de Maria no Novo Testamento pode incorrer em juízo acrítico em um contexto histórico-salvífico global das páginas neotestamentárias. De fato, sob uma abordagem estatística, podemos dizer que isso é verdade, inclusive comparando Maria a outros personagens bíblicos. Mas, se pensarmos a questão de modo não quantitativo, mas qualitativo, vemos que Maria se coloca nas Escrituras como parte importante do desígnio salvífico desencadeado pela livre iniciativa bondosa de Deus¹.

Os textos que falam de Maria são considerados estratégicos e de essencial densidade: estratégicos porque mostram o desenvolvimento da história da salvação em suas grandes etapas significativas, compreendida na Encarnação, junto à cruz² e em Pentecostes; e essenciais porque estão visceralmente ligados ao mistério da fé cristã, ou seja, à confissão de que Jesus é o Messias, o Filho do Deus³.

Desse modo, a figura de Maria emerge com riqueza de significados em perspectiva histórico-salvífica, pois, tendo como ponto de partida o mistério pascal, ela é apresentada no Novo Testamento como aquela que é a “Mãe do Senhor”. Logo, a perspectiva bíblica da figura de Maria é uma confissão de fé pascal em Jesus como o Senhor.

¹ VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*: Figlia di Sion e Madre del Signore. Bologna: EDB, 2007, p. 21.

² Na perspectiva joanina, a paixão e morte de Jesus já é a sua glorificação, sendo que o Cristo padecente é o Cristo glorificado.

³ VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, p. 21.

As primeiras comunidades cristãs tinham como desafio a necessidade de justificar que o crucificado era o Senhor da Glória. Sendo assim, a figura de Maria refletida nas Escrituras é um elemento que colabora com a confissão de fé pascal — ela o faz mostrando que o “Glorificado” pela ressurreição é o mesmo que se fez homem na humildade de seu ventre.

Com relação aos textos do Antigo Testamento, só podemos falar de Maria em sentido de prefiguração, em que um grupo de imagens vagas e fragmentadas foi usado pela comunidade através dos séculos para compor uma imagem da Mãe do Senhor. A utilização desse material que recebeu o nome de “prefigurações marianas” visava expressar que houve na história da salvação uma preparação moral, tipológica e profética de Maria⁴.

As prefigurações marianas serão mais bem desenvolvidas no decorrer de todo o nosso trabalho, em que analisaremos as diferentes formas em que figura de Maria apresenta-se ligada a Israel e como essa ligação encontrou lugar privilegiado na eclesiologia e na piedade popular. Contudo, vejamos, na sequência, cada uma das consideradas formas de preparação.

Preparação moral refere-se ao fato de que em Maria se verifica a maneira de viver dos pobres e humildes do Senhor que guardam a expectativa da vinda do Messias. Lembremo-nos de Zacarias, Isabel, Simeão e Ana como personagens que, visitados pelo Senhor, se alegram com a chegada do “Esperado”, pois pertencem ao “resto santo” de Israel, são depositários das promessas de Deus⁵.

Sobre a forma de *preparação tipológica*, podemos pensar em personagens do AT, o povo e algumas singularidades da tradição israelita que nos levam a reconhecer em Maria a figura da “Filha de Sião”. Desse modo, pela simbologia que envolve personagens bíblicos (sobretudo as mulheres, como Miriam, a irmã de Moisés, Débora, Judite, Ester...), o povo de Deus e singularidades da espiritualidade de Israel somos convidados a contemplar a mãe de Jesus como o *typos*, modelo exemplar da realização graciosa das promessas de Deus para com Israel⁶.

E, por fim, uma *preparação profética*, pois em Maria consideram-se cumpridas diversas palavras de profecia, oráculos e anúncios que, no contexto do Antigo Testamento gozavam de um caráter particular, e são utilizadas pelo Novo Testamento com um sentido novo⁷.

À vista disso, se tomarmos em conjunto as três formas de preparação do Antigo Testamento, podemos afirmar que Maria foi considerada uma mulher que está intimamente

⁴ VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, p. 26.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

ligada à história da salvação por ter trilhado o caminho do povo de Deus, na esteira das santas mulheres de Israel, grávidas de esperança de libertação, e dos pobres que clamam por justiça. É à luz da história do povo de Israel que podemos entender a escolha livre e gratuita de Deus para com a jovenzinha de Nazaré, derramando sobre ela o “poder do Altíssimo”.

No Simpósio Mariológico Internacional de 1982, o exegeta e mariólogo A. Serra apresenta os aspectos mariológicos da pneumatologia de Lc 1,35, que afirma que “O Espírito Santo descerá sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra”. Esse versículo será tomado como o “coração da mariologia pneumatológica”, porque, nas mais diferentes formas em que nos aproximarmos do mistério da relação entre o Espírito Santo e Maria, essa concepção de Lucas estará presente. Por ser o coração da perspectiva bíblica de uma mariologia pneumatológica, esse tema estará no centro dessa seção; ao redor desse versículo, veremos outros aspectos que iluminam nossa compreensão de Maria como a “agraciada” do Pai com a força do Espírito.

A reflexão bíblica que segue será acompanhada de uma leitura dogmática sobre o modo como o texto bíblico incide sobre a atual forma como elaboramos a mariologia.

1.1.1 Gl 4, 4-7: “nascido de mulher”

O texto paulino em questão sequer traz o nome de Maria; contudo, é considerado o texto mariológico mais significativo do Novo Testamento, pois é o primeiro a fazer a ligação entre a mariologia e cristologia e a expressar a intuição de uma consideração histórico-salvífico de seu significado. A sobriedade dessas afirmações coloca a “mulher” totalmente inserida no desígnio cristológico-trinitário-eclesial em vista da liberdade dos filhos de Deus⁸.

Vejamos a estrutura do texto:

- a ação divina: *Deus enviou seu Filho* (v. 4)
- b modalidade: *nascido de mulher* (v. 4)
- c modalidade: *nascido sujeito à Lei* (v. 5)
- c' finalidade: *para resgatar os que eram sujeitos à Lei* (v. 5)
- b' finalidade: *e todos recebermos a dignidade de filhos* (v. 5).
- a' ação divina: *Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho* (v. 6)⁹.

⁸ *Ibid.*, p. 30-31.

⁹ *Ibid.*, p. 34.

O texto nos revela que, em primeiro lugar, existe a iniciativa do Pai de enviar o seu Filho e o Espírito de seu Filho: essa é a afirmação central do texto, a soberana vontade de Deus agindo trinitariamente. Nessa iniciativa, Paulo nos apresenta a modalidade em relação com a finalidade, pois foi pelo Cristo, *nascido de mulher* (b) que recebemos a dignidade de filhos (b'), enquanto a modalidade que se refere à sua sujeição à Lei (c) incide em resgatar a humanidade de sua subordinação à Lei (c').

Deus nos enviou o seu Filho para que todos nos tornássemos seus filhos. Nasceu de mulher para que todos recebêssemos a condição de Filhos de Deus. Desse modo, nossa filiação em relação ao Pai é o objetivo do envio do Filho e de seu nascimento de mulher¹⁰.

O texto de Gálatas em questão nos revela o protagonismo trinitário em seu agir divino na história da salvação. O Pai é o sujeito principal, que “envia” o Filho e o Espírito Santo, o que podemos perceber não somente pela ação encontrada no texto como pela forma em que Ele se encontra, pois é colocado no começo e no fim, nos versículos 4 e 7, evidenciando que é o Pai, o começo e o fim da obra da salvação, realizada pelo Filho e o Espírito Santo¹¹.

E mesmo resguardando a posição dominante do Pai, Gl 4,4-7 é um texto cristológico, pois é o Filho, pela obra trinitária da encarnação, quem opera a salvação.

A filiação do Filho é compartilhada com a humanidade. Para isso, é necessário o Espírito Santo como condição de filiação. O envio do Filho implica necessariamente o envio do Espírito Santo, fazendo com que salvação e liberdade não sejam realidades estanques, mas visceralmente unidas entre si.

No que tange à questão mariológica concernente ao texto paulino, além de seu valor enquanto primeira referência (mesmo que indireta) a Maria, temos em mãos uma lembrança da Igreja primitiva que afirma que o Filho pré-existente nos foi dado de maneira natural, ou seja, via nascimento. Dizer que o Filho nos foi dado “nascido de mulher” é uma forma de dizer que, sendo pré-existente no seio do Pai, Ele se manifestou na carne, verdadeiramente como homem. Maria se converte, dessa forma, em garantia da humanidade do Senhor. Desse modo, sua maternidade “é o elo entre o céu e a terra, o meio pelo qual a eternidade entrou no tempo”¹².

Buscando realizar uma leitura dogmática e contemporânea de Gl 4,4-7, destacamos que a sobriedade mariológica nos permite ver a soberana vontade do Pai como a fonte de toda a discussão sobre o lugar de Maria na história da salvação — tanto que somos impelidos a

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹² PERRY; Tim; KENDALL, Daniel. *A Santíssima Virgem*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 15.

pensar que o ponto de partida de uma autêntica mariologia não seja, portanto, a afirmação de sua maternidade divina, mas a gratuita e bondosa iniciativa divina na pessoa do Pai que dá seu Filho pela força do Espírito Santo.

Outro elemento importante é que o escopo do envio do Filho e do Espírito Santo é tornar todos participantes da filiação de Jesus. Logo, se este texto de Gálatas for tomado como uma *mariologia em germe*, toda a mariologia deve estar em perspectiva soteriológica e libertadora. Soteriológica porque participar da filiação do Verbo é uma ação divina, existe uma intenção divina de nos resgatar da escravidão, de nos salvar mediante o Filho. Libertadora porque diante de inúmeras formas de escravidão que tiram a dignidade dos filhos e filhas de Deus não se pode esquecer o primado da vontade do Pai: sermos livres e filhos (as) no Filho.

1.1.2 Evangelhos da Infância

O texto de Gl 4, 4-7 serve-nos de excelente introdução para a compreensão dos assim chamados “Evangelhos da Infância” de Mateus e Lucas, que guardam o que estamos considerando o núcleo bíblico da mariologia pneumatológica (Lc 1,35).

Os “Evangelhos da Infância” são uma proclamação pascal de Jesus como Messias, Salvador, Emanuel, Rei e Senhor¹³, ou seja, são escritos cristológicos, “veículo da mensagem de que Jesus era o Filho de Deus e agia para a salvação da humanidade”¹⁴ desde sua concepção. Mas só podemos dizer que as narrativas que tratam da concepção, nascimento e infância de Jesus são proclamação pascal, ou seja, de algo que irá acontecer, devido à compreensão de que “os evangelhos se desenvolveram de trás para diante”¹⁵. Como nos diz A. Valentini, “Em outras palavras, os evangelistas Mateus e Lucas projetaram sobre a manjedoura e sobre a infância do menino a glória do Ressuscitado, não separada do mistério da paixão, também presente nos dois relatos das origens”¹⁶.

A mais antiga pregação cristã trata da morte e ressurreição de Jesus, como podemos ver em 1Cor 15,3-4, e por meio desse núcleo central é que a comunidade cristã foi chegando a

¹³ VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, p. 24.

¹⁴ BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*: comentário das narrativas da infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 38.

¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁶ VALENTINI, Alberto. *Vangelo d'infanzia*: rilettture pasquali delle origini di Gesù. Bologna: EDB, 2013, p. 15-16.

um entendimento sobre o ministério de Jesus e também suas origens, tanto humana quanto divina, como podemos ver nos “Evangelhos da Infância”¹⁷.

Assim, por “proclamação pascal”, queremos dizer que a reflexão teológica sobre a Encarnação do Verbo no ventre de Maria deve ser tomada a partir da Páscoa. Natal e Páscoa se compreendem mutuamente, desde que a concepção de Jesus seja pensada à luz da ressurreição.

Os “Evangelhos da Infância”, de Mateus e Lucas, foram escritos posteriormente aos textos a que foram anexados, provenientes de uma antiga tradição oral ou escrita por volta da segunda metade do primeiro século. Eles servem tanto como um prólogo para os dois Evangelhos quanto como uma catequese cristológica¹⁸.

Dada a posterioridade desses textos, corre-se o risco de uma apressada desvalorização de sua teologia ou o inverso, uma supervalorização. É questionável a acusação contra os “Evangelhos da Infância” de serem textos “mitológicos” ou meros “contos piedosos”, pois não se considera com isso a literatura hebreu-bíblica que não consiste numa crônica histórica em sentido moderno, mas em uma interpretação teológica de fatos à luz das promessas do Antigo Testamento¹⁹. Mas também é igualmente questionável quando se afirma um caráter estritamente histórico desses relatos, pois “a análise cuidadosa das narrativas da infância torna improvável que qualquer um dos relatos seja histórico”²⁰.

Outra questão preliminar que se impõe é a discussão sobre o termo *Evangelhos da Infância* como também *narrativas da infância*. Reconhecemos que, se tomarmos a expressão a rigor, ela é imprecisa — e até inadequada. Lembremos que só Mt 2 e Lc 2,1-40 se referem à infância de Jesus, sendo que o primeiro capítulo, tanto no evangelho de Mateus quanto no de Lucas trata de eventos anteriores ao nascimento de Jesus²¹.

Apesar disso, gostaríamos de manter o termo que, apesar do que foi elencado, é comumente usado. De nossa parte, destacamos que consiste num verdadeiro *evangelho*, pois é uma verdadeira *boa nova* pascal proclamada a partir da concepção, nascimento e infância de

¹⁷ BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 35.

¹⁸ VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, p. 65; Ver também: LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2016, p. 19.

¹⁹ GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria, evangelizada e evangelizadora*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 32-33.

²⁰ BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 7 e 46.

²¹ *Ibid.*, p. 33. Segundo o citado biblista, juntamente com pesquisadores, Jesus aos 12 anos, (Lc 2,42) já teria atingido sua maioridade. Contudo, o próprio R. Brown, nos diz que, de acordo com o princípio talmúdico geral, o menino atinge a virilidade (o que equivale aproximadamente ao nosso conceito de maioridade) no décimo terceiro aniversário, mas que também se deve considerar o desconhecimento da aplicação desse princípio no tempo de Jesus (BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 564-565). Assim, optamos por não adentrar numa reflexão mais rigorosa se Lc 2,41-52 deve ou não estar inserido no conjunto dos intitulados “Evangelhos da Infância”.

Jesus, de modo que podem ser considerados “a história essencial do Evangelho em miniatura”²².

Os biblistas concordam em que os textos de Mateus e Lucas foram escritos independentemente um do outro, pois, apesar da concordância entre alguns significativos elementos, percebe-se claramente que um não conhece a obra do outro. Assim, a diversidade das duas narrações chama-nos a atenção, pois revelam que os textos possuem fontes, tradições e ambientes originários diferentes, mas, ao mesmo tempo, sugere “uma tradição da infância comum anterior à obra dos dois evangelistas que reivindicaria maior antiguidade”²³.

As duas narrativas concordam em pontos essenciais, que vale a pena serem elencados.

A saber:

1. A descendência davídica de Jesus (Mt 1,16.20; Lc 1,27.32);
2. A divindade do menino, ao ser chamado de “Emanuel” (“Deus conosco”) (Mt 1,23) e Filho de Deus (Lc 1,35);
3. Concepção e nascimento anunciados por um anjo (Mt 1,20-23; Lc 1,30-35);
4. A virgindade de Maria (Mt 1,23; Lc 1,27);
5. José e Maria são apresentados como os pais de Jesus, e Maria fica grávida, antes de qualquer relação sexual (Mt 1,18.25; Lc 1,34);
6. O Espírito Santo é explicitamente mencionado como o autor da obra da encarnação (Mt 1,18.20; Lc 1,35);
7. Por vontade divina, a criança se chamará “Jesus” (Mt 1, 21.25; Lc 1,31;2,21);
8. Jesus será o salvador de seu povo (Mt 1,21; Lc 2,11);
9. O nascimento aconteceu em Belém, da Judeia (Mt 2,1; Lc 2,4-6);
10. O nascimento se deu no tempo de Herodes, o Grande (Mt 2,1; Lc 1,5);
11. A residência em Nazaré (Mt 2,23; Lc 2,39.51)²⁴.

A última questão preliminar que devemos esclarecer é que tanto Mateus quanto Lucas não desenvolveram uma teologia do Espírito Santo enquanto terceira Pessoa da Trindade, de acordo com as proclamações dos concílios ecumênicos subsequentes. Nesses *Evangelhos*, o

²² BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 8.

²³ *Ibid.*, p. 44.

²⁴ *Ibid.*, p. 44. Ver também: VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, p. 68.

Espírito Santo aparece como o “sopro da vida” dado por Deus (Sl 104,30) e todas as outras aproximações verotestamentárias apresentadas, sobretudo, por Lucas²⁵.

a. O Evangelho da Infância segundo Mateus

Para tratar dos dois capítulos iniciais do evangelho de Mateus, dividiremos nossa reflexão em duas partes. Começaremos por uma resumida abordagem dos elementos essenciais desses capítulos, destacando a intenção mateana de apresentar à sua comunidade, composta de judeus e gentios, uma instrução e exortação à fé em Jesus como o “herdeiro das promessas” do Antigo Testamento²⁶. Em seguida, daremos destaque à concepção pneumatológica de Maria.

- *Mateus 1-2: uma introdução à compreensão de Jesus como Filho de Deus, da casa de Davi*

Os dois capítulos iniciais de Mateus estão divididos em três partes: 1) a genealogia de Jesus (1, 1-17); 2) a anunciação a José (1, 18-25); e um episódio mais longo referente à perseguição de Herodes que se articula com a visita dos magos (2, 1-12) e três pequenos trechos: fuga para o Egito (v. 13-15), massacre dos inocentes (v. 16-18) e residência em Nazaré (v. 19-23). Sendo o conjunto dos dois capítulos concluídos por uma citação dos profetas: “Ele será chamado nazareno”²⁷.

O evangelista nos apresenta quem é Jesus: “filho de Davi, filho de Abraão” (1,1), “salvador de seu povo” (1,21). Pertencendo à casa de Davi, nasce em Belém, sofre perseguição e vai ao exílio, pois é um descendente dos patriarcas. E por uma ação do Espírito Santo, concebido virginalmente, é apresentado como “Filho de Deus”, diante de quem os magos se prostram em adoração. Estamos diante de uma apresentação cristológica de Jesus à luz do Antigo Testamento²⁸.

Belém é citada quatro vezes no texto (2, 1.5.6.8), o que evidencia uma possível intenção retórica do autor de sublinhar a descendência davídica de Jesus e afirmar seu messianismo régio (2,4)²⁹.

²⁵ BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 148.

²⁶ *Ibid.*, p. 57.

²⁷ VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, p. 71.

²⁸ *Ibid.*, p. 73.

²⁹ *Ibid.*, p. 74.

O Evangelho de Mateus tem sua abertura de forma bastante solene, não deixando dúvidas com relação ao conteúdo programático que vem a seguir: *Biblos genéseōs*. Na tradução dos LXX, encontramos a mesma expressão em Gn 2,4, sobre a criação do céu e da terra, e em Gn 5,1, com a lista de descendentes de Adão. Considerando uma intencionalidade do autor dos dois capítulos iniciais de Mateus com as duas citações da tradução dos LXX, podemos dizer que Jesus é visto como inserido no princípio da história, sendo Ele o início e a recapitulação da humanidade, expressa de forma privilegiada em Abraão e Davi³⁰.

Jesus, em sua genealogia, é apresentado como pertencente à casa de Davi e descendente de Abraão. “Filho de Davi” porque Deus prometeu a Davi uma descendência e garantiu um reino perpétuo. O Messias-Rei deve vir da descendência de Davi, logo a expressão é carregada de teologia e sentimentos de expectativa messiânica (2Sam 7,5-17; Sl 89)³¹.

Considerar Jesus como “filho de Abraão” é um modo de ligá-lo aos patriarcas, considerados a origem do povo da Aliança. Abraão seria o primeiro nessa linha que conduz ao Messias, fazendo de Jesus o pleno herdeiro das promessas e bênçãos destinadas à descendência do patriarca. Desse modo, o título “filho de Abraão” é uma afirmação cristológica que tem como objetivo não deixar dúvidas quanto a Jesus não apenas ser membro do povo santo de Israel, mas a “verdadeira” descendência de Abraão (Gl 3,16) e uma resposta enquanto bênção, tanto para Israel quanto para todos os povos (Rm 4,11-12.16-17)³².

A presença das mulheres nessa genealogia é um ponto que deve ser ressaltado, pois são mencionadas Tamar, Raab, Rute, a mulher de Urias e Maria. Não se trata das grandes Matriarcas do povo de Deus, contudo sinalizam a atuação gratuita e surpreendente de Deus, que, por meio de “situações irregulares” e, até em alguns casos, de moral sexual questionável, não o impedem de realizar seu projeto de salvação. A inclusão dessas mulheres na genealogia de Jesus goza de uma nota verdadeiramente “revolucionária” do ponto de vista feminista, pois a “nova história” inaugurada pela graça divina passa pela Mulher e na mulher Maria se expressa a novidade salvífica de Deus³³.

Isso não invalida a figura central de José no contexto de Mateus 1-2, mas evidencia o passivo teológico de Mt 1,16, como uma ruptura que, por mais paradoxal que pareça, mantém sua continuidade enquanto história do povo de Deus que se faz memória na genealogia e

³⁰ *Ibid.*, p. 76.

³¹ *Ibid.*, p. 77.

³² *Ibid.*, p. 77.

³³ MURAD, Afonso. *Maria, toda de Deus e tão humana*. São Paulo: Paulinas; Valéncia: Siquem, 2004, p. 27; Ver também: BOFF, Clodovis. *Introdução à mariologia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 41.

alcança sua plenitude ao dizer: “Jacó gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus, que é chamado o Cristo”. Assim, os capítulos 1-2 de Mateus apresentam Jesus refazendo as grandes etapas da história do povo de Deus, partindo de Abraão (Mt 1,2) até sua volta do Egito para Nazaré (Mt 2, 19-23). Esses capítulos, lidos à luz da ressurreição, nos revelam Jesus como o “Emanuel”, “Deus conosco”, e projetam no futuro sua presença na história do Povo de Deus com promessa de permanecer conosco “todos os dias, até o fim dos tempos” (Mt 28,20).

O texto que destacamos no conjunto dos dois primeiros capítulos de Mateus é Mt 1,18-24, que corresponde à anunciação do anjo a José, sendo o núcleo de nosso interesse a afirmação de que “Maria [...] estava prometida a José e, antes de passarem a conviver, ela encontrou-se grávida pela ação do Espírito Santo” (Mt 1,18).

Apresentamos esse versículo como um núcleo de interesse para nossa pesquisa no âmbito mateano, mas cientes de que a questão da concepção virginal não é o tema central do relato e, sim, dentro do conjunto dos dois primeiros capítulos de Mateus, a ascendência davídica de Jesus através de José, sendo ele o protagonista da narração, e não Maria³⁴.

A eleição de José como personagem principal deve-se, entre outros elementos, ao fato de que o autor do Evangelho de Mateus escreve para uma comunidade de judeus que esperavam um Messias descendente de Davi³⁵. Para confirmar tal eleição é que se usa o artifício literário-bíblico da anunciação do anjo do Senhor a José.

José tinha Maria como sua “noiva”, ou seja, ela estava prometida a ele em casamento (v. 1,18). Essa situação era um estado em que a jovem tinha todos os deveres e direitos de uma esposa legal, sendo esses fidelidade, auxílio mútuo etc., mas sem morar com o noivo e com ele ter relações sexuais. Para nós, esse “noivado hebraico” corresponderia a um casamento *ratum non consumatum*³⁶.

Nesse casamento *ratum non consumatum* é que José encontra Maria “grávida pela ação do Espírito Santo” (1,18) (tema de que trataremos a seguir). Querendo despedi-la secretamente (1,19), o *anjo do Senhor*³⁷ esclarece em sonho a natureza pneumatológica e soteriológica do menino e declara a missão de recebê-lo na qualidade de filho, pois o anjo diz que ele deve impor ao menino o nome de Jesus. Impor um nome à criança naquele contexto

³⁴ BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 41.

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

³⁶ *Ibid.*, p. 41.

³⁷ Segundo R. Brown: “Aqui é Deus que aparece em seu disfarce costumeiro de ‘anjo do Senhor’ para informar José a respeito da ação do Espírito Santo” (BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 161).

judaico era a forma de assumir a criança como filha, o que faz de José o verdadeiro pai de Jesus, mesmo não sendo o genitor³⁸.

“Quando acordou, José [...] acolheu sua esposa” (1,23). Se José é o verdadeiro pai de Jesus, também é o verdadeiro esposo de Maria. O desfecho dessa anunciação nos ajuda a compreender que o que une as pessoas em casamento é o *consensus*, o amor, e não apenas o *concubitus*, a relação sexual³⁹.

Depois dessa informação, o autor do Evangelho de Mateus não fornece nenhuma outra sobre as condições de nascimento de Jesus, além de dizer que “nasceu na cidade de Belém da Judeia, na época do rei Herodes” (Mt 2,1). Nesse mesmo versículo, já aparece a visita dos magos (Mt 2,1-12), episódio que tem o caráter de *midrash*, uma história construída com fins de edificação⁴⁰. Em seguida, encontramos a fuga para o Egito (Mt 2,13-18) e o retorno para Nazaré (Mt 2,19-23).

O texto também narra o aparecimento de uma misteriosa estrela que, mais do que guiar os magos, tem como objetivo sublinhar a centralidade do recém-nascido como um personagem messiânico e régio que iluminará e libertará o povo de seus inimigos. O simbolismo dessa estrela tem como base o texto de Nm 24,17: “[...] uma estrela sai de Jacó, um cetro se levanta de Israel, quebra as tâmporas de Moab e destrói todos os filhos de Set”⁴¹.

Dentro desse contexto em que a criança é apresentada com honras de realeza e glória, algo dessa luminosidade se reflete em sua mãe, pois os títulos de realeza que pertencem ao filho correspondem à realeza daquela que o gerou. Nas tradições israelitas e dos povos vizinhos, ser mãe do rei implica uma condição particular de privilégios e dignidade.

É interessante notar que, na cultura bíblica e na do Médio Oriente, a rainha é mais honrada quando mãe do rei, do que quando esposa. Podemos notar essa deferência nos livros dos Reis em que os nomes das rainhas-mães são conservados com distinção (1Rs 14,21; 15,2.10; 2Rs 9,6; 12,2). Essa distinção também pode ser vista quando em 1Rs 1,16 encontramos Betsabeia prostrando-se diante de Davi, mas em 1Rs 2,19, estando na presença de Salomão, seu filho e agora rei de Israel, é ele quem se prostra diante da mãe e a faz sentar-se num trono à sua direita⁴².

³⁸ BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 42; BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 165-166.

³⁹ BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 43.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁴¹ VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, p. 83.

⁴² VALENTINI, *Maria secondo le Scritture* p. 85; IWASHITA, Pedro. A realeza de Maria. In: GUIMARÃES, Valdivino (Org.). *Maria: trono da sabedoria*. Aparecida: Santuário, 2015, p. 45.

“[...] grávida pela ação do Espírito Santo” (1,18)

Estando José e Maria casados, mas não vivendo juntos, é que a jovem “noiva” foi encontrada por José “grávida pela ação do Espírito Santo” (1,18). O autor do Evangelho busca informar que se trata de uma concepção “pneumatológica”, pois aconteceu sem a participação de varão e, sobretudo, porque “o que nela foi gerado vem do Espírito Santo” (1,20).

Essa ideia é ressaltada também em sua genealogia, quando se percebe uma “quebra” na forma como são narradas as gerações ao dizer que: “Jacó gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus, que é chamado o Cristo” (1,15). Isso faz de Maria, segundo S. de Fiores, um “sinal e ícone da conduta imprevisível de Deus na história da salvação: diante dela surge o estupor pelos adoráveis e incompreensíveis caminhos de Deus, que nada pode impedir”⁴³.

Assim Maria, a serviço do “sinal de Deus” pela sua concepção revela a gratuidade divina. Não obstante todas as interpretações biologizantes que se deram à questão da concepção de Jesus em Mateus, o núcleo de sua intenção teológica é afirmar que Jesus, sendo Messias, vem do povo (segundo a genealogia) e vem de Deus (segundo uma concepção pneumatológica)⁴⁴.

Quando falamos de concepção pneumatológica em Mateus, não dizemos que o Espírito Santo é apresentado aqui como Terceira Pessoa, mas como potência de Deus, entendida na linha das concepções do Antigo Testamento, em que Deus manifesta a força libertadora na história de seu povo. O menino que nascerá é descendente de Davi e sua concepção deriva do Espírito Santo⁴⁵.

Desse modo, o foco da afirmação sobre a concepção de Jesus é primeiramente cristológico-pneumatológico. Num segundo momento é que se refere à Maria⁴⁶ como quem foi acolhida, segundo a lógica da genealogia de Jesus em Mateus, entre as mulheres que, unidas pela linhagem abençoada do Messias, “desempenharam um papel importante no plano de Deus e foram instrumentos da providência divina (ou do Espírito Santo)”⁴⁷.

Para alguns teólogos, como G. Colzani, o centro dessa apresentação mateana da concepção virginal de Jesus não é destacar a ausência de um pai biológico, mas a relação com

⁴³ DE FIORES, Stefano; *Maria Madre di Gesù*. Sintesi storico-salvifico. Bologna: EDB, 1992, p. 68-69. Ver também: GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*: um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 72-73; VITÓRIO, Jaldemir. *Mateus. O evangelho eclesial*. São Paulo: Loyola, 2017, p. 19.

⁴⁴ GEBARA; BINGEMER, *Maria mãe de Deus e mãe dos pobres*, p. 73.

⁴⁵ VALENTINI, *Vangelo d'infanzia*, p. 99.

⁴⁶ BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 42.

⁴⁷ BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 171.

Deus da qual depende a concepção de Jesus, a fim de afirmar a divindade de Jesus⁴⁸, — tese esta não compartilhada por outros teólogos, como podemos ver em C. I. González:

De fato, a filiação divina (especificamente trinitária) de Jesus não depende absolutamente de sua concepção virginal. J. Schimdt, por exemplo, nos faz perceber que Marcos e Paulo reconhecem tanto a filiação divina de Jesus como sua obra redentora, e, no entanto, nem ao menos insinuam a virgindade de sua concepção. Consequentemente, trata-se mais de um sinal livremente escolhido por Deus (e que precisa ser lido e interpretado à luz da fé) de que aquele que nasce em Maria é obra única e exclusiva do Espírito Santo⁴⁹.

Em poucas linhas, queremos dizer que a questão da concepção virginal de Jesus no evangelho de Mateus é um dado pneumatológico, apresentado na forma de um livre sinal de Deus em resposta à expectativa messiânica de Israel.

O tema da concepção virginal de Jesus não era um problema para a comunidade de Mateus, nem mesmo interessava à catequese de Mateus, que é muito discreto em relação à concepção de Jesus, pois “[à] catequese de Mateus, interessa o fato de ser Jesus o dom de Deus para a salvação da humanidade. Dom a ser acolhido, com pureza de coração, a exemplo de José, e vivido com radicalidade”⁵⁰.

b. O Evangelho da Infância segundo Lucas

O autor do Evangelho de Lucas apresenta a figura de Maria como a mulher de fé por excelência. Diferente da perspectiva do Evangelho de Mateus, em que José é o protagonista central da narrativa, do quase anonimato de Maria no texto de Marcos e da singela referência de Paulo em Gl, 4,4, Lucas enfatiza Maria como uma figura de suma importância na história da salvação e protagonista em sua resposta ao chamado divino.

Mesmo resguardando a singularidade da participação de Maria na obra da salvação, Lucas não se esquece de que também Maria é uma “personificação coletiva”, que representa e resume em si o Povo de Deus do Antigo Testamento, o resto santo de Israel que aguarda a salvação vinda da parte do seu Senhor. A ação do Espírito Santo em Maria na obra da encarnação foi compreendida como a efusão escatológica do Espírito sobre a “Filha de Sião”,

⁴⁸ COLZANI, Gianni. *Maria. Mistero di grazia e di fede*. 5.ed. Cinisello Balsano: San Paolo, 2013, p. 49-51.

⁴⁹ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 85

⁵⁰ VITÓRIO, Jaldemir. *Mateus. O evangelho eclesial*. São Paulo: Loyola, 2017, p. 21.

ou seja, o Povo de Deus, segundo as promessas do Antigo Testamento⁵¹. Desse modo, “Maria sintetiza em sua própria pessoa a “Filha de Sião”, ou seja, o resto fiel do Povo de Israel que, purificado pela prova do exílio, em pobreza e humildade, espera à salvação do Senhor”⁵².

A ideia de uma “personificação coletiva” não é uma novidade aplicada a Maria, pois tem suas raízes no pensamento bíblico que “vê uma solidariedade ontológica e uma comunhão de destino entre pessoa e comunidade, entre o um e o muitos, entre vocação pessoal e missão social”⁵³. Como exemplo, podemos citar: Adão, que corresponde à humanidade em geral; Eva, à humanidade viva; Israel-Jacó, representando Israel enquanto Povo eleito; Efraim, que remete ao Reino do Norte etc.⁵⁴.

No Capítulo III de nossa tese, apresentaremos de forma mais detalhada a personificação do Povo de Deus em Maria e sua posterior compreensão tipológica como Igreja. Neste momento, é-nos suficiente a compreensão de que Deus cumpriu sua promessa de infundir seu Espírito sobre a comunidade reduzida no exílio, personificada em Maria, como podemos contemplar em Lc 1,35.

Para alcançar uma melhor compreensão desse versículo, vamos nos ater, num primeiro momento, ao texto conhecido como “Anunciação do anjo a Maria” (Lc 1,26-38). No diálogo de Maria com o anjo, temos um verdadeiro *colloquium salutis*, que pode ser constatado por dois esquemas literários que se unem magistralmente nesse texto, o esquema encontrado no AT para comunicar a mensagem de um nascimento prodigioso, como sinal de uma escolha especial de Deus para uma determinada missão, como podemos ver na promessa de nascimento de Isaac (Gn 17,15-16) e de Sansão (Jz 13) e o esquema de convocação, ou de vocação, em que uma pessoa é chamada para uma missão específica, como podemos ver com Abraão (Gn 12, 1-9) e com Paulo (At 9, 1-9). Ou seja, estamos falando do nascimento do Messias e da convocação de todo o Povo de Deus na pessoa de Maria para os tempos messiânicos inaugurados pela força do Espírito Santo⁵⁵.

A união desses dois esquemas nos revela algo de suma importância que não pode ser negligenciado: a iniciativa divina no ato de convocar e o ato segundo, do ser humano, de

⁵¹ SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, outubro, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 134.

⁵² *Ibid.*, p. 135.

⁵³ BOFF, Clodovis. *Mariologia social*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 42.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁵ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 32.

corresponder a essa convocação. Aqui temos o dinamismo de toda antropologia teológica: o ser humano é chamado a ser ouvinte e colaborador da Palavra que Deus lhe dirige⁵⁶.

Nesse diálogo em que se anuncia o nascimento do Messias e se convoca a participação do Povo de Deus na pessoa de Maria, dá-se a renovação da Aliança entre Deus e o seu povo. Como aconteceu com Israel no Monte Sinai, sob a mediação de Moisés (Ex 19-24), novamente o “céu” se abre para encontrar a humanidade, anunciando a chegada do “Filho do Altíssimo”, que, dado na potência do Espírito Santo, unirá Deus e a humanidade num eterno “abraço salvífico” ratificado no seio de Maria e no Espírito Santo⁵⁷.

Sobre a pessoa de Maria, representante do Povo de Deus nesse “diálogo salvífico”, gostaríamos de ressaltar duas questões. A primeira é que estamos diante de uma jovem a quem o anjo não vem pedir apenas sua aquiescência a uma gravidez, mas é também investidura de poder (o Espírito Santo) e uma missão. Se lembrarmos que, em relatos como os do nascimento de Isaac e Sansão, são os homens os consultados, agora é uma mulher que é consultada e tratada com grande reverência⁵⁸. A segunda questão é uma consideração de E. Toniolo, no Simpósio Mariológico Internacional, em que afirma a notável capacidade física e psicológica de Maria em acolher Deus e sua proposta a uma maternidade messiânica⁵⁹. A “anunciação do Anjo” revela uma ruptura com esquemas machistas patriarcais e um olhar positivo diante do ser humano, capaz de ouvir e acolher Deus.

Vamos dividir esse texto lucano em três partes: a irrupção da Boa Nova (1,26-29); a origem humana do Messias (1, 30-33); e a origem pneumatológica de Jesus (1, 34-38)⁶⁰. Num segundo momento, abordaremos outras duas perícopes de Lucas.

A irrupção da Boa Notícia (Lc 1,26-29)

Em Lucas, Maria é mais que uma esposa de José. É uma mulher que tem nome e protagonismo. Sobre o nome “Maria”, temos muitas etimologias, dentre as quais destacamos as mais citadas, que entendem o nome como significando “amargo / mar de amargura”;

⁵⁶ TRAVAGLIA, Giovanni. *E il discepolo l'accolse con sé (Gv 19,27b). Il cammino etico-spirituale del credente sulle orme di Maria*. Padova: Messagero di Sant'Antonio, 2011, p. 102-103.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁸ COYLE, Kathleen. *Maria na tradição cristã*: a partir de uma perspectiva contemporânea. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 26.

⁵⁹ TONIOLI, Ermano M. La presenza dello Spirito Santo in Maria secondo l'antica Tradizione cristiana (sec. II-IV). In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 226.

⁶⁰ Essa divisão segue a perspectiva de R. Laurentin, contudo alteramos o terceiro tópico que, para o referido autor, tinha como título “origem divina” do Messias. Acreditamos que o termo “origem pneumatológica” seja mais preciso na perspectiva que adotamos (LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 38).

“gorda”, o que na cultura semita corresponderia a um símbolo de beleza; “senhora”, etc. Dentre essas etimologias destacamos especificamente a que toma a composição da raiz egípcia *mri*, que quer dizer *amada, querida, preferida*, somada à desinênciia hebraica *ya*, que é naturalmente a abreviação de *Yahweh*. Maria significaria, então, “a amada do Senhor”, o que, talvez, melhor corresponde à intenção teológica de Lucas⁶¹.

Maria vivia numa cidade da Galileia chamada Nazaré (Lc 26). Para além de uma mera informação geográfica, o autor de Lucas nos informa que Maria era uma jovem da Galileia, ou seja, uma região mestiça e pouco ortodoxa em sua fé judaica, desprezada pelos judeus da capital. Um vilarejo desconhecido nos textos do Antigo Testamento, do Talmud e de Flávio Josefo⁶².

É diante de uma menina chamada Maria e num lugar pobre que irrompe uma “Boa Notícia”: o Messias nos será dado como um ato gratuito de amor da parte de Deus Pai, por uma intervenção do Espírito Santo. Essa “Boa Notícia” é dirigida a todo o Povo da Aliança, pois o mesmo Espírito que inicia a encarnação do Verbo no seio de Maria determina o início de um novo Povo de Deus em Jesus, confessado como Rei, Messias e Senhor, em vista de uma renovação escatológica de toda a história⁶³.

A origem humana do Messias (Lc 1,30-33)

À menina pobre de Nazaré, profundamente amada pelo Senhor, o anjo Gabriel se apresenta com uma grande proposta. Gabriel vem como o grande embaixador de Deus para anunciar um nascimento que corresponde a um “tempo novo”, o cumprimento das promessas messiânicas (Dn 8-9).

A salvação da humanidade é discutida entre um alto representante de Deus e uma menininha pobre. Esse contraste nos remete à anunciação de João Batista a Zacarias (Lc 1,5-20). A observação do paralelismo dos dois relatos de anunciação mostra-nos a grandeza dessa escolha divina e a generosidade dos pobres que se expressa nos lábios de Maria.

O anjo se refere a Maria como *Kecharitoomènee* (Lc 1,28), que foi comumente traduzido por “cheia de graça”. A expressão é um *ephapax*, ou seja, uma palavra que aparece uma única vez nas Escrituras. É o particípio passado perfeito, indicando uma ação que

⁶¹ GRZYWACZ, José. *Bem-aventurada*. Estudo popular sobre Maria, a Mãe de Jesus. São Paulo: Paulus, 2018, p. 50; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 48.

⁶² BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 47.

⁶³ SERRA, Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 154.

permanece. Isso nos mostra que Maria, aos olhos de Deus, é a “Agraciada”, plena do poder da graça⁶⁴ “do amor de Deus, enquanto Deus a escolheu para uma missão”⁶⁵.

Maria é quem impõe o nome à criança (v. 31), que traz consigo títulos de realeza messiânica (v. 32-33), diferentemente do Evangelho de Mateus.

A origem pneumatológica de Jesus (1,34-38)

Chegamos ao ponto que consideramos o núcleo da mariologia pneumatológica. Fazemos essa observação mediante a apresentação de A. Serra no SMI, que mostra como a relação entre o Espírito Santo e Maria está condensada nesta frase: “O Espírito Santo descerá sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra” (v. 35).

O anjo diz que o Espírito cobrirá Maria como uma nuvem, fazendo dela a arca (ou o templo) através da qual Deus vem morar no meio do seu povo.

O ato de cobrir, associado ao substantivo “nuvem”, nos remete a Ex 40,35, em que “Moisés não podia entrar na Tenda do Encontro, porque sobre ela repousava a nuvem, e a glória do Senhor ocupava a morada”.

Esse ponto de partida nos obriga a retroceder a Ex 24,15-16, dizendo que, “Quando Moisés subiu ao monte, a nuvem cobriu o monte. A glória do Senhor pousou sobre o monte Sinai, e a nuvem o cobriu durante seis dias”. Moisés subiu ao Sinai em obediência ao Senhor, que quis lhe dar as tábuas de pedra, a Lei e os mandamentos (Ex 24,12) e a teofania que cobre o Sinai, enquanto lugar da presença divina, mostra-nos o grau de importância que ele tem, pois o culto israelita encontra aí sua atribuição de origem.

A mesma nuvem que cobriu o Sinai também pousa sobre a Tenda do Encontro, o que constitui uma forma de legitimar essa outra experiência de culto, agora ligado à Tenda do Encontro, e ratificar esse culto/lugar como uma nova forma da presença de Deus no meio do povo, como um selo de aprovação e legitimação de tudo o que Moisés e os israelitas fizeram, uma vez que, com o encobrimento da nuvem, o Senhor toma posse do seu santuário⁶⁶. A

⁶⁴ BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 49.

⁶⁵ SERRA, Aristide. *Maria nelle sacre Scritture. Testi e commenti in riferimento all'incarnazione e alla risurrezione del Signore*. Milano: Servitium, 2016, p. 304. Importante observação que A. Serra faz de que Maria é “plena de graça”, “plena do amor de Deus” em vista da sua missão materno-messiânica. Isso reduz os excessos que a expressão *Kecharitoomènee* pode ocasionar, quando se entende a expressão afirmando que Maria tem todas as graças e perfeições possíveis a uma criatura. Ver também: GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 63.

⁶⁶ CRAGHAN, John F. *Êxodo*. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. I, p. 120.

nuvem sobre o santuário móvel determinava a presença do Senhor junto do povo e o guiava em seu caminho (Ex 40,36-38).

Apoiados em Nm 9, 18.22, lembramos o caráter da nuvem enquanto presença do Senhor que dirige os passos de seu povo. Nesses dois versículos, a nuvem não apenas indica a presença do Senhor, mas sua condução em direção à terra prometida. Também aqui retrocedemos a Ex 13,21-22, em que a nuvem guiou o povo em fuga no Egito e o protegeu, escondendo-o dos egípcios (Ex 14,19.24). O Senhor conduz, colocando em marcha seu povo pelo deserto (Nm 10,36), e fala ao povo do meio de sua nuvem.

A nuvem enquanto teofania manifesta a habitação de Deus no meio do seu povo, a condescendência divina e o prenúncio da glória daquele que virá. Isso nos remete à ideia de que essa descida de Deus para junto de Israel revela o *pathos* divino, pois não só desce, mas sofre junto ao povo a perseguição e o deserto. Também remete a tempos futuros, pois a tese bíblica da presença de Deus é tão visceral que projeta sua força teológica para a terra prometida, para o exílio e a esperança messiânica⁶⁷.

A. Serra chama a atenção para a conversão da nuvem em “espírito do Senhor” que é verificada em Is 63,11-14, em que, relendo os textos do Êxodo e de Números, são relembrados e celebrados os benefícios do Senhor pelo seu “espírito”, que com prodígios conduziu Moisés⁶⁸.

Em seguida, nosso exegeta irá relacionar a equação “espírito de Deus” e “nuvem” com os textos de Gn 1,2 e Jó 38,8-9, dizendo que o “espírito de Deus” que repousava sobre as águas em Gênesis é o mesmo que em Jó é designado com “nuvem” e “nuvens densas”⁶⁹.

Outra relação com a nuvem também é feita com a “Filha de Sião”, segundo os oráculos do Antigo Testamento, especificamente, Zc 2,14, Sf 3,16-17 e Ez 37,26-27. A ideia de “Deus no meio do seu povo”, pensada em conexão com a nuvem, nos remete a três instâncias “espaço-teológicas”, a saber, o Sinai, a Tenda da Reunião e o Templo de Jerusalém (1Rs8,10-11)⁷⁰.

Para A. Serra, todo esse simbolismo “nuvem-Espírito” é aplicado em Lc 1,35 e nos textos da Transfiguração do Senhor (Mc 9,7, Mt 17,5 e Lc 9,34), de modo que a “nuvem” equivale ao Espírito Santo.

⁶⁷ MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a teologia. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 41.

⁶⁸ SERRA, Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 149.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 151.

Na tradução da Bíblia elaborada pela CNBB, não encontramos em Lc 1,35 o termo “nuvem”, mas “sombra”. A expressão também aparece na tradução para o português da Bíblia de Jerusalém, que traz como nota de rodapé uma explicação sobre o termo em questão. Eis-la:

A expressão evoca, seja a nuvem luminosa, sinal da presença de Iahweh (Ex 13,22+; 19,16+; 24,16+), seja as asas do pássaro que simbolizam o poder protetor (Sl 17,8; 57,2; 140,8) e criador (Gn 1,2) de Deus. [...]. Na concepção de Jesus, tudo provém do poder do Espírito Santo⁷¹.

Desse modo, Deus, que em seu “Espírito”, desceu sobre o monte Sinai, sobre a Arca da Aliança e sobre o Templo e, expresso em imagens simbólicas afins, repousa sobre o ventre de Maria, envolvendo-a com a nuvem que é o Espírito Santo, a potência do Deus Altíssimo⁷².

No texto lucano da anunciação, é clara a ação do Espírito Santo, que, com sua energia, dá vida à humanidade de Jesus no ventre de Maria, mas, antes disso, é necessário que Maria acolha a proposta feita mediante o anjo. A encarnação do Verbo não é apenas um evento limitado na esfera carnal-biológica da concepção virginal, mas atinge primeiramente toda a pessoa de Maria, convidando-a a se abrir à escuta e ao diálogo com Deus⁷³.

E Maria, assentindo à magna proposta de Gabriel, se coloca como “serva”. Esse é o único título em que ela se apresenta no Novo Testamento (também se autodenomina “serva” em Lc 1,48)⁷⁴.

Maria nada diz com relação à concepção por obra do Espírito Santo. O referimento que possivelmente pode ser aplicado a esse evento, de acordo com A. Serra, é o que encontramos no *Magnificat*, onde ela canta “o Poderoso fez para mim coisas grandiosas” (Lc 1,49). Para uma compreensão mais profunda dessas “coisas grandiosas” ligadas à concepção de Maria, é preciso que nos voltemos aos textos do Antigo Testamento novamente⁷⁵.

A expressão “coisas grandiosas” aparece várias vezes no Antigo Testamento. Outras expressões semelhantes também são encontradas, como: “coisas maravilhosas”, “coisas terríveis”, “coisas gloriosas” e “coisas boas”⁷⁶.

As “coisas grandiosas” e os termos semelhantes designam as memoráveis intervenções de Deus na história de seu povo, em todo o tempo. Os destinatários dessas “coisas

⁷¹ A BÍBLIA de Jerusalém, Lucas. In: _____. Nov.ed.rev. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 1927, nota x.

⁷² SERRA, Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 152-153.

⁷³ *Ibid.*, p. 170-171.

⁷⁴ BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 52.

⁷⁵ SERRA, Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 171-172.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 172.

grandiosas” podem tanto ser todo o povo quanto algumas pessoas em particular ou, ainda, uma pessoa que é favorecida, mas o favor é um benefício para todos⁷⁷.

Nada há de milagreiro nessas “coisas grandiosas”, pois essa graciosa ação de Deus está a serviço da pessoa, da sua conversão e da sua fidelidade à aliança com Deus, mostrando-se como o encontro entre a potência misericordiosa de Deus que opera prodígios com a fé do ser humano, o coloca em abertura a essa graça, no serviço, no temor e na vida⁷⁸.

Nessas “coisas grandiosas”, a liberdade de Israel é algo preponderante, que não pode ser diminuída ou aniquilada, e se relaciona com a fé, que é tanto precedente quanto o fruto consequente das “coisas grandiosas” operadas por Deus⁷⁹.

Tal hermenêutica é aplicável à maternidade de Maria, pois as “coisas grandiosas” em favor da libertação de Israel encontra na encarnação do Verbo seu ápice, sem ferir a liberdade daquela que representa com seu *fiat* todo o povo messiânico.

Desse modo, A. Serra nos leva a compreender que Lucas, ao narrar o evento salvífico da concepção de Jesus, intencionalmente usou das imagens do Antigo Testamento ligadas à nuvem para nos falar que o Senhor nos foi dado como um dom gratuito pelo poder do Espírito.

1.1.3. Atos dos Apóstolos

A última referência a Maria nas Sagradas Escrituras encontra-se em At 1,14, em que a Mãe do Senhor está em oração com os seguidores e seguidoras de Jesus na “sala de cima onde costumavam ficar” (At 1,13). Refletindo esse texto em sintonia com At 2, 1-36, A. Serra faz um paralelismo entre a anunciação e Pentecostes, evidenciando a descida do Espírito Santo e os efeitos que dessa seguem, que é o ato das pessoas saírem do lugar onde se encontram para anunciar a presença do Messias e seu Espírito na história.

O paralelismo pode ser visualizado da seguinte forma: da parte de Maria, agraciada pelo Espírito Santo (Lc 1,35), caminha para as montanhas da Judeia (v. 39) anuncia as grandes coisas que Deus operou em sua vida (v. 46.49). A Igreja de Jerusalém, por sua vez, iluminada com o vigor do Espírito Santo (At 1,8), sai do interior de uma casa (At 2,2) e proclama as grandes obras do Senhor⁸⁰.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 172-173.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 173-174.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 173-174.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 196-199.

Contudo, dada a nossa proposta de trabalho, a questão de Maria e o Pentecostes é crucial para tratar de outros pontos posteriores. Nossa pergunta é sobre a forma como o evento do derramamento do Espírito Santo sobre a comunidade primitiva afeta a figura de Maria. Essa pergunta visa esclarecer como Pentecostes pode contribuir para dizer que a relação entre o Espírito Santo e Maria foi ou não algo circunstancial em relação estrita à encarnação do Verbo.

O ponto de partida é o texto dos Atos dos Apóstolos (1,12-14), que diz que eles deixaram o monte das Oliveiras e voltaram para Jerusalém. Nomeia os 11 apóstolos e inclui algumas mulheres, Maria e os irmãos de Jesus numa perseverante oração em comum.

Em At 1,15, usa-se a expressão “naqueles dias” e fala de um grupo de mais ou menos cento e vinte pessoas. Isso nos leva a pensar que estamos diante de outra fonte do texto de Atos independente da anterior e que envolve outro grupo de pessoas, relacionadas com a eleição de Matias (1,15-25). Em momento algum se diz que o primeiro grupo (elencado em At 1,12-14) foi anexado a este. Maria participou, de forma direta ou discreta, da oração e do “tirar a sorte” (v. 26) que levou à escolha de Matias? O texto não fala.

Em At 2,1-36 temos uma outra perícope que começa com a expressão “quando chegou o dia de Pentecostes” (2,1) e fala que os discípulos estavam todos reunidos no mesmo lugar. Aqui fica uma dúvida: está Maria inserida nesse texto na qualidade de “discípula”? Ou, quando se refere ao mesmo lugar, sendo que a última referência de espaço dada pelo texto é a “sala de cima” (1,13), incluem-se as pessoas que lá estavam, entre elas, Maria?

Para além da resolução exegética da questão, a Tradição da Igreja uniu Maria ao evento de Pentecostes, ora afirmindo que ela estava no Cenáculo, como podemos ver na afirmação de Paulo VI: “[Na] manhã de Pentecostes, ela presidiu na prece ao iniciar-se da evangelização, sob a ação do Espírito Santo” (EN 82). Destacamos que na LG 59 fala-se de Maria pedindo o dom do Espírito Santo antes de Pentecostes.

De uma forma ou de outra, a analogia entre a anunciação e pentecostes de A. Serra continua mantendo a finalidade de mostrar um prolongamento harmonioso na obra da salvação realizada pela encarnação do Verbo e na força do Espírito Santo, pois o Espírito que secretamente formou o corpo do Senhor no ventre de Maria se manifesta publicamente no Cenáculo, formando o corpo de Cristo que é a Igreja⁸¹.

A relação “Anunciação - Pentecostes”, que tem como base a relação entre o Espírito Santo e Maria, nos leva à percepção de que o consenso de Maria ao Espírito Santo não foi

⁸¹ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 233; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 256.

apenas algo ocasional, mas persistiu por toda a sua vida⁸², e que o Espírito não considerou Maria como um mero receptáculo de uma criança, mas como alguém que colabora com a obra da salvação e que cria vínculo de amor.

A estranheza aparece quando, por causa da relação “Anunciação - Pentecostes”, se atribui a Maria todos os carismas do Espírito, como algo que ela tenha por direito adquirido na encarnação e confirmado pela sua presença em Pentecostes. Logo, afirma-se que Maria teve o dom de línguas, de cura, de profecia etc.⁸³ Essa afirmação é uma dedução que não encontra respaldo bíblico e incorre no perigo de esquecer que dons e carismas são graças concedidas por Deus para o benefício da Igreja e do mundo, não um direito adquirido por determinado motivo.

Para nós, junto ao paralelismo indicado por A. Serra, a figura de Maria como aquela que, no coração da Igreja primitiva, se coloca em oração pela graça do Espírito Santo é uma imagem de suma importância, pois sua intercessão se apresenta como uma função na Igreja. Essa imagem de Maria como intercessora alcança novos e valiosos relevos quando, devido ao desenvolvimento da piedade cristã em relação a ela, no século III, reza-se o *Sub tuum praesidium* e, mais tarde, Maria é representada em posição de “oração” nos diferentes ícones, a partir do século VI⁸⁴. A última referência bíblica de Maria como mulher de oração se projeta na história da Igreja até os dias de hoje. Cabe a nós, como faremos em capítulos vindouros, pensar essa intercessão na “comunhão dos santos” e sob o influxo do Espírito Santo.

1.2 A relação entre o Espírito Santo e Maria nos Santos Padres

A primeira tarefa que os Santos Padres assumiram foi fixar a doutrina básica da fé cristológica da Igreja. Nessa abordagem cristológica é que encontramos a figura de Maria como um elemento intrinsecamente ligado ao mistério da encarnação do Verbo e que leva os Santos Padres a concluir que a vinda do Verbo ao seio de Maria implica um processo de purificação e de santificação. Maria, como aquela que acolheu o Verbo e, em virtude dos méritos de Cristo, foi purificada e santificada, é modelo da Igreja, de modo que, na teologia patrística pode-se dizer que “Maria significa Igreja”⁸⁵.

Agora, iremos refletir sobre a força do Espírito Santo que perpassa todas essas afirmações. O Simpósio Mariológico Internacional tratou desse tema com a palestra de E.

⁸² PERRY;KENDAL, *A Santíssima Virgem*, p. 18.

⁸³ BARTOSIK, *Mariologia e pneumatologia*, p. 317-318.

⁸⁴ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 325 e 329.

⁸⁵ ISIDORO DE SEVILHA, *Algumas alegorias das Sagradas Escrituras*, 137 C. In: PL 83, 117.

Toniolo, que, no arco do século II ao IV, apresentou a questão em três tópicos: o Espírito Santo no ser humano e a vida no Espírito; o itinerário espiritual de Maria; e o artigo de fé *Et incarnatus est de Spirito Sancto ex Maria Virgine*⁸⁶. Esses tópicos também aparecem na reflexão de outros palestrantes, que, buscando fundamentação patrística, mostram como o tema parte da encarnação do Verbo e alcança um viés eclesiológico de notável profundidade.

Da nossa parte, agrupamos todas essas contribuições em quatro tópicos. Vejamos

1.2.1. *[E] se encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria...*

Para E. Toniolo, a necessidade de professar tanto a real humanidade de Cristo quanto sua concepção virginal não foi algo relacionado à apologia da fé contra judeus, pagãos ou gnósticos, e sim uma verdade evangélica, como vemos em Mt 1,18-23⁸⁷.

Explicitando essa verdade evangélica é que lembramos que quase todos os Padres destacaram em suas obras que a encarnação é uma intervenção do Espírito Santo no seio de Maria⁸⁸. Destacamos Inácio de Antioquia como o primeiro Padre da Igreja a falar desse mistério nomeando Maria em seus textos. Escrevendo aos Efésios, diz: “De fato, o nosso Deus Jesus Cristo, segundo a economia de Deus, foi levado no seio de Maria, da descendência de Davi e do Espírito Santo”⁸⁹.

Nessa linha de profissão de fé é que o Concílio de Constantinopla (381) irá expressar sua fé sobre a encarnação do Verbo em Maria “pelo Espírito Santo”, afirmando a prerrogativa da iniciativa trinitária nesse evento salvífico e, ao mesmo tempo, a ação do Espírito Santo, santidade e santificador, em relação com Maria⁹⁰. Isso marca o início de uma nova história à luz do evento salvífico tendo Maria como figura singular, pois toda a Igreja será iluminada pela fecundidade do Espírito Santo, sendo que todo batizado traz consigo a possibilidade da “gravidez do Verbo”, germinado no batismo pela presença do Espírito Santo⁹¹.

Também é importante ressaltar que Maria é lembrada como “Virgem” não apenas para demonstrar que, sem “a participação de homem”, colaborou com a encarnação do Verbo, mesmo que seja essa uma conclusão tirada dos evangelhos de Mateus e Lucas, mas também

⁸⁶ TONILO, La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, 201- 244.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁸⁸ PONS, Guillermo. *El Espíritu Santo en los Padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 1998, p. 43.

⁸⁹ INÁCIO DE ANTIOQUIA, Aos efésios 18,1. (SChr 10, p. 87).

⁹⁰ TONILO, La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 243. Ver também: AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 17-18.

⁹¹ TONILO, La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 244.

para assegurar o modo como ela viveu, entendendo sua virgindade como “plenitude do dom de si, livre e consciente”⁹².

Na opinião de A. Amato, esse artigo do Símbolo também remete à dimensão da obediência de Maria vivida na plenitude humana que se faz acolhimento total ao projeto de Deus. Nisso se apoia em Agostinho, na afirmação de que “Maria concebeu em sua mente antes que concebesse em seu ventre”⁹³.

Tamanha a grandeza dessa concepção pneumatológica fez os Santos Padres professarem que essa plenitude humana que se abre à força do Espírito Santo em Maria⁹⁴ não foi algo ocasional, em virtude da concepção de Jesus apenas, mas uma ação santificante e duradoura, de modo que os Santos Padres usam de algumas imagens veterotestamentárias para exemplificar esse mistério, como comparar Maria como o paraíso terrestre, que, irrigada do rio do Espírito Santo, fez brotar a árvore da vida, ou seja, o seu filho Jesus⁹⁵. Maria foi também comparada por Hipólito como a Arca da Aliança, vestida por dentro e por fora de ouro, que significa ser ela adornada do esplendor do Espírito Santo⁹⁶.

Orígenes, refletindo sobre a expressão “a bendita”, que Isabel usa para receber Maria em sua casa (Lc 1,42), diz que essa bênção que torna Maria “bendita” é o Espírito Santo que pousará para sempre sobre ela⁹⁷.

Maria não alcança essa “plenitude” por seus próprios méritos, mas por ação do Espírito divino, que a purifica e santifica. Queremos especificar melhor essa ação.

1.2.2. Santificação e purificação de Maria

Sobre a santidade e a purificação de Maria, não temos nenhuma referência explícita antes de século IV, não obstante os agressivos ataques de alguns hereges, pagãos e judeus contra a integridade moral de Maria⁹⁸.

É um tema que terá um laborioso desenvolvimento, pois temos como ponto de partida um numeroso grupo de Padres, sobretudo os Gregos, que destacaram qualquer situação de

⁹² *Ibid.*, p. 242

⁹³ AGOSTINHO, Sermão 215, 4. In: PL 38, 1074. A mesma frase encontra-se em LEÃO MAGNO, Sermão sobre a natividade do Senhor 1, 1 (SChr 22, p. 70-71). Sobre a opinião de A. Amato ver em: AMATO, Espírito Santo e Maria in Occidente, p. 27.

⁹⁴ Por exemplo: ORÍGENES, Homilia de Lucas, VII (SChr 87, p. 156); AMBRÓSIO, Tratado sobre o Evangelho de Lucas, 2, 23 (Schr 45, p. 82).

⁹⁵ AGOSTINHO, O Gênesis contra os Maniqueus, II, 24, 37. In: PL 34, 216.

⁹⁶ HIPÓLITO, Comentário sobre Daniel, IV, 24 (SChr 14, p. 308).

⁹⁷ ORÍGENES, Homilias sobre Lucas, VII (SChr 87, p. 156-158).

⁹⁸ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 195.

falta de fé em Maria, como também outros pecados⁹⁹. Com o Concílio de Éfeso (431), todas essas teses foram abandonadas pela patrística para se afirmar a santidade da *Theotókos*. Para isso se impõe a intervenção do Espírito Santo, purificando-a em virtude da encarnação do Verbo.

O primeiro testemunho que temos dessa tese pode ser encontrado em Cirilo de Jerusalém, quando diz:

Foi este Espírito Santo que desceu sobre a santa Virgem Maria. Por conseguinte, Cristo era o Unigênito que devia nascer. A força do Altíssimo a cobriu com sua virtude e o Espírito Santo desceu sobre ela e a santificou para que pudesse conceber aquele por quem tudo foi criado¹⁰⁰.

Devemos dividir as opiniões patrísticas sobre a santificação e a purificação de Maria em dois momentos, tendo essa ação ocorrida antes da anunciação e no momento da anunciação, lembrando que, uma vez santificada, essa ação é duradoura.

Os Santos Padres que tratam da santificação / purificação de Maria antes da anunciação do anjo têm, em sua maioria, como ponto de partida, o “Protoevangelho de Tiago”, texto esse que exerceu grande influência na antiguidade cristã. Esse grupo de Padres afirma que Maria desde o ventre de Ana foi santificada pelo Espírito Santo de forma bastante variada.

O objetivo dessa especulação era afirmar que mediante a grande e singular missão de Maria era necessário uma preparação adequada, por isso, propunham em sua reflexão uma intervenção divina em Maria desde sua concepção / gestação no ventre de Ana. Sendo preparada para ser a Mãe do Senhor, foi preservada do pecado e cumulada de graças. Para explicitar tal doutrina é que esse grupo de Padres emprega o texto apócrifo do “Protoevangelho de Tiago”, com diferentes nuances, mas com um mesmo interesse¹⁰¹.

⁹⁹ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 68. Podemos conferir em: TERTULIANO, A carne de Cristo VII, 8-13 (SChr 216, 244-247); *Id.*, Contra Marcião IV, 19, 6-12 (SChr 456, 242-249); ORÍGENES: Homilia VII sobre o Evangelho de Lucas, 4 (SChr 87, 158-159); ORÍGENES, Homilia XVII sobre o Evangelho de Lucas, 6-7 (SChr 87, 256-259); BASÍLIO MAGNO, Carta 260, 9 (PG 32, 965-968); JOÃO CRISÓSTOMO, Sobre o Evangelho de Mateus homilia 44 (45), nº 1-2 (PG 57,463-466; *Id.*: Sobre o Evangelho de Mateus homilia 27(28), nº 3 (PG 57, 347); *Id.*, Sobre o Evangelho de João homilia 21, nº 2 (PG 59,129-131); *Id.*, Sobre o Evangelho de João homilia 22, nº 1 (PG 59, 133-134), EFRÉM, Comentário ao Diatéssaron V, 1-5 (SChr 121, 107-109); JOÃO CRISÓSTOMO, Sobre o Evangelho de Mateus homilia 88[89], nº 23 (PG 58, 777-778); CIRILO DE ALEXANDRIA, Sobre o Evangelho de João, l. XII (PG 74, 661-665).

¹⁰⁰ CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses pré-batismais*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 240. Ver também: HILÁRIO, A Trindade, II, 26. In: PL 10, 67-68. Findada a era patrística, Anselmo vai recorrer às figuras de Jeremias e João Batista, lembrando que ambos foram santificados no ventre materno. Se isso aconteceu a ambos, raciocinava o monge beneditino, muito mais Maria deveria ser santificada, em virtude de ter concebido por obra do Espírito Santo (ANSELMO, Da Concepção da B. Maria. In: PL 159, 305 A).

¹⁰¹ GAMBERO, Luigi. *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*. Cinisello Balsano: Paoline, 1991, p. 298.

Algo que ilustra bem essa concepção é a celebração litúrgica da “Natividade de Maria”, datada do século VI, em que, lembrando o seu nascimento, o remete a um modo de vida em perspectiva do nascimento do Messias, o que implica uma preparação espiritual mediante a ação santificante do Espírito¹⁰².

Lembremos também dos escritos de Jorge de Nicomédia († aprox. 880), que falam da santidade inicial de Maria em direta relação com a santidade dos seus pais Joaquim e Ana, de modo que, inclusive, a concepção virginal de Jesus foi preparada pela concepção milagrosa de Maria. Maria, desde sua concepção, é considerada altamente santa, a ponto de o metropolita de Nicomédia dizer que “[a] excelência de sua santidade e do seu incontaminável estado imaculado permanece inigualável”¹⁰³.

Sobre a santificação/purificação de Maria na hora da anunciação temos testemunhos mais diretos. Lembramos João Damasceno, ao dizer: “Do momento em que a Virgem consentiu, o Espírito Santo desceu sobre ela, purificando-a”¹⁰⁴.

Também citamos Orígenes:

Maria foi cumulada do Espírito Santo no momento em que começou a ter como habitante em seu ventre o Salvador. De fato, apenas acolheu o Espírito Santo como artífice do corpo do Senhor, apenas o Filho de Deus estava em seu seio, também ela foi cumulada do Espírito Santo¹⁰⁵.

Essa concepção de Orígenes remete à compreensão de que a ação santificadora do Espírito Santo não é algo ocasional, mas duradoura. Essa ideia pode ser encontrada em Agostinho ao se referir a Maria como “paraíso terrestre”, comparando-a ao paraíso das origens da criação, que era irrigado pelo rio do Espírito Santo e nele germinou a árvore da vida¹⁰⁶.

Importante lembrar que, quando tratamos da purificação de Maria no momento em que recebe o anúncio do anjo, estamos também lidando com a compreensão dos Padres orientais de que Maria traz consigo a mácula do pecado original a qual Adão deixou em todo o gênero humano. Somente pela ação do Espírito Santo no evento da encarnação que ela foi liberta do

¹⁰² GILA, Angelo M. Mariologia patrística. In: PANIMOLLE (dir.). *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa*. Roma: Borla, 2005, Mariologia pastrística. In: *Maria Madre del Signore*, p. 163.

¹⁰³ JORGE DE NICOMÉDIA, Na apresentação ao Templo, VII. In: PG 100, 1444. Ver comentário de: GAMBERO, Luigi. *Fede e devozione nell'Impero Bizantino*. Dal periodo post-patristico alla caduta dell'Impero (1453). Cinisello Balsano: San Paolo, 2012, p. 78-83.

¹⁰⁴ JOÃO DAMASCENO, Da fé ortodoxia, III, 2. In: PG 94, 985 B.

¹⁰⁵ ORÍGENES, Homilia de Lucas, VII, 3 (SChr 87, p. 156).

¹⁰⁶ AGOSTINHO, O Gênesis contra os Maniqueus, II, 24, 37. In: PL 34, 216.

pecado original para que o Filho de Deus possa assumir sua humanidade sem contato com a corrupção do mal universalmente disseminada desde as origens¹⁰⁷.

1.2.3. Virgindade de Maria como uma ação do Espírito Santo

Os Padres da Igreja abordaram o tema da virgindade de Maria como um mistério cristológico de grande importância, pois era um sinal (não uma prova concreta e, por isso, material) da divindade de Jesus e remetia a um novo nascimento do povo de Deus pela força do Espírito Santo. Assim, a virgindade de Maria portava algo de excepcional, se não prodigioso, uma vez que era sempre vinculada à maternidade e expressa em termos religiosos e poéticos, não em termos ginecológicos¹⁰⁸.

E. Toniolo tratou do tema da virgindade de Maria em sua abordagem patrística em três situações: um suposto voto de virgindade feito por Maria antes da anunciação; a virgindade de Maria enquanto modelo para monjas; e a virgindade como obra do Espírito Santo.

A questão da virgindade de Maria está visceralmente relacionada com o tema de sua santificação/purificação, pois, tendo a graça santificante do Espírito Santo atingido plenamente aquela que seria a mãe do Senhor, a sua resposta enquanto modo de vida seria uma vida marcada pela virgindade, sinal de santidade, mas também de afastamento da vida comum das pessoas.

Essa associação pode ser vista na dedução de Agostinho de que Maria teria feito um voto livre e definitivo de castidade antes de contrair núpcias com José¹⁰⁹. Essa suposição tem como base a interpretação agostiniana de Lc 1,34, em que Maria não apenas nunca tivera relações sexuais com homem algum, como também estava determinada a permanecer nesse estado de vida.

O suposto “voto de virgindade” de Maria não tem nenhuma base exegética, sendo uma explicação anacrônica para exaltar o valor da virgindade, embora forçando o texto bíblico a dizer o que não diz. Lembremos que, no Antigo Testamento, a virgindade era considerada algo inconveniente e que, no Novo Testamento, a virgindade, por causa do Reino de Deus (baseando-nos na questão dos eunucos em Mt 19,12), não encontra seu paralelo no texto da anunciação no Evangelho de Lucas¹¹⁰. Desse modo, a posição agostiniana baseia-se na

¹⁰⁷ PERRY; KENDALL, *A Santíssima Virgem*, p. 45.

¹⁰⁸ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 212 e 303.

¹⁰⁹ AGOSTINHO, Sermão 215, 2, 2. In: PL 38, 1096. Ver o breve comentário sobre a posição agostiniana em: TONIOLI, *La presenza dello Spirito Santo in Maria*. In: SMI, p. 231.

¹¹⁰ TRAVAGLIA, *E il discepolo l'accolse com sé*, p. 115-116.

conveniência da associação santificação/purificação com virgindade e outros preconceitos em relação ao matrimônio, ligados à mentalidade da época, que existiam já naquele tempo e perduraram na história.

Não obstante, ainda há uns poucos defensores que ressaltam, de forma muito arriscada, no que tange o material bíblico que possuímos, um consenso de José nessa forma de vida. O mais complicado é a afirmação da virgindade como um estado de vida superior ao matrimônio¹¹¹, buscando um embasamento bíblico na teologia paulina, mas ignorando, nesse mesmo contexto, toda a reflexão sobre a iminente vinda escatológica de Cristo¹¹².

De qualquer forma, a virgindade de Maria se tornou um modelo para toda a jovem que vive ou aspira o ideal ascético e/ou monástico. Isso pode ser visto tanto nas correntes ascéticas do Egito como em outras localidades onde se encontra a comunidade cristã a partir do século IV¹¹³.

Os maiores paladinos desse tema foram Atanásio e Ambrósio. Maior destaque recai sobre este último, como podemos observar a partir de uma das exortações dirigidas às virgens de sua comunidade dizendo: “Seja, pois, a vida de Maria para vocês um modelo de virgindade, como se fosse desenhado em uma imagem; nela brilha, como num espelho, a beleza da castidade e a forma ideal da virtude”¹¹⁴.

A relação entre a virgindade de Maria e o Espírito Santo encontra seu ponto de convergência no sinal gratuito da encarnação do Verbo que, no âmbito patrístico, remete à divindade de Jesus. Mas qual a relação da virgindade consagrada a exemplo de Maria com o Espírito Santo? Ela se dá, segundo E. Torniolo, em saber que é o Espírito Santo quem inspira a pessoa a escolher a virgindade, como também a pobreza voluntária e toda boa escolha, como um caminho de liberdade e de recomposição da harmonia no ser humano¹¹⁵.

Desse modo, tanto a virgindade de Maria quanto a de outras mulheres e de homens assumida livremente por causa do Reino na Igreja é uma obra do Espírito Santo. Se dissermos “[Onde] está uma virgem de Deus, ali está um templo de Deus”¹¹⁶, falamos desse Espírito que escolheu Maria como mãe do Senhor, por isso, “templo de Deus” e de todas e todos que

¹¹¹ Lembremos algumas palavras de Ambrósio, ao dizer que: “Eu te aconselho uma coisa e não há outra tão bela, que vocês sejam anjos entre os homens, uma vez que estão livres de todos os laços matrimoniais” (AMBRÓSIO, Exortação à virgindade, 4, 19. In: PL 16, 283).

¹¹² VEUTHEY, Leone. *Dottrina mariologica: Maria Immacolata Madre in prospettiva francescana*. Roma: Editrice Miscelanea Francescana, 2003, p. 39 e 45.

¹¹³ TONILO, La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 230.

¹¹⁴ AMBRÓSIO, Sobre as virgens II, 2,6. In: PL 16, 208 C.

¹¹⁵ TONILO, La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 230.

¹¹⁶ AMBRÓSIO, Sobre as virgens II, 4,26. In: PL 16, 214 A.

optam por esse caminho de virgindade consagrada, que como uma “dilatação do coração” se propõem a acolher a Deus e ao próximo numa total doação de si mesmos.

1.2.4. A piscina batismal: o “útero” da Igreja virgem e mãe e sua relação com a maternidade virginal de Maria

A virgindade de Maria como obra do Espírito Santo aponta para uma dimensão mais profunda do mistério cristão que é o batismo, que tem na piscina batismal o símbolo do útero virginal da Igreja a gerar novos filhos no Espírito Santo.

Nessa lógica, podemos falar que o “útero virginal da Igreja” nos remete ao “útero virginal de Maria” e vice-versa. Retomando o princípio de Isidoro de Sevilha, que afirma que “Maria significa Igreja”, podemos dizer que ambas as imagens de “útero” estão visceralmente unidas pelo Espírito Santo. Desse modo, assim como Maria trouxe em seu útero o Cristo pela força do Espírito Santo, a Igreja traz em seu útero (a piscina batismal) e dá à luz novos filhos e filhas pela força do Espírito Santo. Assim, “a Igreja santa, imaculada quanto à sua união, fecunda no parto, é virgem pela sua castidade e mãe pela sua prole”¹¹⁷.

O ponto de partida é o texto da anunciação em Lucas, em que Maria aparece como *tipo* da Igreja e de cada cristão¹¹⁸. Podemos dizer que o *colloquium salutis* entre o mensageiro celeste e a Virgem reúne a fórmula típica dos ritos da Aliança entre Deus e seu povo como, ao mesmo tempo, reúne a fórmula de um anúncio de nascimento messiânico¹¹⁹. Nessa lógica, o consenso de Maria é o consenso do povo de Israel, que vê no nascimento de Jesus o início de uma nova Aliança, fundando um novo povo pelo sinal do *ato criativo* do Espírito Santo¹²⁰.

Assim, a concepção pneumatológica de Jesus marca a chegada do Messias no nosso meio e a adesão, em germe na pessoa de Maria, de todo um povo messiânico, a comunidade cristã, a Igreja. Desse modo, assim como Maria acolhe o Messias, a Igreja o acolhe: ambas em “útero virginal”. Podemos dizer que: “[Existe] uma continuidade misteriosa entre o evento da encarnação e o nascimento da Igreja: a pessoa que une os dois eventos é Maria e, em ambos os casos, a sua presença indica o *nascimento pelo Espírito*”¹²¹.

¹¹⁷ AMBRÓSIO, Sobre as virgens I, 6,31. In: 16, 197 C. Ver também: LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 211-212.

¹¹⁸ TONIOLO, La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 233.

¹¹⁹ TRAVAGLIA, E il discepolo l'accolse con sé, p. 101.

¹²⁰ SERRA, Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 154 e 188.

¹²¹ TRAVAGLIA, E il discepolo l'accolse con sé, p. 377. Ver também: GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 257.

O Papa Leão Magno, comentando Lc 1,35, observa que é o mesmo Espírito que age em Maria e na Igreja, prolongando no sacramento do Batismo a concepção virginal, de modo que:

A mesma origem que (Cristo) assumiu no seio da Virgem (Maria), Ele coloca-a na fonte do batismo: conferiu à água aquilo que deu à Mãe; com efeito, a virtude do altíssimo e a sombra do Espírito Santo, que fizeram com que Maria desse à luz o Salvador, também fazem o mesmo a ablução que regenera aquele que crê¹²².

Logo, “[A] piscina batismal torna-se a mãe de todos os fiéis por obra do Espírito Santo, permanecendo virgem”¹²³.

Com muita lucidez, a *Lumen gentium* expressou a virgindade materna da Igreja à luz da imitação de Maria dizendo que

A Igreja, contemplando a santidade misteriosa de Maria, imitando a sua caridade e cumprindo fielmente a vontade do Pai, pela palavra de Deus fielmente recebida, torna-se também ela mãe, pois pela pregação e pelo batismo gera, para uma vida nova e imortal, os filhos concebidos do Espírito Santo e nascidos de Deus. Ela é também a virgem, que guarda íntegra e pura a fé jurada ao Esposo, e, à imitação da Mãe do seu Senhor, pela graça do Espírito Santo, conserva virginalmente íntegra a fé, sólida a esperança, sincera a caridade (LG 64).

Assim, a analogia entre a fecundidade virginal de Maria e a da Igreja remete à dimensão da integridade ao projeto de Deus, que tem como iniciativa o Espírito Santo e se concretiza na história como serviço materno ao Reino de Deus.

1.3 A relação entre o Espírito Santo e Maria nos apócrifos

O valor da literatura apócrifa ainda é algo muito discutido entre teólogos. Há os que a consideram meras fábulas, outros uma via intuitiva e mística dos mistérios cristãos não revelados nos Evangelhos e, ainda, os que a consideram fontes confiáveis, fiando-se na relevância dos mesmos na liturgia (ex. festa de São Joaquim e Santa Ana) e na piedade popular¹²⁴.

Da nossa parte, considerando que os apócrifos não gozam de fundamento histórico e são fortemente influenciados por correntes filosóficas gregas que desvalorizam elementos essenciais da humanidade e da fé, comprometendo assim a realidade da encarnação do Verbo, não definimos esse tipo de literatura como se fosse um corpo concorrente ou complementar

¹²² LEÃO MAGNO, Sermão XXIV. In: PL 54, 206 A.

¹²³ DÍDIMO ALEXANDRINO, A Trindade II, 13. In: PG 39, 692.

¹²⁴ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 101.

aos Evangelhos¹²⁵. Eles conservam “certo estado de tradições históricas ou de um legendário coletivo”, residindo nisso sua importância na reflexão teológica¹²⁶.

Nas apresentações do IV Simpósio, as referências aos apócrifos são de expressão significativa em seu conjunto, mas o tema da relação entre o Espírito Santo e Maria nos mesmos não foi abordada. Por isso que, de forma muito sucinta, queremos apenas considerar dois deles que, no desenrolar das palestras, foram citados com maior relevância, a saber o *Protoevangelho de Tiago* e o *Evangelho segundo os Hebreus*.

1.3.1. Protoevangelho de Tiago

O *Protoevangelho de Tiago* foi escrito provavelmente ao final do século II, em lugar ignorado (fala-se em Egito, Síria e Ásia Menor), atribuído, como vemos em seu nome, a Tiago. Nessa atribuição de autoria é possível ver o interesse de legitimar o valor da obra colocando sob a égide do “irmão do Senhor” (Mc 6,3) o que seria uma fonte plausível para nos informar sobre a vida de Maria¹²⁷. Contudo, o texto é “altamente lendário, comete erros elementares sobre os procedimentos do templo e é obviamente mais folclórico que as narrativas canônicas da infância”¹²⁸.

É importante considerar que os apócrifos, de modo geral, ressaltavam o predomínio hierárquico de Maria sobre as demais mulheres ao redor de Jesus¹²⁹, o que, no caso do *Protoevangelho*, é feito nos trazendo informações que faltavam aos cristãos sobre o período da concepção de Maria ao nascimento de Jesus, mas, sobretudo, exaltando a santidade excepcional de Maria¹³⁰.

A questão da “Santificação e purificação de Maria”, é o elemento mais evidente no *Protoevangelho*, como já acenamos quando tratávamos do tema em perspectiva patrística.

¹²⁵ Lembremos, ainda, de outro grupo de apócrifos de inspiração herética.

¹²⁶ MURAD, Afonso. Perfil de Maria numa sociedade plural. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja*. Múltiplos olhares sobre a Mariologia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 26; GRUPO DE DOMBES. *Maria no designio de Deus e a comunhão dos santos*: na história e na escritura, controvérsia e conversão. Aparecida: Santuário, 2005, n. 31 (em nota de rodapé); GRILLMEIER, Alois. *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*. Salamanca: Sigueme, 1997, p. 193.

¹²⁷ CECCHIN, Stefano. *L'Immacolata Concezione*. Breve storia del dogma. Città del Vaticano: Pontificia Academia Internationalis Mariana, 2003, p. 16; BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 43; KLAUCK, Hans-Josef. *Evangelhos apócrifos*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 86.

¹²⁸ BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 43.

¹²⁹ A ressalva que fazemos é que, em textos apócrifos em que a influência do gnosticismo é mais acentuada, a figura de Maria Madalena tem alto relevo (ver: TAVARD, Georg H. *As múltiplas faces da Virgem Maria*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 38).

¹³⁰ SEBASTIANI, Lilia. *Maria Madalena*: de personagem do Evangelho a mito de pecadora arrependida. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 119; GRUPO DE DOMBES, *Maria no designio de Deus*, n. 35.

O *Protoevangelho de Tiago* não nos oferece uma explícita afirmação de santificação desde o útero materno de Ana, mas sim uma narrativa que nos leva a essa conclusão, pois, segundo o referido apócrifo, Maria sempre foi alguém que viveu afastada fisicamente de toda situação de pecado e tal afastamento está em consonância com um modo santo de ser daquela que estava destinada a ser a mãe de Jesus¹³¹.

Essa ideia pode ser vista, por exemplo, quando o autor do apócrifo narra a misteriosa concepção de Maria por Ana. Joaquim, pai de Maria, está em oração no monte e um anjo o manda descer porque suas orações foram ouvidas e Ana conceberá uma filha que será uma bênção para todo o povo de Israel. O texto nos faz pensar numa concepção sem relação sexual, o que provocou a ideia de uma santificação no útero de sua mãe (*Prot.Tiago* 1-4). Tal estado de santidade foi apresentado na forma de vida de uma menina em tudo separada e diferente das demais, inclusive recebendo alimentos preparados por sua mãe para que neles não houvesse nada de impuro (*Prot.Tiago* 6); aos três anos de idade, quando levada para viver no Templo, dança de alegria nos degraus do santuário (*Prot.Tiago* 7); ao atingir a idade dos doze anos, é necessário encontrar um esposo para a menina e José, de forma miraculosa, é escolhido como o protetor de sua integridade física¹³². A história segue até a morte de Herodes sempre pontuando na forma estereotipada, característica dos apócrifos, a santidade “congênita” de Maria.

Essa narração apócrifa do nascimento e da infância de Maria é a expressão mais antiga sobre a santidade de Maria, apresentando o tema como uma série de processos quase rituais em que a futura mãe do Senhor é separada do mundo tido como profano em perspectiva de sua divina maternidade¹³³.

É importante ressaltar que, pertencendo ao conjunto da literatura apócrifa e, por isso, tendo alguns interesses em comum — como o lugar privilegiado de Maria diante de outras mulheres e o preenchimento da lacuna histórica sobre sua vida —, o *Protoevangelho de Tiago*, ao tratar da santidade de Maria, busca, também e de forma implícita, realçar elementos que contestem as acusações de adultério contra Maria que circulavam em ambiente judaico¹³⁴.

Assim, o conjunto dessas afirmações, não obstante as limitações apresentadas, levam-nos à consideração da importância do *Protoevangelho* para a literatura dos primeiros séculos do cristianismo, destacando-se, sobretudo, no Oriente cristão.

¹³¹ BARBA, Maurizio; FUSCO, Roberto. La commemorazione della Beata Vergine Maria nel Martirologio Romano. *Marianum: Ephemerides Mariologiae*, v. 69, n. 1, 2007, p. 165.

¹³² Ver também: TONIOLI, La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 228-229.

¹³³ LAURENTIN, *Breve tratado sulla Vergine Maria*, p. 273.

¹³⁴ CECCHIN, *L'Immacolata Concezione*, p. 16.

Vale destacar nesse contexto a figura de Jerônimo, como uma célebre exceção, que rejeita esse texto movido pelas contradições com os relatos canônicos da natividade. Ele é o único autor da antiguidade cristã que funda suas crenças marianas exclusivamente nas Escrituras¹³⁵.

Sobre a relação entre o Espírito Santo e Maria no *Protoevangelho de Tiago*, destacamos, primeiramente, uma total desvinculação da santidade de Maria com o Espírito Santo. Tal santidade pode ser compreendida como o fruto do plano divino que fez Maria ser concebida de modo “diferente” das demais pessoas e educada numa atmosfera de total assepsia contra as coisas mundanas.

As referências ao Espírito Santo nos textos apócrifos são apenas duas, mas muito significativas, porque se relacionam diretamente com os Evangelhos de Mateus e Lucas nas suas respectivas anunciações do anjo.

Recebendo a visita de um anjo do Senhor, Maria foi informada de que conceberia um filho. Perplexa, pergunta: “Conceberei por obra do Senhor e darei à luz como toda mulher dá à luz?” O anjo do Senhor disse: “Não assim, Maria! Cobrir-te-á com sua sombra o poder do Senhor. [...]” (*Prot.Tiago*, 11,2-3).

Como podemos ver, esse texto, como todo o capítulo 11, se apoia em Lc 1,26-38, sendo decorado com outros detalhes, como o que Maria estava fazendo na hora da inesperada visita do anjo. Interessante que, nesse trecho do diálogo, Maria não está apenas preocupada com a forma da concepção, mas também com o parto, um tema relevante para o autor do *Protoevangelho*.

A segunda referência ao Espírito Santo relaciona-se a Mt 1,18-23, contudo descrita com riqueza de detalhes: José está voltando do trabalho, após um período de longa ausência de casa, tendo, por isso, deixado Maria sozinha (*Prot.Tiago* 9,3). Ao retornar à sua casa, encontra Maria no sexto mês de gravidez e fica atemorizado, pois sente-se culpado pelo abandono e com isso responsável por deixá-la suscetível à sedução, fazendo, inclusive, uma analogia a Adão, que deixou Eva sozinha e ela pecou (*Prot.Tiago* 13). Não bastando a defesa da menina, que afirmava: “Eu sou pura e não conheço homem” e “(Como é verdade que) vive o Senhor, meu Deus, o que está em mim não sei de onde é” (*Prot.Tiago* 13,3), um anjo vem em defesa de Maria, dizendo a José, em sonho: “Não temas a respeito dessa menina. O que nela está provém do Espírito Santo. Dará à luz um filho, ao qual imporás o nome de Jesus, porque ele salvará seu povo dos seus pecados” (*Prot.Tiago* 14,2).

¹³⁵ PERRY; KENDALL, *A Santíssima Virgem Maria*, p. 50.

Assim, o *Protoevangelho de Tiago* cumpre seu papel de apresentar e proteger a pureza de Maria, revelando o dado pneumatológico da questão como algo incipiente na reflexão doutrinal do período em que o apócrifo foi escrito.

1.3.2. Evangelho dos Hebreus

O *Evangelho dos Hebreus* foi abordado por A. Amato no Simpósio Mariológico para destacar as teses pós-conciliares que relacionam o Espírito Santo como a própria Virgem Maria, em diferentes matizes, segundo os protagonistas da referida proposição. Sabe-se que o apócrifo se relaciona com círculos gnósticos que identificam o encobrimento pela sombra de Lc 1,35, que entendido como o Espírito Santo, seria, ele mesmo, a Mãe do Verbo¹³⁶.

Inicialmente, lembramos que o *Evangelho dos Hebreus* é um apócrifo proveniente de ambientes linguísticos e culturais judaicos e siríacos, sendo conhecido apenas graças a alguns fragmentos citados por alguns Santos Padres, como Clemente de Alexandria, Orígenes e Jerônimo¹³⁷.

Orígenes nos diz que:

Se alguém aceita o evangelho segundo os Hebreus, ficará perplexo, porque aqui o próprio Salvador afirma: “Há pouco, minha mãe, o Espírito Santo, pegou-me por um fio de meus cabelos e me transportou ao grande monte Tabor”¹³⁸.

O Espírito Santo entendido como a “mãe de Jesus” é uma afirmação insustentável na tradição bíblica, patrística e teológica da Igreja. A. Amato é enfático nessa ideia e a amplia, dizendo que também é falso afirmar que o Espírito Santo tenha se encarnado em Maria, como também é falso dizer que Jesus é filho de Maria e do Espírito Santo segundo uma geração humana; ainda, nega que o Verbo é filho do Espírito Santo segundo uma geração divina, pois “o Filho é essencialmente do Pai e a sua geração divina é toda do Pai. Ele é pessoalmente filho só do Pai”¹³⁹.

Contudo, Orígenes, no *Comentário sobre o evangelho de João*, acima citado, entende a perplexidade causada em relacionar Jesus com o Espírito numa dimensão de geração, quer

¹³⁶ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna, In: SIM, p. 39-40.

¹³⁷ CONGAR, Yves. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 215; KLAUCK, Hans-Josef. *Evangelhos apócrifos*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 53; TAVARD, *As múltiplas faces da Virgem Maria*, p. 48; BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. *El Paráclito*. Salamanca: Sigueme, 2014, p. 240.

¹³⁸ ORÍGENES, Sobre o Evangelho de João, 133 A (SChr 120, p. 263).

¹³⁹ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 40. Ver também: GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 254; LANGELLA, *Maria e lo Spirito Santo*, p. 90.

pensada como uma geração humana ou divina. Contudo, o autor diz que “não será difícil explicar essa questão” se entendermos a afirmação do *Evangelho dos Hebreus* a partir de Mc 3,34, em que a mãe e os irmãos de Jesus são os que fazem a vontade de Deus. Logo, o Espírito Santo é aquele que em tudo cumpre a vontade do Pai e pode, nesse sentido, ser chamado de “mãe de Jesus”¹⁴⁰. Anda assim, é preciso considerar as lacunas do pensamento de Orígenes nesse sentido, pois ele nos diz que o Espírito Santo “pode” ser chamado de “mãe de Jesus”, mas não nos oferece uma explicação direta, condenando ou não, em relação a esta maternidade ser uma verdadeira maternidade ou uma mera alegoria.

Isso não exclui a possibilidade de contemplar o Espírito Santo como “o amor materno no qual o Pai concebe o Filho na Virgem”¹⁴¹. Um amor materno que é vida, dom gratuito da livre iniciativa de Deus Pai, que encontrou uma resposta na Virgem de Nazaré.

Concluindo esse capítulo gostaríamos de dizer que os dados escriturísticos, patrísticos e apócrifos são a base para os mais diferentes enunciados teológicos e devocionais em que encontramos de modo evidente a relação entre o Espírito Santo e Maria no decorrer da história do cristianismo.

¹⁴⁰ ORÍGENES, Sobre o Evangelho de João, 133 A (SChr 120, p. 263).

¹⁴¹ LANGELLA, *Maria e lo Spirito Santo*, p. 90.

2 APROXIMAÇÕES TEOLÓGICAS ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MARIA

A relação entre o Espírito Santo e Maria foi sintetizada em diferentes títulos e expressões que encontramos tanto na teologia quanto na piedade popular que exprimem o modo como o Espírito Santo está essencialmente vinculado à pessoa de Maria e conservam a consciência da permanente inabituação divina na Mãe de Senhor, pois ela é o “lugar onde o Espírito Santo habita”. Para esse conjunto de expressões e títulos usaremos a designação comum de “aproximações teológicas”.

Devemos, contudo, estar atentos para o fato de que tais expressões são dotadas de grande polissemia, o que exige uma constante revisão em seu emprego. Elas nasceram num tempo específico e suas concepções próprias nem sempre são aplicáveis para os nossos dias.

Os palestrantes do Simpósio Mariológico Internacional recorreram a essas expressões de diferentes modos. Assim, recolhemos de suas atas as mais significativas dessas “aproximações teológicas” entre o Espírito Santo e Maria para analisar suas bases escriturísticas, patrísticas e a conveniência do seu uso nos dias de hoje. Outras “aproximações” que expomos não se encontram no Simpósio, mas são significativas para o contexto de nossa pesquisa e por isso achamos por bem analisá-las.

A base para a reflexão de cada “aproximação teológica” é sempre um mesmo trinômio: “Israel-Igreja-Fiel”, depois é que se contempla a singularidade de Maria. Vejamos brevemente como se encadeia essa tríade.

A base das “aproximações teológicas” entre o Espírito Santo e Maria tem sua origem na consciência da presença do Senhor em meio ao povo, Israel. Essa presença não se observa apenas através de símbolos do Antigo Testamento, como a “coluna de fogo”, a “nuvem”, a “arca”, a “tenda” e o “Templo”, símbolos esses a que daremos grande destaque nesse capítulo. Mas também se manifesta em pessoas com uma vocação de serviço ao povo de Deus, como através dos juízes, profetas e reis¹. Esse material é usado como prefigurações marianas que se unem, num segundo momento à Igreja.

A comunidade cristã é o “corpo de Cristo” e o “templo do Espírito” (1Cor 3,16; 6,19; 2Cor 6,16). A Igreja é o lugar da manifestação do Espírito Santo, por isso o Símbolo

¹ CODINA, Víctor. *“Não extingais o Espírito”* (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 78.

constantinopolitano une o artigo “creio no Espírito Santo” ao lugar onde se crê, que é a Igreja “una, santa, católica e apostólica” (DH 150)².

Tudo isso também vale no âmbito pessoal, pois, como Paulo ensina em 1Cor 6,19, nosso corpo é “Templo do Espírito Santo” e nele o Paráclito habita como algo que recebemos de Deus. Desse modo, apesar da mácula que o pecado gera naqueles que pelo batismo foram consagrados a Deus, esses não pertencem a si mesmos e menos ainda ao pecado, mas a Cristo que nos reconciliou com Deus (Ef 2,4-10; Cl 1,19-20). Portanto, o ensinamento sobre corpo enquanto “Templo do Espírito Santo” evoca a condição de dignidade que cada batizado traz consigo diante do Cristo que nos consagrou pelo seu Espírito³.

Maria é uma expressão singular desse pertencimento total a Deus, por isso “Templo do Espírito Santo”. Vejamos como essa concepção se dá nas diferentes “aproximações teológicas” elencadas.

2.1 Esposa do Espírito Santo

A primeira “aproximação teológica” entre o Espírito Santo e Maria que queremos aprofundar é tirada da conferência de A. Amato, quando ele recorda Francisco de Assis ao invocar Maria como “Esposa do Espírito Santo”. Contudo, a mais antiga referência a um matrimônio entre Maria e o Espírito Santo se encontra no poeta latino Aurélio Prudêncio († 405)⁴, o qual escreveu *Innuba Virgo nubit Spiritui*⁵.

Da parte oriental, o mais antigo testemunho nos vem de Pseudometódio de Olimpo (séc. V), ao afirmar que o Espírito Santo desposou e santificou Maria⁶.

Mesmo assim, enquanto título mariano, “Esposa do Espírito Santo”, deve-se ao *Poverello* a iniciativa de citar tal expressão quando se volta à Virgem Maria com a seguinte antífona do seu *Ofício da Paixão do Senhor*: “Santa Virgem Maria, entre as mulheres do mundo, não nasceu nenhuma semelhante a ti, ó filha e serva do altíssimo e sumo Rei e Pai

²Ver também: LAMBIASI, Espírito Santo. In: LATOURELLE;FISICHELLA, *Dicionário de teologia fundamental*, p. 269.

³ CODINA, “Não estingais o Espírito”, p. 78; GETTY, Mary Ann. 1 Coríntios. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. III, p. 203.

⁴ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 24. Ver também: LEHMANN, Leonhard. La devozione a Maria in Francesco e Chiara. In: CECCHIN, Stefano (Org.). *La “Scuola Francescana” e l’Immacolata Concezione*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005, p. 18; DE FIORES, Stefano. *Maria sintesi di valori*. Storia culturale della mariologia. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005, p. 127-128.

⁵ AURÉLIO PRUDÊNCIO, Livro da Apoteose. In: PL 59, 969. Ver também: BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 324.

⁶ METÓDIO, Sermão sobre Simeão e Ana. In: PG 18, 354c; BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 324.

celeste, mãe de nosso santíssimo Senhor Jesus Cristo, esposa do Espírito Santo: roga por nós [...]”⁷.

A partir de então, cada vez mais teremos outros escritores que também farão uso do título, entre os quais destacamos Lourenço de Brindisi, Roberto Belarmino, Luís Maria Grignion de Montfort, Afonso de Ligório, Maximiliano Kolbe e não poucos teólogos modernos⁸.

Antes de aprofundarmos sobre o título em questão, gostaríamos de visualizar em breves acenos a dimensão das “núpcias sagradas”, partindo da história das religiões, passando pelas Sagradas Escrituras e patrística, até a literatura mística.

É interessante termos como ponto de partida para a análise desse título mariano tanto a história das religiões como a tradição bíblica. Isso porque em ambos os contextos a metáfora das “núpcias sagradas” indica uma profunda relação do ser humano com o divino⁹.

Segundo L. Pinkus, a história da religiosidade humana é caracterizada nos seus níveis de aspiração mais elevados pela união com o divino, pela divinização do ser humano e pela transformação do transitório em perene. Essa aspiração pode ser observada nos mitos e nos ritos em que os humanos se uniam sexualmente a divindades¹⁰. Não são apenas as divindades que se humanizam quando buscam o ato sexual (*hierós gamos*) com os humanos, mas também a humanidade se “diviniza”, ou participa do divino de forma singular, gerando filhos reconhecidos como *heróis* (lembremo-nos de Perseu e de Hércules) ou, no caso dos ritos de fertilidade, trazendo toda sorte de benefícios para a comunidade.

Na tradição hebraico-cristã, uma importante categoria para indicar a relação entre Deus e o ser humano é a “aliança nupcial”. No Antigo Testamento, Israel entende-se como o “povo eleito”, expressão de uma nova humanidade com a qual Deus fez uma aliança de amor e fidelidade. Assim, sente-se como uma esposa bem-amada por Deus (Os 2; Jr 31,17-22; Is 54-4-8; 71,10-11). Nem sempre Israel é fiel ao seu Deus-Esposo, mas Deus não o abandona (Os 2; Ez 16).

⁷ FRANCISCO, de Assis, Ofício da Paixão do Senhor. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes Franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 142. Interessante observar que Francisco não apenas chama Maria de “Esposa do Espírito Santo”, mas também considera que as Damas Pobres (Irmãs Clarissas) desposaram o Espírito Santo (FRANCISCO, de Assis. Forma de vida para Santa Clara. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes Franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 128).

⁸ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 24.

⁹ PINKUS, *Maria di Nazaret fra storia e mito*. Padova: Eddizioni Messaggero Padova, 2009, p. 132-133.

¹⁰ *Id.*, Maria come “simbolo” dell’esperienza cristiana dello Spirito Santo. Ipotesi e materiali per la compressione psicologico-analitica. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 271.

Essa ideia é muito clara nos textos do profeta Oseias, que pode ser considerado como o “profeta do amor divino, amor sempre disposto a sofrer a fim de reconquistar a pessoa amada”. Vivendo em tempos caóticos, nos propõe uma teologia da aliança lembrando a todos o compromisso de amor e a firme fidelidade de Deus, o que, de modo particular, caracteriza o Senhor como “esposo de Israel” (Os 1,2-3,5)¹¹.

O livro veterotestamentário que melhor expressa essa união é o *Cântico dos Cânticos*. Ele é um poema lírico sobre o amor humano, que foi acolhido de modo alegórico na tradição hebraico-cristã como a relação de amor entre Deus-Israel e Cristo-Igreja e, posteriormente, sobretudo com a contribuição de Teresa de Jesus e João da Cruz, como a relação de amor entre Cristo-alma do fiel¹². Desse modo, o *Cântico*, enquanto expressão alegórica, pode ser lido “como itinerário do coração para Deus, como peregrinação existencial para o encontro com o Deus feito carne que ama nupcialmente”¹³.

Do Novo Testamento, primeiramente, destacamos uma leitura de Jo 2, 1-12 em que nas bodas de Caná podemos entender Jesus como o esposo divino das núpcias messiânicas, por realizar em sua pessoa o encontro da humanidade com as expectativas veterotestamentárias da Aliança de Deus com a humanidade¹⁴.

Em Ef 5,22-33 os maridos são chamados a amar suas mulheres como o Cristo ama a sua Igreja. Esse texto não diz diretamente que a Igreja é a “esposa de Cristo”, mas usa da metáfora do amor nupcial para apresentar a total entrega de amor que Cristo realiza pela sua morte e ressurreição para a humanidade, e nela, a Igreja. Por isso, num gesto de incalculável amor à Igreja o Senhor “se entregou, a fim de santificar pela palavra aquela que ele purifica pelo banho da água. Pois ele quis apresentá-la a si mesmo toda bela, sem mancha nem ruga ou qualquer reparo, santa e sem defeito” (Ef 5,25-26).

No livro do *Apocalipse*, as referências à Igreja como esposa de Cristo são mais diretas, como podemos ver em Ap. 17,7 e 22,17. Em Ap 22,17 lemos: “O Espírito e a Esposa dizem: *Vem*”. Segundo P. Perkins, o chamado “vem” refere-se à prática litúrgica de chamar os fiéis para a Eucaristia, lembrando-os, concomitantemente, do chamado final para a reunião dos santos de Deus na Parusia. Isso denota que possivelmente esteja endereçado a uma assembleia

¹¹ STUHLMUELLER, Carrol. Oseias. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. II, p. 89-93.

¹² VALENTINI, Donato. *Lo Spirito e la Sposa*. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009, p. 139; FITZMEYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 55; CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Contemplai*. Aos consagrados e às consagradas sobre os sinais da beleza. São Paulo: Paulinas, 2016, n. 2.

¹³ CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA, *Contemplai*, n. 2.

¹⁴ COLZANI, Maria, p. 65; LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 50.

litúrgica, logo, à própria Igreja enquanto “esposa de Cristo” junto ao Espírito que chama cada membro do Corpo de Cristo à comunhão em nível litúrgico (Eucaristia) e escatológico (reunião dos santos)¹⁵.

No período patrístico, encontramos Orígenes com o seu *Comentário ao Cântico dos Cânticos*, que é considerado o texto mais representativo do que se pode apresentar da mística do autor. O texto é fortemente marcado pela interpretação alegórica do *Cântico* em que a Igreja-esposa está diante do Cristo-esposo¹⁶, como podemos ver nas suas primeiras linhas:

Este pequeno livro é um canto nupcial, ou epitalâmio, escrito por Salomão, num estilo que nos parece ser um drama; ele o cantou no papel da esposa que arde de celeste amor pelo seu esposo, que é a Palavra Divina. Desse amor pela Palavra foram tomadas a alma, feita à sua imagem, e a Igreja. A mesma Escritura nos ensina também com que palavras esse esposo magnífico e perfeito se dirigiu à alma, unida a ele, e à Igreja¹⁷.

Com Lutero dizemos que: “Conforme podemos verificar, por meio de Cristo a cristandade¹⁸ se uniu de tal forma com Deus como uma noiva a seu noivo”¹⁹.

Contudo, foi no âmbito da linguagem mística em que a questão das “núpcias” atingiu maior relevância, “colocando a totalidade como o lugar do encontro com Deus”²⁰. Orígenes, como mostramos acima, não somente falava da relação Cristo-Igreja como Esposo-Esposa, mas também da “alma”, ou seja, da pessoa que “inflamada de amor celeste” é unida ao Esposo.

Desse universo de amor esponsal a Cristo, gostaríamos de dar voz a duas grandes mulheres: Clara de Assis e Teresa d’Ávila.

Clara em sua segunda carta escrita a Inês de Praga, dirá que

É essa perfeição²¹ que vai uni-la ao próprio Rei no tálamo celeste, onde se assenta glorioso sobre um trono estrelado. Desprezando o fausto de um reino da terra, dando pouco valor à proposta de um casamento imperial, você se fez seguidora da santíssima pobreza em espírito de grande humildade e do mais ardente amor, juntando-se aos passos daquele com quem mereceu unir-se em matrimônio²².

¹⁵ PERKINS, Pheme. Apocalipse. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. III, p. 382.

¹⁶ PINHEIRO, Marcus Reis. Orígenes: perfil. In: BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). *Narrativas místicas. Antologia de textos místicos da história do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 29.

¹⁷ ORÍGENES, *Homilias e comentário ao Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 89.

¹⁸ Entendida como a Igreja.

¹⁹ LUTERO, Martim. *Magnificat: o louvor de Maria*. Aparecida: Santuário/São Leopoldo: Sinodal, 2015, p. 74.

²⁰ PINKUS, Maria di Nazaret fra storia e mito, p. 31.

²¹ Clara se refere ao texto: “Sede, portanto, perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5,48).

²² CLARA, de Assis. Segunda carta de Santa Clara a Santa Inês de Praga. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes Franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 1706.

Teresa d'Ávila segue a mesma direção em sua reflexão, pois “É o que porventura, diz São Paulo: ‘O que se eleva e se une a Deus, faz-se um só espírito com ele’. Refere-se a este soberano matrimônio, onde se pressupõe que Sua Majestade já aproximou a alma de si, por meio da união espiritual”²³.

A experiência mística vivida por Teresa d'Ávila e João da Cruz, versada em seus escritos, fará com que a linguagem esponsal alcance sua máxima expressão, incidindo não apenas no âmbito da mística, mas também da Vida Religiosa, sobretudo feminina, sublinhando uma já conhecida compreensão de Jesus como o “místico esposo das consagradas”.

Paralelamente a essas concepções é que encontramos a relação de esponsalidade aplicada a Maria. Vejamos como a tipologia da união esponsal foi aplicada a Maria em relação à Trindade e a cada uma das Pessoas divinas²⁴.

L. Veuthey irá dizer que: “Verdadeiramente sob diversos aspectos, Maria é a Esposa do Pai, do Verbo e do Espírito Santo”²⁵. Apoiado na compreensão de que toda ação trinitária *ad extra* é comum às três Pessoas divinas, conclui que Maria, inseparavelmente unida a Deus, é esposa de cada Pessoa divina²⁶. Essa consideração, mesmo que tendo como base uma correta compreensão trinitária, é muito incerta, pois comporta imprecisões teológicas e riscos de interpretações maximalistas que vão às raias de elevar Maria à dimensão da divindade. Tais incertezas e riscos acompanham cada analogia da figura de Maria como “esposa” em relação às Pessoas da Trindade.

Maria como “Esposa do Pai” foi pensada sob o argumento da correlação entre a paternidade divina do Pai e a maternidade humana de Maria, implicada numa relação entre esposos²⁷. Na voz de Hermano Abbas (séc. XIII): “Já que Maria deu à luz o Filho de Deus, Maria chega a ser Esposa de Deus”²⁸.

Com relação à compreensão de Maria como “esposa do Verbo” temos raríssimas referências²⁹. Ela é a Mãe do Verbo encarnado e uma analogia esponsal nos termos mãe-filho tem conotações completamente inadequadas. Como exemplo de um autor que recorre a essa expressão citamos Nicetas, o Patrício (ou, da Paflagônia), no séc. IX-X, que para sublinhar a

²³ TERESA DE JESUS. *Castelo interior ou moradas*. São Paulo: Paulus, 1981, p. 237.

²⁴ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 155.

²⁵ *Ibid.*, p. 82.

²⁶ *Ibid.*, p. 82.

²⁷ *Ibid.*, p. 82.

²⁸ HERMANO ABBAS, Tratado sobre a Encarnação de Jesus Cristo. In: PL 180, 36 D.

²⁹ COLZANI, *Maria*, p. 264.

mediação de Maria não se limita à relação materno-filial, mas usa também a esponsal, a fim de dizer que, como dois esposos se unem para dar a vida a alguém, assim, na ordem da graça, Maria colabora com o Cristo para nos conceder a vida sobrenatural, a salvação³⁰. Segundo Nicetas: “a Puríssima, livre de qualquer vínculo deste mundo, unida ao Esposo celeste [Jesus], entra com ele no santíssimo e incorruptibilíssimo quarto nupcial, a ele associada sob o trono do reino, intercede pela nossa salvação e nos oferece sua ajuda”³¹.

L. Veuthey sustenta a possibilidade de referir-se a Maria como “esposa de Cristo”, baseando-se no princípio de que ela é a representante de toda a humanidade vocacionada a unir-se a Deus em Jesus, logo, ela é a “esposa por excelência” do Verbo encarnado³².

Tanto Nicetas quanto L. Veuthey³³ nos mostram, não obstante o esforço de uma reta intenção de ortodoxia da fé, o quanto são forçosos os paralelismos, inadequados e distantes de duas afirmações bíblicas de suma importância: Maria é a mãe do Senhor e a Igreja é a “esposa de Cristo”.

Enfim, tomemos a questão, não menos ambígua do que as demais, da referência a Maria como “Esposa do Espírito Santo”. Como tratamos acima, o título encontra suas primeiras expressões em Prudêncio, Pseudometódio de Olimpo e Francisco de Assis e permaneceu como uma expressão de piedade que busca expressar uma verdade de fé: Maria é visceralmente unida ao Espírito Santo como se ambos fossem “uma só carne” (Gn 2,24; Mt 19,4) em franca analogia ao matrimônio entre duas pessoas. Também o título busca expressar o mistério da concepção pneumatológica, pois Maria concebe pela força do Espírito Santo, acentuando a ausência de um varão, tendo o Espírito não como o elemento masculino da fecundação, mas como a energia criadora de Deus.

Dentre os muitos defensores desse título mariano, merece destaque Luís-Maria Grignion de Montfort, não apenas pelo uso do termo, mas por relacioná-lo com a fecundidade

³⁰ GAMBERO, *Fede e devozione mariana*, p. 141-142.

³¹ NICETAS, Panegíricos dos principais apóstolos. In: PG 105, 28.

³² VEUTHEY, Leone. *Dottrina mariologica*: Maria Immacolata Madre in prospettiva francescana. Roma: Editrice Misericordia, 2003, p. 82-83.

³³ Sendo diminuto o número de escritores que relacionam Jesus e Maria numa analogia esponsal, os únicos que encontramos foram esses apresentados, por sinal, desconhecidos, o que pede uma mínima apresentação. Nicetas, o Patrício, discípulo de Areta de Cesareia e de Fócio, nasceu na Paflagônia, no século IX-X. Seus textos se destacam pela exaltação à santidade de Maria e de seus pais Joaquim e Ana (GAMBERO, *Fede e devozione mariana*, p. 137). O outro autor citado é Leone Veuthey (1896-1974), frade franciscano conventual, professor de franciscanismo e teologia dogmática, na “Faculdade São Boaventura”, hoje conhecida como Pontifícia Faculdade Teológica São Boaventura, em Roma.

do Espírito, que “sendo estéril em Deus, isto é, não produzindo outro pessoa divina, tornou-se fecundo por Maria, que ele desposou”³⁴. Grignion de Montfort explica-se, afirmando que

[Não] pretendemos dizer que a Santíssima Virgem dê ao Espírito Santo a fecundidade, como se ele não a tivesse, pois, sendo Deus, ele tem a fecundidade ou a capacidade de produzir, como o Pai e o Filho, ainda que ele não a reduza ao ato, não produzindo outra pessoa divina. Mas queremos dizer que o Espírito pela mediação da Santíssima Virgem, [...], reduziu ao ato sua fecundidade, produzindo nela e por ela a Jesus Cristo e seus membros³⁵.

De um modo geral, a expressão “Esposa do Espírito Santo” não contém erros de ortodoxia, mas como as demais formas de relacionar matrimonialmente Maria com o Pai e o Filho, comporta profundas ambiguidades das quais gostaríamos de elencar apenas três.

A primeira que elencamos é que o título pode induzir o fiel a pensar o Espírito Santo como o pai de Jesus, relacionando-se com Maria como um homem, mesmo que divino, segundo a mitologia pagã³⁶.

A segunda é que a expressão pode comportar a ideia equívoca de que, estando Maria unida ao Espírito, ou a qualquer Pessoa divina, numa espécie de matrimônio, também ela, como que por direito dessa união, venha a participar direta e paritariamente, da obra da salvação, como legítima “redentora” da humanidade³⁷.

Enfim, também devemos considerar que, quando falamos em “matrimônio”, devemos estar atentos para não acentuar qualquer patologia machista registrada na relação homem-mulher dentro do casamento. O homem, se considerado superior à mulher e associado ao Espírito, como o “esposo”, pode corroborar indiretamente (ou quem sabe, diretamente) com o machismo, uma vez ser o Espírito Deus e Maria “só uma mulher”. Nesse “matrimônio”, aquele que expressa o masculino é superior, pois é divino, em relação à mulher, que em sua condição humana, nessa relação, ocupa um lugar de inferioridade.

A analogia acentua uma disparidade e qualquer projeção machista sobre o Espírito aplicada à idealização do “esposo”, sempre servido pela sua mulher submissa, nesse caso Maria, pode ser mais que um desvio teológico, chegando às raias de uma perversão dos dados da Tradição para endossar posturas inadequadas.

Nesse caso, a dissimetria da relação esposal entre o Espírito Santo e Maria em nada ajuda as mulheres na sua luta por respeito e igualdade ao lado de seus companheiros. Poder-

³⁴ GRIGNON DE MONTFORT, Luís-Maria. *Tratado da verdadeira devoção à Virgem Maria*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2016, n. 20.

³⁵ *Ibid.*, n. 21.

³⁶ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 324.

³⁷ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 155-156.

se-ia argumentar o contrário, que Maria não está sendo rebaixada, mas exaltada, uma vez posta ao lado do Espírito Santo. Contudo, caímos no segundo equívoco apontado, o de se colocar Maria em uma posição que não corresponde à sua condição.

Outro elemento que é importante para a consideração da questão é que a palavra “espírito” em hebraico é feminina, diferente do latim que é masculina (sendo que, no grego, a palavra é neutra). Logo, tomando a questão linguística para uma possível compreensão de Maria como “Esposa do Espírito Santo”, estaríamos falando de uma imagem homoafetiva. Será que estamos preparados para uma analogia que fale da relação singular de Maria com o Espírito Santo a partir da homoafetividade?

Assim, considerando as possibilidades de equívocos doutrinais e as mudanças do contexto cultural em que vivemos é que os Padres conciliares decidiram não introduzir o termo “Maria esposa do Espírito Santo” nos documentos do Concílio Vaticano II, preferindo a expressão “sacrário do Espírito Santo”³⁸.

Paulo VI, na *Marialis cultus*, não trata Maria como “Esposa do Espírito Santo”, mas não se esquia de recorrer à analogia esponsal para falar da relação Espírito Santo-Maria retomando a frase *Innuba Virgo nubit Spiritui* de Prudêncio (MC 26).

Já João Paulo II não seguiu a sobriedade do Concílio Vaticano II nesse aspecto. Em vários de seus discursos, ele não se esquia de chamar Maria como “Esposa do Espírito Santo”³⁹. Na *Redemptoris Mater* afirma: “O Espírito Santo já tinha descido sobre ela, que se tornou sua fiel esposa na *Anunciação*” (RM 26). A posição do Papa polonês fez com que outros escritores se desvencilhassem da reserva no seu uso, entendendo que a união esponsal entre o Espírito Santo e Maria está pautada na categoria do amor, não reivindicando nada mais do que isso⁴⁰.

Da nossa parte, consideramos necessária a posição de reserva do Concílio Vaticano II com relação ao título mariano “Esposa do Espírito Santo” pelas razões já elencadas, não obstante as belas expressões que a analogia matrimonial nos traz nos campos da mística e da eclesiologia.

Acentuamos que, biblicamente, Maria é esposa de José, e, às vezes, esse elemento escriturístico de aparência tão óbvia fica relegado a um segundo plano. Foi dentro desse

³⁸ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 324; DEL GAUDIO, Daniela. *Maria de Nazaré*. Breve tratado de mariologia. São Paulo: Paulus, 2016, p. 126. Interessante notar que na LG 53 o texto conciliar fala que Maria é “Mãe de Deus Filho, e, portanto, filha predileta do Pai e sacrário do Espírito Santo; [...]”. Os termos “mãe” e “filha” estão no âmbito familiar que poderiam implicar num terceiro termo mais próximo desse contexto que seria o de “esposa”, o que não acontece na formulação que encontramos.

³⁹ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 129.

⁴⁰ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 325.

matrimônio que o Verbo se encarnou e, pela força do Espírito Santo, desposou toda a humanidade com Deus.

Outro acento que gostaríamos de salientar é uma expressão que A. Serra usa para falar de Maria como a testemunha dos “caminhos de Deus” quando canta seu *Magnificat*. O exegeta fala que Maria esposou exemplarmente a vontade de Deus (Lc 1,38) e perseverou na fé⁴¹. A imagem de Maria como alguém profundamente unida à vontade de Deus e perseverante em todas as situações de sua vida a essa vontade divina é algo que vale a pena ressaltar na reflexão teológica e na piedade mariana. Maria na força do Espírito Santo assumiu de tal modo o projeto de Deus como que numa aliança de profundo amor e entrega.

2.2 Sacrário do Espírito Santo

A compreensão de Maria como “Sacrário do Espírito Santo” foi eleita pelo Concílio Vaticano II (LG 53), em detrimento da ambígua expressão “Esposa do Espírito Santo”.

O título mariano pauta-se na tentativa de apresentar Maria como “o lugar santo” em que o Espírito Santo se manifestou no mistério da encarnação e fez sua morada. Logo, títulos como “Templo”, “Tabernáculo” e “Santuário do Espírito Santo” estão num mesmo contexto, pois são lugares circundados pela glória de Deus, sendo, a partir do período patrístico, compreendidos como prefigurações marianas⁴².

Essas imagens evocam construções sólidas. Anterior a essas construções, o Antigo Testamento irá falar da “Tenda do Senhor” enquanto lugar de sua presença. Essa tenda era um santuário móvel, erigido no meio do deserto, onde Deus convocava Moisés e o seu povo para falar com eles (Ex 29,42-42; 33,7-11; Lv 1,1; Nm 12,4-10; Dt 31,14-15).

Em Ex 40,34-35, lemos: “Então a nuvem envolveu a Tenda do Encontro, e a glória do Senhor encheu sua morada. Moisés não podia entrar na Tenda do Encontro, porque sobre ela repousava a nuvem, e a glória do Senhor ocupava toda a morada”. Lc 1,35 também se apoia nessa imagem: Maria é a “Tenda do encontro”, pousando sobre ela o Espírito como uma nuvem (Cf. acima, cap. I, 1.1).

Quando a arca da aliança foi entronizada no Templo de Jerusalém também: “uma nuvem encheu a casa do Senhor, e os sacerdotes não puderam continuar as funções por causa da nuvem: a glória do Senhor tinha enchido a casa do Senhor” (1Rs 8,10-11; 2Cr 5,14).

⁴¹ SERRA, Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 195.

⁴² BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 325; BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. *Il roveto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*. Cinisello Balsano: San Paolo, 1998, p. 182.

A partir desse momento, o Templo de Jerusalém será apresentado como “morada de Deus”, ou, melhor dizendo, “habitação do Nome de YHWH”. Lembremos que

o templo não hospeda estátuas; seu centro é a arca, que conserva em seu interior o documento da aliança. Portanto, ele se destina a conservar a memória histórica da intervenção de YHWH na história, conduzindo o povo pelo deserto e fazendo aliança com ele⁴³.

Não somente o Templo de Jerusalém serve como representação prototípica para representar Maria como “morada de Deus”. Também podemos recorrer à imagem da cidade de Jerusalém. Jerusalém é o lugar iluminado pela glória do Senhor, sendo Ele mesmo sua fonte de luz (Is 60,1-2;19-20)⁴⁴.

Jerusalém, então, é a cidade da glória do Senhor numa expressão materna. As antigas cidades eram protegidas por muralhas que podem conferir a ideia de um grande ventre, onde em seu interior vivem Deus e o seu povo. Deus vive no seio de Jerusalém por causa do Templo (Sl 2,6; 74,3; 78,54) e faz dela “mãe universal”, pois se espera que todos os povos, hebreus e gentios, se reúnam nela para adorar o Senhor como um só povo (Is 56,6-7; 66,18-21; Tb 14,5-7). Isso é o que faz da “Cidade Santa” uma verdadeira “metrópole”, ou seja, uma “cidade mãe”⁴⁵.

Desse modo, essas compreensões simbólicas do Antigo Testamento refletidas à luz dos textos do Novo Testamento nos levam a Maria de Nazaré que “concebeu em seu seio” (Lc 1,31) o Verbo de Deus pela força do Espírito (Lc 1,35) como o “lugar” onde Deus manifestou sua intervenção histórica por excelência. Sublinhando a ênfase pneumatológica dessa questão, podemos dizer que Maria é “Templo do Espírito Santo”, seu “Sacrário”.

Segundo C. I. González, a expressão “conceberás no teu seio” (Lc 1,31⁴⁶) é uma redundância em vista de enfatizar o “seio de Israel” que é o tabernáculo e a Arca da Aliança, de modo que “no seio de Maria faz-se presente (na carne de seu Filho) a glória do Senhor em seu Templo”⁴⁷.

Essa expressão da relação entre o Espírito Santo e Maria, sintetizada na compreensão de que o Espírito repousa em Maria como num lugar sagrado fez eco na Patrística. João Damasceno dizia: “Ó Virgem, [...] templo não decorado de ouro ou de pedras animadas, mas

⁴³ TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros*. Uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011, p. 34.

⁴⁴ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 276-277.

⁴⁵ SERRA, Aristide. *La Donna dell'Alleanza*. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento. Padova: Edizioni Messaggero, 2006, p. 221-225.

⁴⁶ Essa redundância está literalmente no texto grego. Foi, no entanto, omitida na Bíblia traduzida pela CNBB, em vista de um vernáculo mais escorreito.

⁴⁷ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 52.

radiante do Espírito, ao invés de ouro”⁴⁸. A mesma expressão aparece em Gregório de Nissa, dizendo que a carne de Maria se torna “receptáculo do Espírito Santo”⁴⁹.

Podemos citar também Ambrósio que, polemizando quanto à possibilidade de divinizar Maria, irá dizer que

a encarnação é obra do Espírito Santo [...]. Não duvidamos que também o Espírito se deve adorar, quando é adorado Aquele que segundo a carne nasceu por obra do Espírito. Mas ninguém aplique isso à Virgem: Maria era o templo de Deus, não o Deus do templo⁵⁰.

Outro elemento que nos ajuda na compreensão de Maria como “lugar santo” em que se manifesta a glória divina, ligada ao Templo, era a compreensão de que esse lugar era onde, de modo privilegiado, Deus se encontrava com a humanidade⁵¹. Essa compreensão pode ser aplicada a Maria no título “sacrário do Espírito Santo”.

O termo “sacrário do Espírito” aparece primeiramente com Isidoro de Sevilha⁵², enquanto os outros Padres optam pelo termo “arca da Aliança” para expressar o mistério da encarnação do Verbo no seio de Maria, em sua coloração pneumatológica⁵³.

Também a imagem de Maria enquanto Sacrário do Espírito Santo foi aplicada à defesa de sua virgindade perpétua. Retomando os textos de Ex 40,34-35, 1Rs 8,10-11 e 2Cr 5,14 em que Moisés e os sacerdotes não podiam entrar no Templo, impedidos pela nuvem / glória do Senhor, esse impedimento foi considerado uma prefiguração da “inviolabilidade” de Maria⁵⁴.

Maria entendida como “Sacrário do Espírito Santo”, juntamente com outras expressões de lugar sagrado, será uma forma de compreensão do mistério de Deus em Maria de modo recorrente como podemos ver na patrística, na reflexão teológica e na piedade popular de um modo geral⁵⁵.

⁴⁸ JOÃO DAMASCENO, IV Homilia na natividade da b. Virgem Maria, 10. In: PG 96,677.

⁴⁹ GREGÓRIO DE NISSA, Homilia no Natal. In: PG 46, 1141.

⁵⁰ AMBRÓSIO, Do Espírito Santo 3, 79s. In: PL 16, 765.

⁵¹ BULGAKOV, *Il roveto ardente*, p. 107.

⁵² ISIDORO DE SEVILHA, Nascimento e morte dos Padres. In PL 83, 148.

⁵³ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 32.

⁵⁴ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 257.

⁵⁵ Gostaríamos de encerrar essa parte lembrando que a imagem de “sacrário” é aplicada a Maria também em relação a Jesus. Um exemplo é a *Marialis cultus*, quando Paulo VI, falando da concepção do Verbo pela força do Espírito Santo, a partir de Lc 1,35 e Mt 1,18.20, ensina que os “Santos Padres descobriram em tal intervenção do Espírito uma ação que consagrou e tornou fecunda a virgindade de Maria e a transformou em *Palácio do Rei ou Tálamo do Verbo*, em *Templo ou Tabernáculo do Senhor* e em *Arca da Aliança* ou *da Santificação* títulos ricos de ressonâncias bíblicas” (MC 26).

2.3 Arca da Aliança

Estritamente ligado à ideia de Maria como um lugar santo da presença do Espírito Santo é que se encontra o título de “arca da aliança” aplicado à mãe de Jesus. A aplicação do título refere-se em primeiro lugar à presença de Jesus no seio de Maria, contudo, destacando que a concepção de Jesus se deu por obra do Espírito Santo, Maria é a “nova arca da aliança na força do Espírito Santo”.

A aproximação da figura da “arca da aliança” com Maria tem seu ponto de interseção em 2Sm 6,1-11 e 1Cr 13, 1-14 com o texto lucano da visita de Maria a Isabel (Lc 1, 39-56). Vejamos, num primeiro momento, as duas mais usuais comparações desses textos e, a seguir, a crítica a essas aproximações.

Durante o transladamento da arca da aliança de seu santuário provisório em Quiriat-Jearim (Baala de Judá) até a cidade de Davi foi acompanhado de aclamações de alegria, palavras de louvor e cantos de exultação, também Maria ao chegar em Ain Karen, na casa de Isabel e Zacarias, se enche de alegria e aclamações de júbilo, ao entoar o *Magnificat*⁵⁶.

Na transladação da arca, Davi exclama: “Como entrará a arca do Senhor em minha casa?” (2Sm 6,9), em Lucas, Isabel irá dizer: “Como mereço que a mãe do meu Senhor venha me visitar” (Lc 1,43). A semelhança entre as duas frases levou à consideração de que exista uma equivalência simbólica da “arca do Senhor” com a “mãe do meu Senhor”. Essa equivalência também pode ser verificada no fato de que a arca do Senhor teve por permanência três meses em na casa de Obed-Edom, o gatita (2Sm 6, 13), como também Maria fica três meses em casa de Isabel e Zacarias (Lc 1,56)⁵⁷.

Nesse paralelismo lembremos que Deus consagrou um elemento construído pelo povo e que era símbolo da união desse povo ao seu Deus. Maria considerada como “objeto do favor divino” (Lc 1,28) foi consagrada pelo Senhor e enquanto uma virgem da “cidade da Galileia, chamada Nazaré” (Lc 1,26), ou seja, uma filha de seu povo, ela pode também ser aclamada como símbolo de união do povo de Israel com o seu Deus⁵⁸.

Desse modo, entende-se que, assim como a arca da aliança, no Antigo Testamento, era o lugar de Deus e sua glória, Maria é “lugar de Deus”, por trazer Jesus em seu ventre, e cheia de sua glória, por causa da força do Espírito Santo sobre ela (Lc 1,35).

⁵⁶ MASINI, Mario. *Maria di Nazaret la Vergine*. Padova: Messaggero di Sant’Antonio, 2008, p. 6; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 93 e 95.

⁵⁷ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 95.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 193.

R. Brown questiona essa tese, apoiando-se em 1Cr 13, 1-14, lembrando a exclamação de Davi, “Como vou levar para junto de mim a arca do Senhor?” (v. 12), era movida por medo e não por júbilo. A expressão tem como motivação o fato de que, quando os bois tropeçaram e a arca começou a cair no chão, Oza estendeu a mão para protegê-la, e a ira do Senhor se inflamou sobre ele por ter indevidamente tocado a arca, o que o levou à morte (v. 9-12). É o poder de matar que causa a pergunta de Davi, muito diferente da motivação jubilosa de Isabel⁵⁹.

Consideramos que há uma questão de escolhas de textos para fundar, ou não, o paralelismo. Autores como R. Laurentin e C. I. González partem de 2Sm 6,1-11, ao passo que R. Brown privilegia 1Cr 13, 1-14. Um paralelismo nunca goza de perfeita simetria entre ambas as partes, o que pode levar a viáveis reflexões teológicas ou induzir imprecisões nocivas à compreensão do mistério de Deus.

Outro texto bíblico tomado para comparar Maria à arca da aliança é o Salmo 132 (131), 8, ao dizer: “Levanta-te, Senhor, para o lugar do teu repouso, tu e a arca do teu poder”. Também aqui a arca da aliança, como lugar da presença divina, é vista como imagem de Maria⁶⁰.

Finalizando, tomemos o livro do Apocalipse, em que, antes do grande sinal da mulher vestida de sol (Ap 12,1) é precedido pela aparição do “Santuário de Deus que está no céu” e nele a arca da aliança, entre “relâmpagos, vozes, trovões, terremoto e uma grande tempestade de granizo” (Ap 11,19). Esse quadro remete imediatamente à grande teofania do Sinai (Ex 19,16-18). Após se concluir no monte a aliança de Deus com a humanidade, é construída por ordem divina a arca como sinal visível da presença de Deus no meio do seu povo (Ex 25,8); uma nova aliança é realizada em Jesus e é representada por uma segunda arca, que agora é a mulher que traz no seu ventre um filho messiânico (Ap 12,1-5)⁶¹.

Um importante desenvolvimento dessa analogia pode ser encontrado na definição do dogma da Assunção de Maria (1950). Pio XII recorreu à imagem do Sl 131 para dizer que na imagem da arca se entrevê o corpo puríssimo de Maria, preservado do pecado e da morte, que foi elevado à glória do céu⁶².

⁵⁹ BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 410-411.

⁶⁰ AZEVEDO, Manuel Quitério de. *O culto a Maria no Brasil*. História e teologia. Aparecida: Editora Santuário / Academia Marial, 2001, p. 210.

⁶¹ SERRA, *Maria nelle sacre Scritture*, p. 485-486.

⁶² PIO XII, *Munificentissimus Deus*, n. 26. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html>. Acesso em: 05 jun. 2019.

A gênese desse pensamento é de grande beleza, pois refere-se à incorruptibilidade da arca. Com a destruição do Templo de Jerusalém, sob o comando de Nabucodonosor em 587 a.C., constata-se o desaparecimento da arca, juntamente com outros instrumentos de culto (2Rs 25,8-17). Desde então, não temos mais notícias da arca da aliança (Jr 3,16)⁶³.

A sensibilidade da piedade judaica, contudo, em séculos posteriores, reagiu à perda da arca inspirada na profunda veneração que foi dada a esse objeto sacro, afirmando a incorruptibilidade da arca⁶⁴.

Sobre a incorruptibilidade da arca o primeiro argumento refere-se ao material com que a arca foi construída. Lembremos que o Senhor prescreve a Moisés que ela deverá ser confeccionada com madeira de acácia (Ex 25,10: interessante notar que, na tradução da Bíblia Septuaginta, em vez de madeira de acácia encontra-se a expressão “madeira incorruptível”). O motivo para a escolha desse tipo de madeira é a analogia com a própria Torá, pois, assim como a Torá, enquanto expressão privilegiada da Palavra de Deus é incorruptível, não desaparece (Is 40,8; Sl 119,89), também a arca que a contém não deve ser feita de material corruptível⁶⁵. Portanto, “se ‘eterna’ é a Torá, ‘eterna’ é a arca que a contém”⁶⁶.

A segunda razão para a incorruptibilidade da arca é de natureza escatológica. Segundo 2Mac 2,4-8 o profeta Jeremias escondeu em uma caverna no Monte Nebo a arca, juntamente com a tenda e o altar dos perfumes. Obstruindo a entrada da gruta não permitiu nenhuma forma de reconhecimento do lugar onde esses instrumentos estavam, uma vez que:

O lugar ficará desconhecido, até que Deus restaure a unidade do seu povo e manifeste a sua misericórdia. Então o Senhor mostrará de novo estas coisas, e aparecerá a glória do Senhor assim como a Nuvem, tal como se manifestava no tempo de Moisés e quando Salomão orou, para que o lugar santo fosse grandiosamente consagrado (2Mac 2,7-8).

Essa concepção da arca que deverá se manifestar no futuro, ou, num futuro melhor, pode ser encontrada em apócrifos judaicos, como o Apocalipse de Baruc (final do séc. I d.C.), em escritos rabínicos e no livro do Apocalipse de João (Ap 11,19)⁶⁷.

Desse modo, no século XX, entendendo Maria como a “arca da aliança”, partindo do texto de Lc 1,39-56 e com todo o desenvolvimento da piedade mariana relacionada a esse título, é que se acrescentou o tema da incorruptibilidade do corpo de Maria em virtude do dogma da sua assunção ao céu. Pois, se a arca, que continha a primeira aliança era

⁶³ SERRA, *La Donna dell'Alleanza*, p. 166.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 167-168.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 169.

incorruptível, quanto mais o corpo de Maria, arca da nova aliança, que no ventre carregou Jesus, também deveria ser incorruptível. Estamos diante de uma analogia que vem a endossar, num último estágio da reflexão, um “princípio de conveniência”, pois por causa do afeto filial de Jesus para com sua mãe⁶⁸, era conveniente que o Pai preservasse da morte aquela que, de modo inefável, gerou o Filho de Deus feito homem, autor de toda a vida⁶⁹.

É uma bela imagem mariana que encontramos nessa analogia, porém, tanto no conjunto da Constituição Apostólica *Munificentissimus Deus*, quanto no ponto que trata da comparação de Maria com a arca da aliança, o dado pneumatológico é totalmente ausente. Nesse documento, Pio XII refere-se ao Espírito Santo apenas quando quer ressaltar a autoridade do magistério da Igreja que tem no Paráclito sua fonte de autoridade⁷⁰, contudo, em momento algum a sua Constituição leva em consideração o dado do Símbolo Apostólico que afirma ser o Espírito Santo o vivificador, o Sopro da Vida, a força divina que realiza a “ressurreição da carne” que poderia ser relacionado à incorruptibilidade do corpo de Maria⁷¹.

De um modo geral, entre a beleza e as incongruências que a analogia entre Maria e a arca da aliança manifestam, o título mariano reclama uma impostação pneumatológica mais visível no seu uso eclesial.

Maria como “Sacrário do Espírito Santo”, como “Arca da Aliança”, pode ser vista também como o “trono do Espírito Santo” onde Deus realiza um mistério de transparência.

2.4 Transparência pessoal de Maria

Para falarmos do mistério da transparência de Maria reveladora do Espírito Santo, precisamos retomar a compreensão de Maria como “ícone do Espírito Santo”. Pelas palavras de P. Evdokimov, podemos compreender que

no ícone da Virgem com o Menino Jesus, o intuito não é mostrar o ícone da Virgem, mas o da encarnação (o humano e o divino unidos). É a encarnação que define o lugar e o papel da mulher que se tornou *Theotokos* (Mãe de Deus) e da criança salvadora. É também a encarnação que inicia para esta outra significação do mesmo ícone: a Virgem é o lugar da presença do Espírito Santo e a criança, o lugar da presença do Verbo; os dois juntos traduzem no ser humano a face misteriosa do Pai⁷².

⁶⁸ PIO XII, *Munificentissimus Deus*, n. 25.

⁶⁹ MISSAL ROMANO, Prefácio: A glória de Maria, p. 639.

⁷⁰ PIO XII, *Munificentissimus Deus*, n. 10,12 e 41.

⁷¹ SPIDLICK, *La spiritualità dell’Oriente cristiano*. Manuale sistematico. Roma: Tipografia Poliglota della Pontifica Università Gregoriana, 1985, p. 29.

⁷² EVDOKIMOV, *A mulher e a salvação do mundo*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 18.

A representação iconográfica nos remete ao mistério da encarnação que envolveu plenamente a pessoa de Maria que se abriu à ação do Espírito Santo. Logo, a pessoa de Maria pode ser vista como o ícone da presença do Espírito Santo porque revela sua presença no meio da humanidade.

Para ser revelação do Espírito Santo na humanidade, é preciso que o ser humano ao olhar para a pessoa e as ações de Maria contemple o Paráclito divino. Isso só pode acontecer se tomarmos como princípio que o mistério ao qual Maria remete é maior do que ela, de modo que ela fique como que “transparente”⁷³, pois por ela se contempla a misteriosa presença e ação do Espírito Santo na história⁷⁴.

No Simpósio Mariológico, A. Amato trata dessa transparência pessoal de Maria a partir da categoria do diálogo interpessoal entre Maria e o Espírito Santo que culmina no *fiat* de Maria e este se converte numa expressão do Espírito, pois é “um momento do poder e da realidade de Deus entre os homens” em que por meio de Maria se “revela e atua uma dimensão radical do mistério do Espírito”⁷⁵.

Em tudo isso subentende-se que entre o Espírito Santo e Maria existe uma sinergia que caracteriza a profunda união entre ambos.

2.5 Sinergia entre o Espírito Santo e Maria

No Simpósio Mariológico Internacional, D. Bertetto se ocupou do tema “A sinergia do Espírito Santo com Maria”.

Ele se atém à questão do Espírito Santo, dizendo que “[A] revelação divina apresenta-nos sempre o Espírito Santo como protagonista da santificação dos indivíduos”⁷⁶.

Na vida de Maria a ação santificante do Espírito Santo é de tal modo visceral que, segundo o palestrante, a melhor forma de explicá-la é recorrendo ao termo “sinergia”.

Por “sinergia” (do grego *synérgeia*) entendemos, em sentido religioso, a colaboração divino-humana, um único princípio de ação entre Deus e a pessoa. Falamos então de uma “ação conjunta”, em que a energia de Deus e a energia do ser humano atuam juntas, salvaguardando a diferença entre ambas. A base dessa cooperação repousa no mistério da

⁷³ Isso nos faz lembrar do conto sobre o sábio que com o dedo aponta para uma estrela. A indicação refere-se à estrela e não ao dedo que a indica.

⁷⁴ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 331 e 333.

⁷⁵ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 16-17.

⁷⁶ BERETTO, Domenico. La sinergia dello Spirito Santo con Maria. Approfondimenti teologici. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 295.

inabitação de Deus no ser humano, uma vez que por graça participamos da “natureza divina” (2Pd 1,4) e que também “vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28) em Deus⁷⁷.

Desse modo, podemos dizer que

O Espírito Santo torna-se um único princípio com Maria *no plano da ação*, sendo que esta ação, como por exemplo o rezar, é de Maria; ela reza; e unida ao Espírito Santo: o Espírito reza (Rm 8,26); é o Espírito que grita: *Abba* (Gl 4,6)⁷⁸.

A encarnação do Verbo é a circunstância em que melhor se evidencia a sinergia entre o Espírito Santo e Maria. É a mais excelsa expressão dessa sinergia, mas não a única, pois considera-se que, desde o começo da vida de Maria até a sua atual presença na comunhão dos santos, ela esteve e está em profunda comunhão com o Espírito Santo⁷⁹.

Na encarnação do Filho, pela vontade do Pai e na força do Espírito Santo, há, também, uma sinergia entre o céu e a terra na realização do projeto salvífico da Trindade⁸⁰.

Essa expressão pneumatológico-mariológica nos leva a repensar a ideia de Maria como uma “mulher dócil ao Espírito Santo”. De fato, ela o foi, uma vez que suas ações estavam em profunda comunhão com o Paráclito. Mas a profunda comunhão de Maria com o Espírito numa atitude de obediência foi associada às imagens de mulher dócil bem ao gosto do universo machista: mulher calada, subjugada, cuja participação é marcada por uma condição de inferioridade (quando não de nulidade). A mulher que viveu essa sinergia com o Espírito Santo, entendida à luz do Evangelho de Lucas, foi participante consciente da história da salvação. Dócil, mas protagonista, “meditava no seu coração” tudo o que estava acontecendo referente ao nascimento de seu filho (Lc 2,19), e com voz forte cantava a libertação de seu povo (1,46-55)⁸¹.

Tal reflexão não nos ajuda apenas com relação a um novo olhar sobre a mulher Maria de Nazaré e a rejeição a um modelo de piedade mariana inadequada à realidade concreta das mulheres, mas também nos ajuda a pensar o significado de obediência em nossos dias.

Da obediência religiosa espera-se muito mais do que o cumprimento irrefletido a uma ordem dada. Pensar a obediência em consonância com a categoria de “sinergia” nos leva a

⁷⁷ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 326; LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 98-99.

⁷⁸ BERTETTO, La sinergia dello Spirito con Maria. In: SMI, p. 296.

⁷⁹ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 326.

⁸⁰ PERRELLA, *L'insegnamento della mariologia ieri e oggi*. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2012, p. 193; DURRWELL, François-Xavier. *Marie. Méditation devant l'Icône*. Paris: Médiaspaul / Paulines, 1990, p. 17.

⁸¹ Alguns autores consideram esse ponto de vista como um fruto da cultura sexista que vivemos. É o caso de J. R. García-Murga, ao dizer que: “Fiel aos seus e à cultura de seu tempo, também Maria foi uma mulher submissa, capaz de calar, de ser doce e modesta e desenvolver seu trabalho sem afã de protagonismo, nem deixar-se ser vista mais do que o necessário” (GARCÍA-MURGA, José Ramón. *María-mujer-Iglesia: ¿Por qué María si ya tenemos a Cristo?* Madrid: San Pablo, 2012, p. 66).

compreender que o cumprimento de um mandato se pauta numa comunhão entre as partes e que aquele que a irá cumprir não se acha sozinho, tendo apenas o dever de obediência diante de si, mas acompanhado pelo Espírito Santo. Assim, podemos falar da obediência de Jesus ao Pai, de Maria ao projeto salvífico pela encarnação do Verbo, da obediência como um voto emitido na vida religiosa consagrada etc. A obediência compreendida nessa categoria não se pauta em relações autoritárias, mas numa adesão a um projeto maior e mais importante que nós mesmos e que desperta um senso de serviço gratuito como resposta a um amor gratuito.

Devemos também falar algo sobre os limites que a questão da sinergia entre o Espírito Santo e Maria comportam. O mais evidente de todos é o risco de que essa união que a sinergia pressupõe seja considerada em nível ontológico, uma comparação do ser de Maria com o do Paráclito. O princípio que rege essa tese não repousa na ordem do ser, caso contrário estaria apontando para uma forma de união hipostática, mas na ordem da operação, das ações que são realizadas de forma conjunta e harmoniosa⁸². D. Bertetto é enfático: “[Maria] não se torna o Espírito Santo; o Espírito Santo não se torna Maria; mas o Espírito age em Maria, Maria age em sinergia com ele; [...]”⁸³.

A ação, desse modo, pode ser atribuída ao Espírito Santo e a Maria ao mesmo tempo. Contudo, se não considerarmos a assimetria que comporta a participação de ambas as figuras numa ação, novamente abandonamos a ordem da operação e a ligamos à ordem do ser. A assimetria garante que a ação divina é sempre perfeita, enquanto a ação humana é sempre marcada pela contingência⁸⁴.

Essa mesma preocupação serve para o ponto que anteriormente apresentamos sobre a “transparência de Maria”. Maria é como que um ícone em que podemos contemplar o mistério. A alegoria não é o mistério. Assim, a questão da “transparência de Maria” e da “sinergia entre o Espírito e Maria” guarda um limite que precisa ser considerado.

2.6 Odigítria

L. Pinkus, no Simpósio Mariológico, apresenta Maria como o grande arquétipo do ser humano que se deixa conduzir pelo dinamismo do Espírito Santo. O palestrante, partindo dum discurso psicológico-analítico, em consonância com aspectos antropológico-culturais, conclui

⁸² LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 117 e 119.

⁸³ BERTETTO, La sinergia dello Spirito con Maria. In: SMI, p. 298.

⁸⁴ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 117 e 119.

que pela relação entre o Espírito Santo e Maria bem a podemos denominar com o termo *Odigítria*⁸⁵.

Odigítria é um venerando ícone da Igreja Oriental e significa “guia do fiel”, “condutora”. Na reflexão de L. Pinkus, Maria é “guia do fiel” num nível mais profundo, num nível arquetípico, pois representa a forma mais incisiva de alguém que foi eleita como “lugar” da manifestação do Espírito Santo⁸⁶. É a operação do Espírito Santo na pessoa de Maria que a coloca como um modelo privilegiado dos que querem seguir o mesmo caminho de Jesus na força do Espírito Santo, por isso, ela é a “guia do fiel”.

A piedade ortodoxa diz que o ícone original teria sido pintado por Lucas e dado a Teófilo, permanecendo em Jerusalém. Depois, ele novamente é dado de presente, pois Eudóxia († 404), em sua peregrinação à Terra Santa, o envia a Pulquéria († 453), instalando-o em Constantinopla, onde se encontram registros de sua presença até 1453, ano em que o ícone caiu nas mãos dos muçulmanos. A cópia mais antiga que existe encontra-se na Igreja de Santa Maria Nova, Roma, e remonta ao V-VI século. Maria, *Odigítria*, é considerada padroeira dos iconógrafos⁸⁷.

Maria, *Odigítria*, é representada em posição frontal, trazendo Jesus num dos braços e no outro indicando-o, aludindo a Jo 14,16, como se dissesse: “Ele é o caminho”⁸⁸. O ícone representa, portanto, o que foi a vida de Maria, ou seja, uma entrega total ao projeto do Pai como Mãe do Senhor, e vivendo dessa forma nos indica que Ele é o centro da nossa vida e salvação.

Creemos que a contribuição de L. Pinkus, agregando a dimensão pneumatológica, na contemplação desse ícone, é de grande valor. Não é apenas a relação da mãe com o Filho que se destaca, mas a relação da mãe com o Filho na força do Espírito Santo que tudo conduz para o Pai. O servita, de forma implícita, lembra-nos que Maria só pode ser guia do fiel a Jesus pela ação do Espírito, que é o verdadeiro guia de todo o fiel no seguimento de Jesus. Nesse contexto, também podemos dizer que Maria, enquanto “lugar da manifestação do Espírito Santo”, é um ícone do Espírito Santo.

No Brasil, essa devoção chegou-nos de uma forma peculiar através dos portugueses, em 1745, quando trouxeram para Salvador / BA uma imagem de Nossa Senhora da Guia, juntamente com a imagem de Nosso Senhor do Bonfim. Essa imagem que é conservada na

⁸⁵ PINKUS, Maria come “simbolo” dell’esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 284-285.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 281-282.

⁸⁷ GHARIB, G. Ícone. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 579-580; BESUTTI, G. Santuário. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1202.

⁸⁸ GHARIB, Ícone, p. 579.

Igreja do Bonfim representa Maria carregando Jesus numa mão e na outra, trazendo uma estrela, como referência à estrela de Belém que guiou os magos até o menino Jesus. Pio VII definiu sua festa litúrgica no segundo domingo depois da Epifania. Com a reforma litúrgica sua festa deixou de ter um dia fixo na Igreja, podendo ser venerada no dia 15 de agosto (em consonância com a festa da Assunção de Maria), ou qualquer outra data de acordo com devoções particulares de algumas comunidades⁸⁹.

2.7 “Rosto materno de Deus”

Com essa expressão, queremos nos referir à controvertida hipótese teológica de L. Boff sobre o Espírito Santo e Maria. No Simpósio Mariológico Internacional, a questão da hipótese de L. Boff foi tratada por D. Fernández⁹⁰, na qual o expositor apresenta a tese de L. Boff atento para o que há de inovador na reflexão teológica como também seus limites. Também é significativa a posição de A. Amato, que, depois de ressaltar sua intenção de “libertar a mariologia dum cristocentrismo exasperado destes últimos anos”, conclui que ela contém impropriedades teológicas, unilateralidades e um exagero infundado⁹¹. Vejamos a razão para tal conclusão.

A obra em que o autor trata com maior afinco dessa questão é *O rosto materno de Deus*, em 1979, contudo o tema aparece em outros escritos⁹².

Eis como L. Boff formula sua tese:

Sustentamos a hipótese de que a Virgem Maria, Mãe de Deus e dos homens, realiza de forma absoluta e escatológica o feminino porque o Espírito Santo fez dela o Seu templo, Seu santuário e Seu tabernáculo de maneira tão real e verdadeira que ela deve ser considerada como unida hipostaticamente à Terceira Pessoa da SS. Trindade⁹³.

⁸⁹ ACADEMIA MARIAL. <http://www.a12.com/academia/titulos-de-nossa-senhora/nossa-senhora-da-guia>
Acesso em: 19 jul./2018.

⁹⁰ FERNÁNDEZ, Domiciano. El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 303-323.

⁹¹ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 73.

⁹² Duas obras de L. Boff, além da referida, destacam-se nessa questão, a saber: *A Ave-Maria – O feminino e o Espírito Santo* (1980), *A Trindade e a Sociedade* (1999 – p. 321-323) e *O Espírito Santo* (2013).

⁹³ BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. 8.ed. São Paulo: Vozes, 2000, p. 106.

L. Boff é muito claro em sua proposição, ao dizer que essa afirmação é uma hipótese teológica (um *teologúmenon*), ou seja, algo que não pertence à doutrina oficial da Igreja e à tradição teológica⁹⁴.

Sua obra, enquanto um ensaio interdisciplinar, tem como protagonistas da discussão, de um modo mais evidente, a “teologia” e a teoria psicanalítica de C. G. Jung. L. Boff procura pensar a mariologia a partir do feminino, pois “é no mistério de Maria que vemos realizado o feminino de forma absoluta, inclusive em seu quadro terminal em Deus”⁹⁵. Desse modo, o feminino se torna o princípio fundamental e organizador de toda a mariologia.

O feminino em Maria alcançou na tradição cristã um lugar completamente singular, pois nele se viram realizadas todas as potencialidades numinosas e luminosas do feminino a ponto de fazer da mãe de Jesus a “Nossa Senhora” concentrando em sua pessoa diferentes realidades femininas e símbolos religiosos, como: virgem, mãe, esposa, viúva, rainha, sabedoria, tabernáculo etc⁹⁶.

E aqui, inclusive, reside uma preciosa contribuição de L. Boff, quando ele afirma que o feminino é um “lugar teológico” que nos permite contemplar o mistério de Deus. E critica a tradição mariológica que ainda não assumiu o feminino como um foco centralizador dos dados marianos e necessita, portanto, de explorar essa possibilidade⁹⁷.

Consideramos, contudo, uma ruptura com a tradição teológica quando o autor diz que “Maria, a partir do momento do seu *fiat* vem hipostaticamente assumida pela Terceira Pessoa da SS. Trindade”⁹⁸.

Rompendo com a tradição teológica, também não explica o bastante sobre o como Maria é assumida hipostaticamente pelo Espírito, utilizando o verbo “espiritualizar”. O que ele nos fornece como explicação apenas diz que

[Sem] precisar dar aqui as razões, utilizarei a expressão “espiritualizar” para o Espírito Santo, à semelhança de “verbificar” para o Verbo como o disse Santo Atanásio, como sinônimo de “encarnar-se”⁹⁹.

L. Boff, recorrendo ao dogma da Imaculada Conceição, diz que Maria desde sempre está destinada à espiritualização, e que, no momento da anunciação, inicia-se esse processo de

⁹⁴ *Ibid.*, p. 106. Ver também: BOFF, Leonardo. *O Espírito Santo*. Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 167-168.

⁹⁵ BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 17.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 15. Ver também: FERNÁNDEZ, El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff. In: SMI, p. 308.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 31. Ver também: DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, p. 367.

⁹⁸ BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 114. Outros escritos que também consideram uma ruptura com a ortodoxia: PERRY; KENDALL, *A Santíssima Virgem*, p. 100; LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 141.

⁹⁹ BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 111.

espiritualização, em que o Espírito vai assumindo tudo na vida de Maria até a plenitude de sua assunção¹⁰⁰.

Se “verbificar” é sinônimo de “encarnar-se” e a “espiritualização do Espírito Santo” é um conceito semelhante a “verbificação / encarnação” do Verbo, o autor em questão eleva Maria à condição divina, porque foi “assumida” como Terceira Pessoa.

Desse modo, “Maria é elevada ao nível de Deus para poder gerar Deus; só o divino pode gerar o divino”¹⁰¹. Aqui ainda se agrava mais a ruptura que a hipótese teológica de L. Boff gera. Pois como entender que a humanidade não pode gerar o divino? Isso compromete todas as Escrituras e os Concílios da Igreja (sobretudo Éfeso, em 431) que insistem na humanidade do Verbo que tem como garantia dessa humanização verdadeira a humanidade de Maria. Logo, dizer que “sendo Maria assumida pelo Espírito e assim alçada à altura de Deus, o fruto que dela nascer só poderá ser Deus”¹⁰² é uma conclusão que está fora dos limites da ortodoxia.

Um dos argumentos que L. Boff utiliza em favor de sua hipótese é de que o Espírito Santo é o “Feminino eterno”. Esse “Feminino eterno”, que é o Espírito Criador e Gerador, é o que pôs em marcha a primeira criação. Num segundo grande momento da história da salvação, o mesmo “Feminino eterno”, unindo-se a Maria de forma tão íntima e densa, revela-se, novamente, Criador e Gerador, na concepção de Jesus gerando o *novissimus Adam* (1Cor 15,45)¹⁰³.

Também o autor da hipótese recorre à autoridade de outros para endossar sua tese, como por exemplo, Cirilo de Alexandria, Pseudofelipe de Harvengt, P. Evdokimov, P. Bulgakov, Pétau, Scheeben e M. Kolbe, dizendo que todos eles sustentavam uma espécie de união hipostática ou união ontológica do Espírito Santo em Maria¹⁰⁴.

Ainda assim, por mais ousadas que tenham sido as afirmações desses escritores, nenhum deles ultrapassou os limites da ortodoxia, gerando qualquer tipo de ruptura com o Credo cristão. Lamentamos a ausência da referência bibliográfica em que Cirilo de Alexandria analisa a questão, pois, em se tratando de um Santo Padre sua autoridade seria de grande valor para nós, mas a título de exemplo, vejamos brevemente o núcleo mariológico da doutrina de M. Kolbe e a posição de P. Bulgakov e como tais ideias podem se relacionar com a hipótese de L. Boff.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁰² *Ibid.*, p. 115.

¹⁰³ *Id.*, *O Espírito Santo*, p. 173; BOFF Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 115.

¹⁰⁴ *Id.*, *O rosto materno de Deus*, p. 109-110; FERNÁNDEZ, El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff. In: SMI, p. 306-309.

M. Kolbe interrogando-se sobre por que Maria, nas aparições de Lourdes (1858), denominou-se como “Imaculada Conceição”, deduz que esse seja seu verdadeiro nome conhecido por Deus em sua imanência e depois revelado à vidente. Conclui, então, que ela é a “Imaculada Conceição Criada”, pois, sendo elevada ao nível mais alto de perfeição e santidade da criação de Deus, é a criatura que melhor revela o Espírito Santo que é a “Imaculada Conceição *Incriada*”¹⁰⁵.

Logo, a questão da Imaculada para M. Kolbe é muito mais do que um binômio de nomes, mas revela uma ligação ontológica fortíssima a qual o leva a dizer que Maria é “quase” a encarnação do Espírito Santo na história. E se não fosse a palavra “quase”, sua doutrina teria ultrapassado os limites da ortodoxia cristã¹⁰⁶.

P. Bulgakov é muito claro ao dizer que “[O] Espírito não se encarna hipostaticamente, somente ‘desce’ sobre o homem”¹⁰⁷, doando-se como um dom, uma força, mas nunca hipostaticamente, nem mesmo na Mãe de Deus que se tornou a inabitacão divina do Logos pela ação do Espírito Santo¹⁰⁸. Desse modo, a menção de P. Bulgakov como um dos precursores dessa hipótese se torna questionável.

Outra crítica que a hipótese de L. Boff recebe é equiparar Jesus e Maria com base na masculinidade do Verbo encarnado em Jesus e na feminilidade do Espírito espiritualizado em Maria. Além da impropriedade que tal equiparação comporta (pois Jesus é humano e divino e Maria apenas humana), diminui-se, quase à extinção, a compreensão de que Jesus é cheio do Espírito Santo, o ungido com o Espírito por Deus Pai e que esse mesmo Espírito é o continuador da obra de Cristo. Ou seja, se Maria ocupa o lugar do Espírito Santo torna-se incompreensível afirmar que Jesus é o ungido do Pai com o Espírito Santo¹⁰⁹.

Outra ruptura que tal impropriedade gera é com relação à piedade mariana, pois não há, segundo o autor da hipótese, nenhum desvio quando se atribui a Maria algo que pertence ao Espírito Santo. Maria entendida como advogada nossa, consolo dos aflitos, medianeira de todas as graças, etc., juntamente com os títulos que encontramos na ladainha lauretana, que

¹⁰⁵ PIACENTINI, I punti focali del pensiero del P. Leono Veuthey. In: VEUTHEY, *Dottrina mariologica*, p. XXXIII-XXIV.

¹⁰⁶ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 335-336.

¹⁰⁷ BULGAKOV, *El Paráclito*, p. 283. Também P. Bulgakov usa uma expressão semelhante à de M. Kolbe ao dizer que: “A Puríssima era o vaso perfeito do Espírito Santo, quase foi a sua encarnação pessoal: a plenitude de seus dons não somente se manifestava nela, mas também sua Hipóstase resplandecia na sua figura santíssima” (BULGAKOV, *Il roveto ardente*, p. 112).

¹⁰⁸ BULGAKOV, *El Paráclito*, p. 308 e 310; BULGAKOV, *Il roveto ardente*, p. 138-139.

¹⁰⁹ FERNÁNDEZ, El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff. In: SMI, 322-323; BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 338.

num primeiro momento se referem ao Espírito Santo, são expressões perfeitamente aplicáveis a Maria, pois, segundo L. Boff,

[À] luz da hipótese que defendemos, elas expressam a verdade plena. Se Maria é espiritualizada pela Terceira Pessoa da SS. Trindade, então tudo o que se pode atribuir ao Espírito Santo pode-se atribuir a Maria e vice-versa, consoante a regra geral do discurso teológico concernente à pericorese¹¹⁰.

Também aqui, quando o autor recorre à questão da “pericorese”, não vemos clareza na expressão teológica, uma vez que o termo é usado referindo-se às Pessoas da Trindade, enquanto na frase acima, se trata de uma pessoa humana e uma divina.

Não podemos deixar de expressar que essa posição é um retrocesso diante do caminho assumido pelo Concílio Vaticano II, que alertou a Igreja contra qualquer falso exagero dos teólogos e pregadores na reflexão mariológica (LG 67) e torna-se, também, um empecilho para o diálogo ecumênico, confirmando sérias críticas que já foram levantadas sobre o papel de Maria na vida da Igreja, que não podem ser consideradas como uma “preocupação quase neurótica de excluir Maria, como historicamente tem ocorrido em não poucas confissões saídas da Reforma, [...]”¹¹¹

Assim: “[Atribuir] a Maria aquilo que é próprio do Espírito significa fazer dela a garantia da verdade. O que é um delírio devocional, e não a fé cristã”¹¹².

2.8 Sarça ardente

Podemos dizer que, entre os precursores dessa referência ligada a Maria, destacar-se-á o patriarca de Antioquia, Severo († 538). Diante do mistério da maternidade divina da *Theotokos*, Severo de Antioquia se enche de veneração, contemplando em Maria a luz inefável do Verbo. Assim, o autor aproxima o mistério da Virgem Maria à teofania do Sinai, como se ouvisse em seu íntimo: “Não te aproximes daqui! Tira as sandálias dos pés, porque o lugar onde estás é chão sagrado” (Ex 3,5). A partir dessa comparação, ele nos diz que Maria tem a mesma função da Sarça ardente, portar e revelar a onipotência divina¹¹³.

¹¹⁰ BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 116.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 191.

¹¹² MILITELLO, Cettina. La verità mariologica: alla ricerca di nuovi linguaggi. In: TONIOLI, Ermanno M. (org.). *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*. Atti del XVI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2007). Roma: Edizioni Marianum, 2008, p. 463.

¹¹³ GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, p. 335-336.

Essa expressão aplicada a Maria intitula uma obra de S. Bulgakov, escrita em Praga, em 1924 e publicada em russo, no ano de 1927¹¹⁴. O livro tem como escopo propor a doutrina da ausência de pecado em Maria, a partir dos princípios da Igreja ortodoxa, relacionando-os com o dogma da Imaculada Conceição¹¹⁵.

Para S. Bulgakov, “[Todo] o Antigo Testamento contém menções gerais ou particulares referentes à Mãe de Deus e à sua ‘estirpe’”¹¹⁶. Sendo assim, também ele considera a Puríssima como um “lugar santo” da presença de Deus, apoiado nas prefigurações do Antigo Testamento. Recorrendo às imagens do tabernáculo e do Templo, trata o como essas figuras apresentam a Virgem Maria num duplo aspecto: “Maria é o receptáculo da glória, mas ela mesma é glorificada; porta o Deus que nada pode conter e é ela mesma deificada”¹¹⁷. De modo que a glória de Deus refere-se também a Maria.

Desse modo, ele recorre à manifestação da glória divina no Monte Sinai (Ex 24, 15-18), em que a glória de Deus envolveu o Sinai por seis dias e no sétimo dia Deus chama Moisés de dentro da nuvem. Mais à frente, em Ex 33, 18-22, Moisés pede que o Senhor mostre-lhe sua glória, mas não se pode ver a face de Deus e permanecer vivo, por isso, por uma fenda da rocha, poderá ver “Deus de costas” e a sua glória. Assim, conclui S. Bulgakov, estamos diante de uma *doxofania*, pois não se vê a essência divina, mas apenas sua glória é manifesta¹¹⁸.

Essas passagens bíblicas são prefigurações marianas para o autor em questão, pois a glória de Deus se manifesta na vida de Maria pela descida da nuvem sobre ela na anunciação. Isto considerado, “a glória aparece com a maternidade e a encarnação divina. É na mãe que desce o Senhor e dela nasce pela ação do Espírito Santo”¹¹⁹ e “[Sobre] esse aspecto, Ex 34,5-6 contém misteriosamente um ícone verbal da Mãe com a Criança, a nuvem e o Nome (a designação: ‘Deus filantropo e misericordioso’)”¹²⁰.

S. Bulgakov recorda que essa interpretação da Igreja foi conservada num ícone da Mãe de Deus denominado “Sarça ardente”¹²¹. Esse ícone recolhe em sua representação outras *doxofanias* do Antigo Testamento e convida a quem o contempla a ver a Virgem Maria como

¹¹⁴ DE FIORES, Stefano. *La Theotokos secondo Il roveto ardente*. In: _____. *Maria: Nuovissimo Dizionario*. Bologna: EDB, 2008, v. III, p. 173.

¹¹⁵ BULGAKOV, *Il roveto ardente*, p. 27.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 180.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 182.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 182-183.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 183.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 184.

¹²¹ *Ibid.*, p. 185.

“glória do mundo e trono divino”.¹²² Glória do mundo devido ao lugar elevadíssimo que ocupa segundo a piedade mariana ortodoxa e trono divino, por ser o “lugar” da revelação da glória de Deus.

Diante do exposto, a Mãe de Deus é “a sarça ardente, a criatura que arde sem se consumir na plenitude divina da Trindade Santa e Princípio de vida”¹²³.

A dimensão pneumatológica dessa imagem mariana não é tão evidente num primeiro momento, mas, se entendermos o Espírito Santo como a glória de Deus Pai, poderemos contemplar esse ícone da “sarça ardente” como uma referência a Maria como a *Pneumatófora*, a mulher que é Templo, Sinal e Ícone do Espírito Santo.

2.9 Pneumatófora

Gostaríamos de refletir sobre Maria como a *Pneumatófora* (Portadora do Espírito Santo) à luz da apresentação de L. Pinkus no Simpósio Mariológico. Para o servita, a Beata Virgem Maria não apenas representa uma forma de plenitude arquetípica, mas é a imagem mais incisiva do “lugar da manifestação do Espírito Santo”¹²⁴.

Todas as aproximações entre Maria e o Espírito Santo que elencamos são como que ícones verbais, imagens retiradas das Escrituras e às quais a contemplação cristã dá novos contornos. Outros, de fato, são ícones veneráveis da Igreja, que na madeira e na técnica dos iconógrafos guardam algo do mistério divino. Todos conservam algo sobre a singular relação entre o Espírito Santo e Maria e algo das limitações que os “iconógrafos” deixaram impressas em suas contribuições. Mas todas essas aproximações nos levam à compreensão de Maria como “lugar da manifestação do Espírito”.

Na introdução deste capítulo partimos da compreensão de Maria como uma exemplar referência à inabitacão do Espírito que faz sua morada em cada membro do Corpo de Cristo, a Igreja. Ou seja, partimos do que é comum entre Maria e os demais fiéis para apontar para algo de singular em sua experiência de fé, que a apresenta como *Pneumatófora*.

Isso não faz de Maria uma hipóstase do Espírito Santo, mas a compreensão de Maria como *Pneumatófora* equivale a dizer que Ele se revela na vida de uma mulher santa, tornando-a o mais perfeito “ícone do Espírito Santo”¹²⁵. Desse modo

[Ela] é o primeiro ser humano que participa da história do Espírito Santo em Jesus. Por que, quando se fala do Espírito Santo, se fala também de Maria, e quando se fala

¹²² *Ibid.*, p. 195.

¹²³ BULGAKOV, *Il roveto ardente*, p. 197.

¹²⁴ PINKUS, Maria come “simbolo” dell’esperienza cristiana dello Spirito Santo . In: SMI, p. 281-282.

¹²⁵ BARTOSIK, *Mariologia e pneumatologia*, p. 329.

de Maria, em sentido teológico, se fala também do Espírito Santo. Mas não se deve inverter a ordem. A Fonte da vida, a Mãe dos fiéis, a Sabedoria de Deus e a Inabitação do mistério divino na criação, na qual se renova a face da terra, não é Maria, mas o Espírito Santo. Maria é a testemunha da presença do Espírito Santo. Ela não dilata a Trindade divina em uma Quaternidade, mas indica a Trindade aberta à unificação e à vida da criatura inteira¹²⁶.

Assim, podemos contemplar Maria enquanto Pneumatófora em três dimensões: a) como *Templo do Espírito*: pois nela o Espírito Santo se fez presença; b) *Sinal*: pois Maria converte-se numa espécie de referência misteriosa que, em sua própria vida, indica o Espírito Santo, e; c) *ícone*: pois enquanto sinal-imagem, é o lugar em que o Espírito Santo se torna radicalmente presente no meio das pessoas¹²⁷.

Maria é *Ícone do Espírito Santo*, revelando radicalmente sua presença no coração da humanidade. Em sua maternidade fecunda, revela a fecundidade materna do Paráclito divino derramado em nossa história humana em busca de sua comunhão definitiva no seio da Trindade.

As aproximações teológicas entre o Espírito Santo e Maria que aqui trazemos comportam diferentes perspectivas dessa singularíssima relação que se pauta numa expressão de profundo amor. E todo amor é fecundo. Sendo o Espírito Santo o divino protagonista dessa experiência de profundidade, somos convidados a contemplá-lo em sua materna fecundidade. Assim, a maternidade de Maria converte-se num ícone que remete a algo de infinita beleza, ao Espírito Santo como a “Grande Mãe”, a “Senhora da Vida”.

¹²⁶ BRUNI, Giancarlo. *Mariologia ecumenica. Approcci – documenti – prospettive*. Bologna: EDB, 2009, p. 51.

¹²⁷ PIKAZA, Xabier. *Maria e o Espírito Santo. Notas para uma mariologia pneumatológica*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 85-86.

3 A MATERNA FECUNDIDADE DO ESPÍRITO SANTO

A maternidade virginal de Maria pode ser compreendida como um ícone da fecundidade do Espírito Santo. O Espírito é a “Grande Mãe”, “Senhora da Vida”, que tudo renova em seu amor e sua ação pode ser contemplada no mistério da encarnação do Verbo no ventre de Maria.

Com o intuito de melhor contemplar esse ícone gostaríamos de partir das matriarcas do povo de Deus como um sinal dessa fecundidade divina na vida do povo de Israel. Essas mulheres, com sua maternidade, mostram que Deus não se esqueceu de sua Aliança, enviando homens comprometidos com o projeto de vida e libertação de seu povo.

A plenitude dessa contribuição materna ao projeto de Deus é alcançada com Maria de Nazaré. Por isso nós a destacamos seguindo o viés da reflexão sobre sua concepção pneumatológica e o nascimento de um novo povo a partir desse sinal de gratuita bondade da Trindade.

A concepção pneumatológica de Maria é o ápice dessa manifestação da fecundidade divina e a força vivificadora do Espírito continua manifestando-se na Igreja e em toda a criação.

Neste capítulo de nossa pesquisa a questão da concepção pneumatológica de Maria ocupará maior espaço devido às diferentes vertentes que essa reflexão implica. Contudo, estamos cientes de que nesse ponto repousa um grande silêncio. Como nos diz Inácio de Antioquia: “Ficou oculta ao príncipe deste mundo a virgindade de Maria e seu parto, também a morte do Senhor: três mistérios eminentes que foram cumpridos no silêncio de Deus”¹.

Não queremos com “ruídos teológicos” interromper esse reverente silêncio, mas contemplar a força do Espírito Santo que se manifesta na total consagração a Deus de Maria, ao acolher a proposta de ser a Mãe Virginal do Messias.

3.1 As matriarcas de Israel

A marca da maternidade é a fecundidade. Não por causa de um atributo físico-biológico, mas porque tudo em que o amor se manifesta se torna fecundo. A fecundidade do povo de Israel reside no seu amor ao Senhor e à aliança que Ele fez com os filhos e as filhas de Abraão. É na fecundidade do amor que os

¹ INÁCIO DE ANTIOQUIA, Efésios 19,1 (SChr 10, p. 88).

livros do Antigo Testamento descrevem a história da salvação, que vai preparando, a passos lentos, a vinda de Cristo ao mundo. Estes primeiros documentos, tais como são lidos na Igreja e entendidos à luz da ulterior e plena revelação, iluminam pouco a pouco, sempre com maior clareza, a figura da mulher, a da Mãe do Redentor (LG 55).

Destacam-se na história da salvação as matriarcas de Israel, que antecederam Maria de Nazaré, cada qual a seu modo, e que contribuíram para a história da salvação de modo singular. Mas não apenas as matriarcas, e sim todas as mulheres que, pela sua maternidade, expressam a força de Deus que vence a esterilidade e os tempos de crise e se colocam a serviço como mães de homens dotados de graça singular para exercer determinada função no projeto de Deus para Israel. Essas mulheres antecedem Maria em suas lutas e firmeza na fé².

As virtudes dessas mulheres são paradigmáticas para todo o povo de Deus e, de modo especial, para Maria, que encontra nelas sua prefiguração³.

Gostaríamos de destacar algumas dessas mulheres que aparecem nos textos bíblicos e verificar sua contribuição.

Eva: segundo o livro do Gênesis, Adão nomeia sua companheira como Eva, que significa “Mãe dos viventes” (Gn 3,20). Eva não concebeu seus filhos de modo extraordinário, mas pode ser acolhida como o “símbolo do feminino” que principia o ciclo de fecundação/parto/maternidade de toda mulher.

É lamentável a forma negativa com que a tradição teológica acolheu o símbolo “Eva”, ligando-a, na maioria das vezes, apenas à desobediência e ao motivo de queda para Adão e sua descendência. Essa visão conduziu povos de matriz judaico-cristã a um olhar sombrio sobre todas as mulheres, que, nascendo sob o “signo de Eva”, ainda são tratadas com suspeita e inferioridade.

Também é lamentável que o paralelismo patrístico que associa Eva ao Espírito Santo tenha desaparecido da literatura cristã. Eva enquanto “mãe dos viventes”, pode ser pensada à luz do Espírito Santo que é “Aquele que dá a vida” e, por isso, exerce um papel materno desde o início da criação⁴.

Sara: em Gn 17,15 ela tem seu nome mudado de Sarai para Sara, que significa “princesa”. É esposa de Abraão, marcada com o sofrimento da esterilidade (Gn 11,31), contudo foi agraciada com o dom da maternidade concebendo Isaac que significa “filho do

² BOFF, Lina. *Mariologia: interpelações para a vida e para a fé*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 29-30.

³ COSTA, Jonas Nogueira da. A fecundidade de Deus: a concepção virginal de Jesus como expressão privilegiada do poder de geração do Espírito Santo. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (Org.). *Tempos do Espírito. Inspiração e discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 137.

⁴ COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*: o Deus que liberta seu povo. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 71.

sorriso”, pois Sara ri quando os mensageiros divinos dizem que conceberá na velhice (Gn 18,1-15).

Ana: vemos nessa mulher o protótipo do sofrimento em relação à esterilidade. Esposa de Elcana e por ele cercada de carinho, vive o estigma que a esterilidade ocasiona, até o nascimento de Samuel, quando sua humilhação se converte em vida nova.

A mulher de Manué: não sabemos o nome dessa mulher, mas de seu marido e de seu famoso filho Sansão. Recebendo a visita de um anjo é informada de que sua esterilidade se findará ao conceber um filho (Jz 13,1-25). Sansão não será comandante de exército, como também não libertará Israel das mãos dos filisteus, contudo, suas façanhas serão consideradas como o início da libertação de Israel⁵.

Rute: sua história é de um acentuado heroísmo, em que uma mulher estrangeira integra-se na comunidade de Israel. Tal integração implica acolher o Deus de Noemi, o Deus de Israel, e assim fazendo, torna-se uma das mulheres protagonistas da história de libertação do povo de Israel, o que nos sugere sua inabalável confiança em Deus. Quando Noemi perdeu seu marido e filhos, decide voltar para Israel, tendo por companhia Rute (que era moabita). Esta, seguindo o conselho da sogra, une-se a Booz, parente da família, o que lhe garante o direito à propriedade mediante a lei do levirato e de sua descendência nascerá Davi⁶.

Isabel: já avançando no Novo Testamento, sabemos pelo relato lucano que Maria foi informada pelo anjo que sua parenta, Isabel, irá conceber um filho em idade avançada (Lc 1,18).

É interessante a observação de Lina Boff ao chamar-nos a atenção para o fato de que quando Maria chega à casa de Zacarias ela saúda não o dono da casa, mas Isabel. Não se dirige a quem preside a casa, mas a quem com ela partilha o mistério de Deus, ligado à dimensão materna que ambas estão vivendo em profundidade (Lc 1,40)⁷.

Há outras mulheres que merecem ser louvadas na história de Israel, como Agar, Lia, Raquel, a mãe e a irmã de Moisés, Débora, a mãe dos sete irmãos macabeus, Judite etc.

Não obstante a beleza que caracteriza todos esses textos bíblicos, não podemos nos esquivar de considerar a tônica patriarcal que marca todos eles. O valor de uma mulher reside em sua capacidade de dar filhos homens a seus maridos e a seu povo⁸. Também deve-se

⁵ GRINDEL, John A. Juízes. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. I, p. 242.

⁶ MCKENZIE, John. Rute. In: _____. *Dicionário bíblico*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2011, p. 738.

⁷ BOFF, Lina, *Mariologia: interpelações para a vida e para a fé*, p. 42.

⁸ Uma honrosa exceção deve ser lembrada, que é Débora. Essa mulher não entra para a história de Israel como uma mãe exemplar que, por graça, superou a esterilidade e foi mãe de um grande varão, mas por sua ação profética em tempos de crise. Quando os israelitas foram oprimidos pelos cananeus, eles foram a Débora que

considerar que o louvor dado aos ventres que geraram se relaciona não apenas com a intervenção de Deus na história de Israel pelos filhos dessas mulheres, mas também com o sofrimento da esterilidade considerada uma maldição, em que seus ventres são comparados como uma sepultura⁹.

O que queremos frisar, contudo, é a ação de Deus, que por sua força, vence a esterilidade dessas mulheres e que, nos seus filhos concebidos, o povo de Israel encontra alguém capacitado para garantir-lhes a vida. Assim, a força do Senhor que é vida e libertação manifesta-se, primeiramente nessas mulheres que estavam como que mortas pela situação de esterilidade, e também no povo de Israel que encontrou nos seus filhos um sinal de vida vindo do próprio Deus.

Outro elemento que não podemos deixar à margem, mesmo que não o aprofundando em nossa pesquisa, é com relação à questão da violência sexual contra as mulheres que encontramos de um modo velado na maioria dos relatos bíblicos. Lembremos de Betsabeia que foi trazida ao leito de Davi, e que para ali mantê-la, orquestrou a morte de Urias. Essa mulher foi reduzida a uma frase “Estou grávida” (2Sm 11,5), às lágrimas pela morte de Urias (2Sm 11,26), à doença e morte de seu primeiro filho com Davi (2Sm 12,15-18) e que foi consolada por Davi, que se deitou com ela e geraram Salomão (2Sm 12,24). “Assim, na dor e limitada pelo aparato monárquico-militar, ela entra na história da salvação desse povo de Deus, lembrando que os patriarcas são também alagozes...”¹⁰.

Em seu conjunto, apesar de todo o peso do patriarcalismo, a cultura judaica que temos diante dos olhos é profundamente marcada pelo valor da fecundidade. Ela pode ser visibilizada no mandato divino: “Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a!” (Gn 1,28). Esse mandato foi acolhido como uma participação da humanidade na obra da criação e alcançou sua maior expressão na fecundidade de Maria. A fecundidade virginal da Mãe do Senhor também foi acolhida como uma participação na fecundidade de Deus Pai através do Espírito Santo¹¹.

ordenou, em nome do Senhor, que se reunissem dez mil homens de Zabulon e Neftali junto ao monte Tabor. Ela mesma decretou o início da batalha e a vitória conquistada também a ela é atribuída (McKENZIE, Débora. In: _____, *Dicionário bíblico*, p. 201).

⁹ SERRA, *La donna dell'Alleanza*, p. 55.

¹⁰ REIMER, Ivoni Richter. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres*: textos, interpretações e história. São Paulo: Paulus, 2013, p. 32.

¹¹ GARCÍA-MURGA, María, p. 229; BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 321.

3.2 A concepção virginal de Jesus

A tradição cristã afirma que Jesus foi concebido sem participação de varão, tendo como base os Evangelhos de Mateus e de Lucas. Queremos nos debruçar sobre esse tema com o objetivo de, posteriormente, ressaltar o caráter pneumatológico dessa concepção.

3.2.1 A concepção virginal de Jesus nas Escrituras

A concepção de Jesus no seio de Maria está numa linha de continuidade e descontinuidade com os nascimentos dos grandes homens do Antigo Testamento. Continuidade por ser ele portador de uma missão no meio do seu povo, como os homens que nasceram graças a uma intervenção divina. Contudo, também é uma descontinuidade, pois não há no Antigo Testamento nenhuma concepção virginal por exclusiva obra do Espírito Santo. O que temos se nos apresenta como concepções e partos normais por meio de mulheres estéreis, o que faz da concepção de Jesus algo totalmente novo nesse contexto¹².

A concepção virginal de Jesus é um dado de fé que encontramos apenas nos Evangelhos de Mateus (1,18-25) e Lucas (1,26-29). No *corpus paulinum* e nos demais escritos do Novo Testamento, não encontramos nenhuma referência a esse tipo de concepção, o que, *a priori*, não significa uma negação¹³.

Chamamos a atenção para o fato de que os redatores dos “Evangelhos da Infância” não conheciam o texto um do outro, o que nos sugere que deva existir uma tradição bem conhecida em circulação nas comunidades em que surgiram esses textos, conservando a ideia de que Jesus foi concebido virginalmente e pelo poder do Espírito Santo. Essa informação é considerada basilar e os dois redatores dos respectivos Evangelhos estão de acordo nisso¹⁴.

Independentemente da forma como Mateus e Lucas se apropriaram de suas fontes para falar da concepção virginal de Jesus, vejamos o que os seus textos nos dizem.

A questão da concepção virginal de Jesus por meio do Espírito Santo no Evangelho de Mateus, tem como nota distintiva a citação de Is 7,14, cujo objetivo é mostrar a continuação da linhagem davídica como algo que sempre pertenceu ao plano divino e, por isso, já revelado

¹² GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 39 e 70.

¹³ BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 623; LAURETIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 287; SERRA, Aristide. Virgem. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1305.

¹⁴ COYLE, *Maria na tradição cristã*, p. 43; COMISSÃO INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICA ROMANA. *Maria: graça e esperança em Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2005, n. 18.

pelo profeta. Mateus não enfatiza a concepção virginal como um milagre biológico, mas como cumprimento de uma profecia¹⁵.

O texto de Is 7,14 não se refere a uma concepção virginal que virá a acontecer num tempo futuro, mas ao iminente nascimento de uma criança, concebida de maneira natural, que ajudaria a preservar a “casa de Davi”, por isso, simbolizaria a presença de Deus “conosco”. Esse nascimento será um sinal dado a Acaz e que terá como a mãe da criança uma “jovem núbil”, não necessariamente uma virgem. No entanto, esse termo foi empregado na tradução grega de Isaías e foi citado por Mateus¹⁶.

Na Anunciação (Lc 1,27), por duas vezes, o evangelista refere-se a Maria como “virgem”. Essa referência está em função de esclarecer ao seu leitor que, dentro dos costumes da época, Maria é esposa e virgem, o que significa que ela trocara votos matrimoniais com José, mas não fora morar com ele. Em seguida, o texto nos diz que Maria, ao receber a notícia de sua futura maternidade messiânica, afirma que não teve relações sexuais com nenhum homem (Lc 1,34)¹⁷.

Essas narrativas da concepção virginal de Jesus, como algo apenas encontrado em Mateus e Lucas, revela-nos que ela não é um elemento básico da fé neotestamentária em Cristo. Desse modo, a confissão de fé em Jesus como o Filho de Deus e Senhor, não se fundamenta nela¹⁸.

3.2.2 A hipótese da leitura de Jo 1, 13 no singular

A grande maioria dos exegetas conclui que não há referências explícitas sobre a concepção virginal de Jesus no Evangelho de João.

I. de la Potterie, por sua vez, formulou a hipótese de uma leitura “no singular” de Jo 1,13. O texto de Jo 1,13 seria lido da seguinte forma: “Este foi gerado não do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus”.

O biblista jesuíta se baseia em códigos bíblicos que tiveram uma significativa utilização na Igreja antiga. Em sua investigação, inclusive, pressupõe que essa seria a versão mais antiga e mais difundida na Igreja daquele período¹⁹.

¹⁵ BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 140, 169.

¹⁶ *Ibid.*, p. 176; COLLINS, John J. Isaías. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. II, p. 19.

¹⁷ BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 342.

¹⁸ MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo. Cristologia em dimensões messiânicas*. São Paulo: Academia Cristã, 2009, p. 133.

¹⁹ PERRELLA, *Maria vergine e madre*, p. 101-102.

A frase negativa de João significa que Jesus, nascendo sem a efusão de sangue, teria sido concebido virginalmente, e, numa hipótese ainda mais ousada, pode ser uma referência a um parto virginal também²⁰.

Dentre as pessoas mais notáveis que acolhem essa hipótese, citamos o exegeta A. Serra e João Paulo II²¹.

Há também quem aplique Jo 1,13 a Jesus, uma vez que as expressões, mesmo que no plural, não o excluem do conjunto daqueles que nascem de Deus, muito pelo contrário²². Ele é a “cabeça” daqueles que tiveram “um novo nascimento”, um “nascimento da água e do espírito” (Jo 3,5), como vemos no diálogo entre Jesus e Nicodemos.

Não nos compete validar ou não a tese, algo que a própria exegese já o fez, estabelecendo a tradução do versículo em questão no plural. Limitamo-nos apenas à exposição da proposição de I. de la Potterie e à consideração da hipótese de que o evangelista João tenha tido algum contato com a tradição da concepção virginal de Jesus, mesmo que bastante remota.

3.2.3 Relação da concepção virginal de Jesus com a sua divindade

Comumente, encontramos duas formas de compreender a relação entre a concepção virginal de Jesus e a sua divindade, a saber: a primeira diz que a concepção virginal revela a divindade de Jesus; a segunda forma diz o oposto, ou seja, que não há entre os conceitos uma relação direta de dependência, de modo que afirmar a concepção virginal de Jesus não ratifica sua divindade. Vejamos a primeira forma de compreensão.

Há um grupo de teólogos que defendem uma relação direta entre concepção virginal e divindade de Jesus, sendo a concepção virginal um pressuposto comprobatório de sua divindade. Jesus não é divino porque nasceu de uma virgem, mas sua concepção virginal revela que Ele é totalmente um dom gratuito de Deus que se dá a nós mediante o Filho.

A ausência de um pai terreno remete à paternidade divina como a única que Jesus teve, quer no seio da Trindade, quer em sua encarnação. Desse modo, a concepção virginal revela a divindade de Jesus, mas não é a sua causa²³.

Importante lembrar que os ensinamentos patrísticos que sustentavam essa relação de dependência entre concepção virginal e divindade de Jesus tinham como objetivo refutar as

²⁰ *Ibid.*, p. 103-104.

²¹ *Ibid.*, p. 104-105.

²² BOFF, Lina, *Mariologia: interpelações para a vida e para a fé*, p. 43.

²³ GARCÍA-MURGA, María, p. 38 e 202; MANNS, Frédéric. *Beata Colei che ha creduto. Maria una donna ebrea*. Milano: Edizioni Terra Santa, 2009, p. 32.

teses adocionistas, ebionitas, docetas e gnósticas e recorriam à concepção virginal como um argumento sólido para suas posições²⁴.

Uma segunda forma de compreensão afirma que a confissão de fé em Jesus como Filho de Deus e Senhor existe na tradição neotestamentária independentemente de qualquer afirmação de uma concepção virginal, que só se apoia em partes dos Evangelhos de Mateus e Lucas. O Novo Testamento revela que Jesus participou de forma íntima e singular da divindade do Pai, o que, *a posteriori*, será entendido como uma característica de sua divindade. Contudo, essa compreensão tem seu fundamento nos testemunhos da ressurreição e, estes sim, vão influenciar as narrativas da infância na elaboração e assimilação de uma concepção virginal de Jesus²⁵.

Assim, as narrativas da infância, especificamente a concepção virginal, não nos remetem, num primeiro momento e de forma direta, à divindade de Jesus, mas a experiência pascal é que incide nos “Evangelhos da Infância”. Desse modo,

Segundo a fé da Igreja, a filiação divina de Jesus não se deve ao fato de Jesus não ter um pai humano; a doutrina do ser divino de Jesus não sofreria nenhuma restrição, se Jesus fosse o fruto de um casamento humano normal, porque a filiação divina que é objeto da fé cristã não é um dado biológico e sim ontológico, não é um evento no tempo, e sim na eternidade de Deus: Deus é sempre Pai, Filho e Espírito Santo. A concepção de Jesus não significa o surgimento de um novo Deus-Filho, ela diz sim que Deus, como Filho, atrai a si, no homem Jesus, a criatura homem, de modo que ele mesmo passa a “ser” homem²⁶.

3.2.4 A concepção virginal: mito ou fato histórico?

Não há dificuldade em se admitir que Jesus nasceu de Maria (não obstante as teses gnósticas de que Jesus teria nascido “através” de Maria). O mesmo não se pode dizer da concepção virginal. Desde muito cedo esse dado foi objeto de contenda. E continua a causar significativo debate, sobretudo se ampliarmos a questão na então denominada “tríplice-virgindade” de Maria²⁷.

As opiniões se dividem entre teólogos e biblistas em basicamente três correntes de pensamento. Um primeiro grupo defende a concepção virginal como um fato inegável, que tem sólido testemunho em Mateus e Lucas e, por isso, tornou-se um dogma católico; um segundo, o entende como um teologúmeno, fruto da influência da mitologia pagã nos textos dos “Evangelhos da Infância”; e um terceiro grupo que entende a concepção virginal como algo que, de fato aconteceu, mas é um elemento de menor importância frente à grandeza do

²⁴ GARCÍA-MURGA, María, p. 43; DEL GAUDIO, *Maria de Nazaré*, p. 96.

²⁵ MOLTMANN, *O caminho de Jesus*, p. 134-135.

²⁶ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico. 8.ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 204.

²⁷ GARCÍA-MURGA, María, p. 19 e 37.

que se quer afirmar com isso, ou seja, de que Jesus é dado a todos nós na força do Espírito Santo como dom gratuito de Deus²⁸.

O ponto de partida para a defesa da concepção virginal como uma realidade histórica é a clareza com que Mateus e Lucas a expressam, evidenciando que não se trata de uma ideia ou de um mito, mas de um fato acolhido pelas comunidades cristãs ligadas a esses evangelistas²⁹.

Estas consideram a concepção virginal de Jesus como um fato histórico por constar nos Evangelhos de Mateus e Lucas e não compreenderam tal concepção como um mero símbolo, indiferentes ao que realmente aconteceu.

A segunda corrente nega qualquer caráter de historicidade na concepção virginal de Jesus uma vez que ela é procedente de lendas, mais especificamente, de concepções fantásticas de grandes homens baseadas nas mitologias de diferentes culturas que influenciaram os autores dos “Evangelhos da Infância”.

J. Moltmann, um dos expoentes dessa tese, evidencia o caráter lendário da base comum aos dois evangelistas, chamando a atenção para o fato de que o texto não recorre à autoridade de nenhuma testemunha e não remete a nenhuma referência a tradições históricas, o que difere dos relatos de encontros com o ressuscitado³⁰.

Temos ainda alguns pesquisadores que afirmam que esse material baseia-se em comparações com os “homens divinos” da mitologia grega, nascidos da união carnal entre um deus e uma mulher. Parte desse grupo entende que recorrer à ideia de uma concepção virginal, que era um símbolo religioso bastante conhecido naquele período, confirmaria a compreensão de que Jesus não foi adotado por Deus depois de sua concepção, mas que desde a eternidade foi o seu Filho³¹.

Podemos verificar que a ideia de “concepção virginal” não é alheia às diferentes religiões e mitologias que fizeram história. Alguns paralelos à concepção virginal de Jesus merecem ser citados, como: no budismo – Buda; no Hinduísmo – Krishna; na mitologia greco-romana – Perseu, Rômulo; na história antiga de um modo geral – os faraós, Platão etc.³².

Essa tese tem significativa rejeição no âmbito teológico, pois os Evangelhos não dizem que Jesus é divino por ter nascido de uma virgem (o que, nesse contexto, configuraria

²⁸ MURAD, *Maria toda de Deus*, p. 112.

²⁹ GARCÍA-MURGA, *Maria*, p. 21; MASINI, *Maria di Nazaret*, p. 194; PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, p. 96.

³⁰ MOLTMANN, *O caminho de Jesus*, p. 136.

³¹ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 74; BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 624.

³² BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 624.

melhor a consideração de Jesus como um “herói”, um semideus) e também negam que seu nascimento seja fruto da união sexual entre Deus e Maria ou por alguma outra forma de penetração, que configurasse um tipo de *hieros gamos*. A referida hipótese relativiza a clareza dos Evangelhos em afirmar a ação criadora do Espírito no ventre de Maria³³.

A terceira corrente reconhece a concepção virginal de Jesus como um “fato”, mas ele transcende a si mesmo, remetendo a algo superior, a um profundo significado da fé em Jesus como o Messias, enviado do Pai no poder do Espírito Santo. Desse modo, a concepção virginal é um ponto de partida para a compreensão do mistério de Deus de Jesus desde sua encarnação no seio de Maria.

Para acolher a concepção virginal como “fato” leva-se em consideração que tal concepção não tem como defesa um posicionamento aplicado de forma anacrônica aos conhecimentos de história usados em nossos dias para os textos bíblicos. Essa corrente está ciente de que uma compreensão contemporânea de História não permite buscar historicidade, em sentido estrito e moderno do termo, num evento de caráter “maravilhoso”, transcendente e que tem por testemunha apenas Maria. Isso é impossível.

Mesmo considerando a impossibilidade de aplicar o conceito moderno de historicidade a um “fato” de caráter maravilhoso isto não implica que ele seja irreal³⁴.

Desse modo, o fato e o significado remetem a uma realidade transcendente dessa concepção que vai além da forma biológica como Jesus foi concebido no seio de Maria³⁵.

3.3 A concepção pneumatológica de Jesus como um sinal privilegiado do nascimento de um novo povo de Deus

Até o presente momento deste capítulo referimo-nos à concepção de Jesus como uma “concepção virginal” que, inclusive, é a forma mais usual de se referir a esse dado de fé. Contudo, gostaríamos de optar pelo termo “concepção pneumatológica”, pois evidencia melhor o mistério divino desse momento da história de nossa salvação.

3.3.1 A concepção pneumatológica de Jesus

O termo “concepção virginal” pode ser reduzido a apenas um dado “biológico” (mesmo que não verificável na biologia), convertendo-se numa ideia de que Jesus teve suas

³³ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 74; BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 625; PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, p. 109.

³⁴ GARCÍA-MURGA, *María*, p. 21-22 e 37.

³⁵ MURAD, *Maria toda de Deus*, p. 112.

origens no inviolável “recinto” da relação mãe-filho, em que nem mesmo José pôde participar. Esse tipo de reducionismo é carregado de sentimentalismo que, projetado em expressões de piedade, faz da Mãe-Virgem um símbolo que aponta para si mesma e não para o mistério da encarnação do Verbo.

A maternidade de Maria não é expressa nas Escrituras de forma tão amesquinhada como um mero acontecimento biológico. A concepção de um ser humano não é um mero acontecimento biológico, mas um fato carregado de diversos sentidos. No caso da Virgem Maria, ela se torna mãe do Senhor por um processo livre e pessoal, por um ato de fé, que a insere na história da salvação semelhante aos grandes personagens que estabeleceram um profundo diálogo com Deus em favor da humanidade, como Abraão e outros³⁶.

Esse processo livre e pessoal tem como princípio o Espírito Santo, que é o princípio divino da geração física de Cristo em Maria. Ele é a “potência divina” dessa concepção no ventre da Virgem. Logo, não é a virgindade a condição de tal concepção, mas a ação do Espírito que se manifesta na vida de Maria em total acolhida ao mistério de Deus. É essa prerrogativa que melhor qualifica a concepção de Jesus no seio de Maria, uma “concepção pneumatológica”³⁷.

Isso considerado, a concepção pneumatológica de Jesus, proveniente dos dados obtidos pelos “Evangelhos da Infância” não é algo restrito a um fato biológico, mas uma ideia teológica em forma narrativa que nos revela ser Jesus o dom gratuito de Deus Pai pela força do Espírito Santo, que irrompe na história da humanidade como um “novo começo” para todos³⁸.

A concepção de Jesus no ventre de Maria, enquanto dom gratuito do Espírito Santo não é fruto de qualquer reivindicação de um direito prévio ou merecimento da parte da humanidade, mas um dom absolutamente imprevisível, um mistério livre da graça divina, que indica que as origens terrenas de Jesus procedem do “alto”, da bondade de Deus³⁹.

É mister esclarecer que, com isso, não se configura nenhum desprezo ao matrimônio, às relações sexuais marcadas pelo amor e pelo respeito entre duas pessoas, à paternidade ou a qualquer instituição estabelecida pelo próprio Deus. Não se diz que “tudo que é humano é

³⁶ RAHNER, Karl. *Maria, madre del Señor*. 2.ed. Barcelona: Herder, 2011, p. 70.

³⁷ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 37. Também J. Moltmann partindo desse mesmo princípio rejeita o termo “nascimento virginal”, pois o termo reduz o nascimento de Jesus a uma questão ginecológica. Se o nascimento está relacionado à concepção, devemos então falar de um “nascimento de Jesus Cristo no Espírito Santo” relacionando à pneumatologia cristã (MOLTMANN, *O caminho de Jesus*, p. 131).

³⁸ DE FIORES, *Maria sintese di valori*, p. 335; BRUNI, Mariologia ecumenica, p. 41; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 85 e 385.

³⁹ RAHNER, *Maria madre del Señor*, p. 87-88.

mau”, por isso o Verbo deve vir do “alto”. A ausência de um pai terreno é um “símbolo real” da iniciativa de Deus, que na plenitude dos tempos, quis “reencabeçar tudo em Cristo, tudo o que existe no céu e na terra (Fl 1,10)”⁴⁰. Isso remete-nos à compreensão de que a concepção pneumatológica de Jesus é um novo nascimento para todo o povo de Deus.

3.3.2 O sinal privilegiado do nascimento de um novo povo de Deus à luz da concepção pneumatológica de Jesus

A concepção pneumatológica de Jesus não se refere apenas à iniciativa divina que teve no Espírito Santo o princípio da fecundidade divina no ventre de Maria. Essa concepção refere-se também a um novo começo para toda a humanidade⁴¹. Isso porque

A descida do Espírito de Deus e sua habitação em Maria tem que preceder, inclusive, à esperança do Filho de Deus messiânico, do contrário não se poderia dizer que ele veio “do Espírito”. [...]. O nascimento do Filho messiânico “do Espírito” é o começo e o sinal de esperança para o renascimento dos homens e do cosmo por meio da shekiná de Deus. Por isso é preciso narrar, juntamente com o nascimento de Cristo, também como o Espírito Santo tomou morada em Maria⁴².

Esse tema é bem desenvolvido por A. Serra na segunda parte de sua palestra, quando enfatiza o caráter “criador” do Espírito Santo. Sua intenção é mostrar que a ação do Espírito Santo sobre Maria na anunciação é um “ato criativo”, pois o Espírito que é princípio de vida no ventre de Maria é também princípio de vida de todo o novo povo de Deus que surge com Jesus por meio de sua concepção pneumatológica⁴³.

Para afirmar isso, o exegeta recorre aos profetas Isaías e Ezequiel, mostrando que o Espírito do Senhor é a força divina que a todo o momento “recria” Israel. O anúncio dessa “nova criação” é realizado num duplo movimento: primeiro se denuncia um estado pecaminoso do povo infiel à aliança que contraiu com Deus; em seguida, este estado, que se caracteriza com imagens de morte, desaparece com a ação do Espírito que vivifica o povo de Deus⁴⁴.

Em Is 32,15 fala-se que o “espírito que vem do alto” vai renovar a vida para o povo de Deus. Essa promessa deve ser entendida a partir do contexto da primeira parte de Isaías (1-39). Esse contexto pode ser compreendido a partir da acusação formal do profeta contra anciãos e chefes políticos que roubam dos pobres para o seu enriquecimento (3,13-15). Sua

⁴⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁴¹ MURAD, *Maria toda de Deus*, p. 113; BRUNI, *Mariologia ecumenica*, p. 278.

⁴² MOLTMANN, *O caminho de Jesus*, p. 142-143. Ver também: GARCÍA-MURGA, *Maria*, p. 26.

⁴³ SERRA, Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 154.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 154-155.

crítica é particularmente severa contra as mulheres de Jerusalém (3,16-23) que impressionam as pessoas por sua cultura de elegância e luxo, mas terão como destino “em vez de perfume, podridão, no lugar da cinta, uma corda, em lugar de tranças, cabeça raspada e trapo, em vez de roupas luxuosas, marca de ferro em brasa em vez de beleza” (3,24; esse tema se repete em 32,9-13)⁴⁵.

O profeta sabe da proximidade da invasão inimiga que destruirá lavouras e a cidade de Jerusalém (32,12-14) e caracteriza esse cenário com imagens de morte como consequência do pecado. Contudo, tudo reflorescerá mediante o derramamento do “espírito que vem do alto. Aí, então, o que era deserto virá a ser um bosque e o que era um bosque será uma floresta” (32,15; a ação renovadora do espírito é demonstrada em todo o conjunto dos versículos 15-20)⁴⁶.

A segunda referência que A. Serra faz se encontra no Deuteroisaías. O cenário que o profeta nos mostra é de um Israel separado de Deus por causa de seu pecado que pode ser visto em Is 43,22 a 44,5. Israel / Jacó abandonou o Senhor, mas nem por isso Deus o abandonou (43,22-28), e faz a seguinte promessa: “Derramarei água na terra seca, ribeirões no terreno ressecado, derramarei meu espírito nos teus descendentes, minha bênção em teus rebentos” (44,3). Também, nesse caso, encontramos um derramamento do espírito, um envio do espírito vivificador sobre o povo de Deus, caracterizado como Israel / Jacó e toda a sua descendência (44,1-5)⁴⁷.

A terceira referência que o exegeta servita utiliza nos vem de Ez 37,1-14. O padrão do texto é o mesmo, pois encontramos o povo de Israel exilado na Babilônia, semelhante a uma grande imensa planície de ossos ressequidos (Cf. 37,2), ou seja, os deportados estão como que mortos, não têm nenhuma esperança, estão perdidos para sempre (Cf. 37,11).

No lugar onde a morte impera como uma grande sepultura, o Senhor ordena: “Profetiza para o espírito, profetiza, filho do homem! Dirás ao espírito: Assim diz o Senhor teu Deus: Vem, ó espírito, dos quatro ventos, soprar sobre esses mortos para que eles possam viver” (Cf. 37,9). Também aqui encontramos de forma clara a ideia de espírito de Deus como algo transcendente, do alto (proveniente dos “quatro ventos”), restituindo a vida do povo de Deus⁴⁸.

O espírito de Deus é sempre apresentado no Antigo Testamento como “vivificador”. É o que vemos no mito da criação quando se diz que, desde o princípio, quando a terra estava

⁴⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 155-156.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 156-157.

deserta e vazia, já pairava o Espírito de Deus sobre as águas, como um pássaro que paira sobre o universo primordial e o prepara dando ordem e forma (Gn 1,2)⁴⁹.

Desse modo, esse espírito vivificador do povo de Deus e de todo o universo é o mesmo que “pousa”, “faz sombra” sobre Maria sendo responsável pela geração do Verbo no seu seio (Lc 1,35). Essa ação do Espírito em Maria pode ser compreendida como uma “nova criação” em que o ato criativo se aplica tanto à geração de Jesus como se estende à formação de todo um povo novo. Tal afirmação se baseia na compreensão de que não é possível se separar Jesus do povo que veio redimir, pois Ele é a cabeça desse povo, desse corpo que é a Igreja (Cl 1,18)⁵⁰.

A. Serra apresenta essa questão baseando-se em três ângulos diferentes. O primeiro ângulo é considerando Jesus como o rei e fundador de povo da Nova Aliança. Em Lc 1,32-33 o anjo diz a Maria que seu filho “será grande; será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai. Ele reinará para sempre sobre a descendência de Jacó, e o seu reino não terá fim”. Essa “descendência de Jacó”, sobre a qual Jesus é constituído rei refere-se ao povo da Nova Aliança (Lc 22,20), que pertence a Ele (Lc 1,77), pois foi conquistado com seu próprio sangue (At 20,28)⁵¹.

Existe, assim, uma estreita ligação entre Jesus e o povo por Ele conquistado, entendido como a Igreja, em tudo reconhecendo um “primado” de Jesus sobre seu povo. Isso mediante a confissão de fé em que Jesus é o primeiro a ressuscitar dos mortos (At 26,23), Ele é que foi posto à direita do Pai (At 2,33), e é quem concede vida (At 3,15) e salvação (At 5,31)⁵².

Considerando que Mateus tem em Moisés uma prefiguração de Jesus, podemos dizer que Jesus é o verdadeiro líder, “cabeça” e rei do povo que deve ser libertado (At 7,27.35)⁵³.

Um segundo ângulo que A. Serra nos oferece, em continuidade com o primeiro, é a compreensão de Jesus como aquele que renova seu povo mediante o Espírito Santo.

Nos escritos lucanos não se encontram os termos “novidade”, “renovação” e “nova criação” com relação à ação de Jesus. O que temos é a afirmação de Jesus como aquele que porta consigo a salvação universal e a realiza em seu nome⁵⁴.

Essa ação salvífica é um processo de transformação que justifica todo ser humano e lhe concede vida eterna. Tal processo de renovação deve levar em consideração também a

⁴⁹ *Ibid.*, p. 159-160.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 161.

⁵¹ *Ibid.*, p. 162.

⁵² *Ibid.*, p. 162.

⁵³ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 163.

Pessoa do Espírito Santo, pois Cristo infundiu sobre a Igreja o dom do Espírito Santo que santifica e purifica os corações dos fiéis (At 15,8-9; 3,17)⁵⁵.

A renovação do povo de Deus pela efusão do Espírito Santo dado por Jesus já pode ser contemplada no momento em que o Espírito desce sobre Jesus no momento de seu batismo no Jordão. Lucas é o único dos evangelistas a citar que Jesus foi batizado com os demais fiéis e estando em comunhão com essas pessoas é que lhe vem o Espírito Santo como uma pomba (Cf. 3,21). Sendo a pomba um dos mais difusos símbolos de Israel como o povo eleito, podemos dizer que o texto lucano tem como intenção doutrinal afirmar que “Jesus fará de Israel um povo novo, mediante o Espírito que desce sobre sua própria pessoa”⁵⁶.

Tendo em vista o batismo do Senhor no Evangelho de Lucas é que A. Serra nos propõe o terceiro ângulo para compreendermos como a concepção virginal de Jesus liga-se ao nascimento de um novo povo.

Observemos que em Lucas, ao narrar o batismo do Senhor, o início de seu ministério público e a sua genealogia estão unidos de forma que confirma uma singular ligação entre Jesus e o povo de Israel. Jesus é batizado comunitariamente, seu ministério é em favor do povo de Deus de forma universalista e suas origens, de acordo com a “árvore genealógica” de Lucas, ligam-no a Adão⁵⁷.

Nessa “árvore genealógica”, é evidente a intenção de Lucas de fazer um paralelismo entre Adão e Jesus, ou, melhor dizendo, entre dois “inícios” do povo de Deus. Cristo, mesmo que considerado filho de José (Lc 3,23), foi concebido pelo poder do Espírito Santo (Lc 1,35), que realizou “um novo início” no seio de Maria pela pessoa de Jesus. Esse início é considerado novo em relação ao primeiro, quando o Espírito pousava sobre as águas informes e, de sua fecundidade no Pai, tudo foi criado (Gn 1,2)⁵⁸.

Desse modo, podemos concluir que o Espírito que pousou sobre Maria na anunciação é o mesmo Espírito Criador que agiu na criação do mundo, que devolveu a vida ao povo de Israel em seus momentos de “morte” e que cria no ventre de Maria o Messias que encabeça o renovamento escatológico de todo o povo de Deus⁵⁹.

Nessa mesma linha, quando em Lc 1, 27, por duas vezes se enfatiza que a mãe de Jesus será uma “virgem”, sublinha-se algo que vai além do que o Antigo Testamento narra sobre mulheres cuja esterilidade foi superada pela intervenção divina. A concepção por uma

⁵⁵ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 166-167.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 167.

virgem refere-se a uma nova criação, em que o Espírito de Deus, presença ativa na primeira criação (Gn 1,2), irá agir novamente⁶⁰.

Houve uma ruptura na história da humanidade com a concepção virginal / pneumatológica de Jesus, pois se fez presente em nossa história um “novo Adão” e com ele as primícias de um “novo céu e uma nova terra” e um novo povo de Deus⁶¹.

Essa ideia de ruptura na história da humanidade é um elemento marcante nas genealogias de Jesus. Lembremos que, nesse contexto de Mateus e Lucas, as genealogias não têm a intenção de oferecer um registro da fecundidade biológica do homem, como vemos num padrão de repetições da fórmula “A foi pai de B”. Na transmissão da vida de pai para filho busca-se expressar o cumprimento divino de sermos fecundos, multiplicar-nos (Gn 1,28) que alcança sua realização plena na salvação dada em Jesus⁶².

Partindo dessa afirmação é que, quando lemos em Mateus que “Jacó gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus [...]” (1,16), vemos claramente uma ruptura no padrão “A foi o pai de B”, como também estamos diante de um nascimento considerado irregular e único, o que também caracteriza a ruptura à qual estamos nos referindo e que remete para um novo nascimento de todo o povo de Deus⁶³.

Se falamos em ruptura, contudo não nos omitimos à ideia de continuidade presente nessas genealogias, uma vez que se quer assegurar que Ele está em continuidade com as grandes figuras do povo de Deus e é um legítimo descendente de Abraão e de Davi.

A relação continuidade / ruptura da genealogia de Jesus remete ao que Agostinho nos explica, dizendo que “[Era] preciso, com efeito, que nosso chefe, por um milagre insigne, nascesse segundo a carne de uma virgem para significar que seus membros nasceriam, segundo o Espírito, desta outra virgem que é a Igreja”⁶⁴.

Assim, podemos contemplar o relato lucano da anunciação do anjo (Lc 1,26-38) como um ícone da Igreja, iniciada por Deus Pai que em Maria encontra uma nova humanidade aberta ao poder fecundo do Espírito Santo, gerando uma nova criação “sem mancha e sem ruga” (Ef 5,27), “santa e imaculada” (Ef 1,4)⁶⁵.

⁶⁰ BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 356.

⁶¹ BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 147.

⁶² BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 82-83.

⁶³ HARRINGRON, Daniel. Mateus. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. III, p. 13. Lucas usa a seguinte expressão na genealogia de Jesus: “Ele era, segundo se pensava, filho de José” (3,23). A expressão “segundo se pensava” é o elemento textual que configura a ideia de ruptura do nascimento de Jesus em relação aos demais no texto.

⁶⁴ AGOSTINHO, Da santa virgindade VI, 6. In: PL 40, 399.

⁶⁵ BRUNI, Mariologia ecumenica, p. 12.

3.3.3 A concepção pneumatológica e a ressurreição de Jesus

Os “Evangelhos da Infância” ao apresentarem a concepção pneumatológica de Jesus seguem uma lógica própria em que o futuro e a origem de Jesus devem ser concordes: desse modo, se Jesus ascendeu à glória do Pai, é porque Ele descendeu dessa mesma glória; se Ele ressuscitou pela força do Espírito, é porque nasceu pela força do Espírito⁶⁶.

F.-X. Durrwell expressa essa ideia da seguinte forma:

A concepção da criança pelo Espírito do Pai (Lc 1,35) fora o prelúdio da ressurreição pelo poder do Espírito Santo. Em virtude dessa concepção e sobretudo em virtude da ressurreição, “ele será chamado Filho de Deus”⁶⁷.

Essa relação entre concepção / natal e ressurreição também pode ser observada via analogia. Um exemplo, assim como o Senhor ressuscitou de um túmulo nunca utilizado, ele nasceu do seio de Maria sem participação de varão. E em ambas as situações é o Espírito Santo que manifesta sua força de vida⁶⁸.

Desse modo, a concepção virginal de Jesus “é a porta de entrada da sua humanidade, como a ressurreição é a porta de saída, de reencontro pleno com o Pai”⁶⁹, no poder do Espírito.

3.4 A virgindade como um sinal pneumatológico

O fato de compreendermos a concepção de Jesus como um evento pneumatológico não implica uma desvalorização da virgindade de Maria. É um abuso reduzir a virgindade de Maria a uma questão ginecológica de “conservação de hímen”. A virgindade de Maria é um modo de se viver como totalmente consagrada ao Senhor e em total abertura à fecundidade do Espírito Santo⁷⁰.

Também consideramos que, quando falamos de uma concepção pneumatológica, a ênfase da questão recai sobre a maternidade e não sobre a virgindade, tanto que, não sem razão, o Novo Testamento prefere referir-se a Maria como “mãe” (o que ocorre 25 vezes ao todo) do que “virgem” (este termo é encontrado duas vezes: duas citações em Lc 1,27 e uma

⁶⁶ MOLTMANN, *O caminho de Jesus*, p. 137.

⁶⁷ DURRWELL, François-Xavier. *O Pai: Deus em seu mistério*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 26. Ver também: DURRWELL, François-Xavier. *Cristo nossa Páscoa*. Aparecida: Santuário, 2006, p. 31.

⁶⁸ GARCÍA-MURGA, *Maria*, p. 37.

⁶⁹ MURAD, *Maria toda de Deus*, p. 113.

⁷⁰ BUCKER, Bárbara P. Maria e a Trindade. Vivência da espiritualidade. In: BUCKER, Bárbara P.; BOFF, Lina; AVELAR, Maria Carmem. *Maria e a Trindade: implicações pastorais, caminho pedagógico, vivência da espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 159.

em Mt 1,23)⁷¹. Por isso afirmamos que “[a] grandeza de Maria não reside no fato de ser virgem, mas no fato de ser a *mulher* escolhida para receber em seu seio o Verbo humanado. Como *mulher* poderia ser desposada ou virgem”⁷².

A afirmação da superioridade da maternidade, todavia, não implica a desvalorização da virgindade, como se fosse algo meramente acidental no vocabulário teológico. Ao mesmo tempo, não vamos nos deter na questão de entender a virgindade em sentido estrito do termo. A intimidade de Maria pertence apenas a ela. A compreensão de sua virgindade passa por outras vias, independentemente se teve ou não relações sexuais.

A forma como compreendemos a virgindade de Maria tem como base a ação do Espírito Santo em sua vida. Ele não agiu apenas na concepção do Filho de Deus encarnado, mas também santificou e consagrou Maria por inteira⁷³.

A santidade e a consagração a Deus pelo Espírito Santo é a forma como entendemos sua virgindade. É sob a ação do Espírito que ela vive na mais perfeita fidelidade a Deus, não se contaminando com nenhuma forma de idolatria. Desse modo, podemos dizer que Maria foi totalmente de Deus, ou seja, viveu a virgindade no estado mais profundo de seu significado.

Neste caso, quando dizemos que Maria foi a mãe virginal do Messias, antes de aludir a um dado físico-biológico, referimo-nos antes a uma expressão de liberdade. Primeiramente do próprio Deus que consagra, mas também à liberdade da mulher Maria de Nazaré que responde a esse chamado, tornando sua vida um compromisso, uma aliança inquebrantável⁷⁴.

Interessante observar que, nos primeiros séculos do cristianismo, período em que se elaborou a compreensão do significado da virgindade de Maria, a possibilidade de uma mulher se conservar virgem era um ato revolucionário. Dentro de uma sociedade patriarcal que recrutava mulheres, sem pedir-lhes permissão, para o casamento e o parto, a virgindade era uma opção de resistência a alianças matrimoniais indesejáveis⁷⁵.

Com isso não dizemos que a virgindade, enquanto resistência a alianças matrimoniais, secundava a opção pela consagração a Cristo. Era o seguimento de Jesus que motivava essa escolha. Contudo, nenhum Padre da Igreja incentivou a virgindade antes que as próprias mulheres a proclamassem como um novo papel a si mesmas na sociedade. Assim, só depois que um número significativo de mulheres abraçou esse modo de vida é que os “homens da Igreja” se esforçaram para evidenciar seu valor e regulamentar a vida das mulheres.

⁷¹ BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 165.

⁷² *Ibid.*, p. 153.

⁷³ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 27.

⁷⁴ BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 21.

⁷⁵ JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*. Teologia de Maria na comunhão dos santos. São Paulo: Loyola, 2006, p. 53.

Consequentemente, a virgindade de Maria e das mulheres desse tempo foram enquadradas num molde de virgindade que implicava silêncio e submissão, o oposto do que o caráter revolucionário da virgindade comportava⁷⁶.

Essa concepção de virgindade antes de ser instrumentalizada pelos homens da Igreja pode também estar relacionada com o sentido da virgindade das deusas na mitologia antiga. Esta não se pautava na ausência de atividade sexual, tanto que uma deusa virgem poderia ser mãe e ter relações sexuais. Desse modo, as virgens num contexto *extra* cristão ligavam-se a um estado de “pureza espiritual” como prerrogativa para algo além de uma “realidade biológica, [pois] ser virgem indica um estado de espírito caracterizado pelo destemor e pela independência de propósitos. Esposa ou mãe, a virgem retém uma autonomia interior”⁷⁷.

Retornando ao “chão lucano”, dizer que Maria está sob a “sombra do poder do Altíssimo” (Lc 1,35) implica dizer também que ela não está sob a sombra do poder de homem algum, o que evidencia, como na mitologia antiga, um estado de “pureza espiritual” que lhe confere autonomia.

Não falamos isso esquecendo as condições socioculturais em que Maria vivia. Isso seria um anacronismo. O que evidenciamos é que a virgindade de Maria é um elemento de ruptura do poder masculino que tão bem se percebe nas “árvore genealógicas” de Mateus e Lucas. Essa ruptura é uma novidade nas Sagradas Escrituras e, enquanto sinal, remete-nos à consagração de Maria num estado de liberdade interior em resposta ao chamado de uma maternidade virginal do Messias. Nesse sinal, não é Maria quem faz a ruptura com o ciclo de gerações via paterna, mas o Espírito Santo que ela acolheu em sua existência, por isso consideramos a virgindade da mãe do Messias um sinal pneumatológico.

3.5 Maria como modelo da Igreja

A relação entre o Espírito Santo e Maria evidencia a natureza carismática do Povo de Deus. Podemos ver isso a partir da concepção pneumatológica de Jesus como o nascimento de um novo povo e por toda a vida de Maria que, aberta à ação do Espírito Santo, é modelo da Igreja, “Templo do Espírito Santo”⁷⁸.

No primeiro capítulo já apresentamos a forma como essa relação é pensada à luz da patrística, em que a imagem da maternidade da Igreja, mediante o batismo e a pregação, se encontra com a imagem de maternidade de Maria. Nossa intento agora é rever a questão da

⁷⁶ *Ibid.*, p. 53-54.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁸ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 181.

tipologia empregada entre Maria e a Igreja e os desdobramentos pneumatológicos que nos são oferecidos.

3.5.1 A tipologia “Maria – Igreja”

Em várias partes de nossa pesquisa, usamos essa forma de compreensão teológica tão frequente na mariologia. Gostaríamos de apresentar o que se entende por tipologia e a forma mariológica mais usual, que é relacionando Maria e a Igreja.

Entendemos que, num primeiro momento,

A *tipologia* é um procedimento de leitura que consiste em relacionar uma realidade do Antigo Testamento, chamada “figura” (*typos*), com uma realidade correspondente do Novo. Pode tratar-se de um personagem, de um objeto, de uma prescrição da Lei, de um evento, que anunciam este ou aquele aspecto da economia da salvação⁷⁹.

J. Fitzmeyer nos dá um excelente exemplo disso, ao dizer que

Não é o significado de palavras ou frases bíblicas, mas de coisas conforme descritas na Bíblia: por exemplo, entende-se Jonas no ventre do peixe (Jn 2,1) como um “tipo” (*typos*) do Cristo sepultado (Mt 12,40), que é o “antítipo” correspondente; ou a serpente de bronze na haste (Nm 21,9) como o tipo do Filho do Homem levantado (Jo 3,14); ou Adão como tipo de Cristo (Rm 5,14); ou o dilúvio como tipo do batismo (1Pd 3,20-21)⁸⁰.

O recurso à tipologia que, num primeiro momento foi aplicada a Jesus, também se aplicará a Maria. Maria é compreendida como a pessoa em que se encontra a realização máxima da graça e da missão da Igreja. Como Maria, a Igreja é chamada a ser virgem e mãe geradora de filhos que vivam a santidade de Cristo no Espírito Santo⁸¹.

A contribuição de Ambrósio nessa perspectiva é indiscutível, atribuindo-se a ele a autoria da compreensão de Maria como “tipo da Igreja”. Dois de seus escritos destacam-se: *As virgens* (377) e *A educação da virgem* (392), pois são textos em que o bispo de Milão mais evidencia Maria como “tipo da Igreja”, por causa de sua maternidade e virgindade⁸². A ideia que esses textos e outros apresentam sublinha sempre a compreensão de que Maria foi esposa e virgem, assim como a Igreja é esposa de Cristo e permanece virgem⁸³.

⁷⁹ WOLINSKI, J. A economia trinitária da salvação (século II). In: SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da salvação (séculos I - VIII)*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 127-128.

⁸⁰ FITZMEYER, *A Bíblia na Igreja*, p. 83.

⁸¹ GARCÍA-MURGA, María, p. 206.

⁸² *Ibid.*, p. 133; DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, p. 121.

⁸³ AMBRÓSIO, Tratado sobre o Evangelho de Lucas, 2, 23 (Schr 45, p. 82).

Essa tipologia foi objeto de significativas homilias e reflexões patrísticas apresentadas de formas diferentes na Igreja antiga, como no caso de Cromácio de Aquileia, que dizia que a Igreja é a “casa de Maria” e que ela, enquanto membro da Igreja, é modelo de santidade para a Igreja como um todo e para todos os fiéis. Agostinho desenvolve a tipologia “Maria - Igreja” não somente destacando a maternidade e virgindade de ambas, mas a ligação materna que une Maria aos fiéis na Igreja. Também Leão Magno relacionava o seio virginal de Maria, cheio do Espírito Santo com as águas do batismo, também cheias do Espírito Santo⁸⁴.

Na Idade Média, lembramos Isaac, abade de Stella, que em 1147 diz que Maria e a Igreja “são a mãe de Cristo, mas nenhuma das duas o gera totalmente sem a outra”, então, “quando se fala de uma ou da outra, o que se diz aplica-se a ambas, como se fosse indiferentemente ou em conjunto”⁸⁵.

A tipologia “Maria - Igreja” alcança lugar de destaque em nossos dias quando a encontramos nos textos do Concílio Vaticano II. Na *Sacrossanctum Concilium* n. 103 afirma-se que a Igreja venera com especial amor a Virgem Maria por estar indissoluvelmente unida à obra da salvação “e em quem contempla, como em puríssima imagem, tudo o que ela deseja e espera ser”. Também a *Lumen gentium* aponta para essa direção. No n. 53 lemos que Maria, enquanto unida à estirpe de Adão e mãe dos fiéis, é “saudada como membro supereminente e absolutamente singular na Igreja, e também como seu protótipo e modelo acabado da mesma, na fé e na caridade [...]”.

De diferentes modos, a tipologia “Maria - Igreja” está a serviço de uma afirmação de fé mais profunda, ou seja, a maternidade virginal de Maria e da Igreja remete à fecundidade de Deus, como uma ação do Espírito Santo, sempre atuante na história da salvação.

Num segundo momento, é que consideramos Maria como o “Protótipo de Igreja” por ter sido agraciada em grau singular com o dom da santidade, que coincide com o chamado batismal de todo cristão. Logo, somos chamados a considerar a fé, a maternidade e a virgindade como formas de viver a vocação à santidade de toda a Igreja.

E, finalmente, podemos considerar Maria como uma “imagem escatológica da Igreja” que renova as esperanças do povo de Deus “sempre em marcha” rumo à vida eterna. Maria é uma prefiguração daquilo que a Igreja será na parusia. Com as palavras da *Lumen gentium* consideramos que

⁸⁴ GARCÍA-MURGA, María, p. 140; PERRY; KENDALL, *A Santíssima Virgem Maria*, p. 55.

⁸⁵ ISAAC, Sermão 51 sobre a Assunção de Maria. In: PL 194, 1863 B.

Do mesmo modo que a Mãe de Jesus, já glorificada no céu em corpo e alma, é imagem e primícias da Igreja, que há de atingir sua perfeição no século futuro, assim também já agora na terra, enquanto não chega o dia do Senhor (2Pd 3,10), ela brilha, como sinal de esperança segura e de consolação, aos olhos do povo de Deus peregrinante (LG 68).

Inspirando-nos nessa citação, podemos dizer que, em toda a história da salvação, o ser humano que melhor representa a Igreja, em sua capacidade de acolher a salvação dada em Jesus no poder do Espírito Santo, é Maria⁸⁶.

3.5.2 A tipologia Maria – Igreja a partir da Encarnação do Verbo e Pentecostes

X. Pikaza, seguido de outros teólogos, considera que Lucas, em suas obras (o Evangelho e o livro dos Atos), encontra uma marcante semelhança entre a origem de Jesus e o nascimento da Igreja em Pentecostes. Em ambos os casos, conta-se com o envio do Espírito Santo como força transformadora. Em Maria, o envio do Espírito Santo faz dela a Mãe do Senhor e o envio do mesmo Espírito Santo sobre os discípulos de Jesus infunde-lhes vitalidade nova no anúncio do querigma. O agente desses processos é o Espírito Santo e em ambos os momentos temos a figura de Maria como testemunha privilegiada do processo criador do Espírito de Deus⁸⁷.

Podemos considerar um desdobramento dessa consideração, se levarmos em conta que Maria, cheia do Espírito Santo, sai do lugar onde aconteceu a anunciação para visitar sua parenta Isabel, da mesma forma que os apóstolos, também cheios do Espírito Santo, saíram do cenáculo para anunciar o Evangelho⁸⁸.

Creemos que, para além dessas considerações, o mais importante é a clareza com que a tradição recebeu o texto At 1,14, vinculando Maria à Igreja. Ela já está vinculada ao Filho pela sua maternidade pneumatológica, agora, com a “espera” do Espírito Santo no cenáculo, Maria se apresenta como aquela que desde os primórdios está orando com a Igreja⁸⁹.

Isso considerado, vale lembrar as palavras de C. I. González:

O fato é que não devemos separar teologicamente a encarnação de Pentecostes. No primeiro momento histórico, o Espírito deu início à vida terrena da Cabeça da Igreja; no segundo, fez o mesmo com o corpo, ao qual pertencia Maria como o membro mais

⁸⁶ RAHNER, *Maria madre del Señor*, p. 41.

⁸⁷ PIKASA, *Maria e o Espírito Santo*, p. 44; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 257; LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 186-187.

⁸⁸ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 233.

⁸⁹ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 257.

excelente, e como mãe (LG 59): a *Igreja total* (o “Totus Christus” de Santo Agostinho) é a obra por excelência do Espírito de Deus⁹⁰.

A figura de Maria no cenáculo deveria ser uma das imagens marianas mais utilizadas para expressar a espiritualidade mariana, pois mais do que rezar a Maria, utilizar objetos simbólicos que expressam a busca de proteção e afeto filial (como escapulários, medalhas, etc.), dever-se-ia observar a vida de Maria e sua forma de rezar. Maria viveu consagrada a Jesus pelo Espírito Santo e no Cenáculo é apresentada unida à Igreja. Logo, rezar como Maria é rezar com a Igreja, mergulhados na força do Espírito Santo e unidos uns aos outros como fraternidade eclesial.

O detalhe relevante é que,

a oração de Maria é uma atitude constante de obediência ao Pai, porém na acolhida e na contemplação de Jesus, Filho de Deus encarnado em seu seio virginal (Lc 1,28). A originalidade da contemplação de Maria é a contemplação maravilhada e constante de seu Filho divino⁹¹.

3.5.3 A sinergia entre a Igreja e o Espírito Santo

Se acolhermos como um princípio a ideia de que Maria está visceralmente vinculada à Igreja e que o que dissermos de Maria pode aplicar-se à Igreja, cremos que também é possível aplicar à Igreja o conceito de “sinergia” com o Espírito Santo.

Em sua comunicação no IV Simpósio Mariológico Internacional, D. Bertetto foi muito fiel à sua proposta, atendo-se somente à questão da sinergia do Espírito Santo com Maria, como já apresentamos no nosso segundo capítulo desta pesquisa. Contudo, chamou-nos a atenção o fato de que somente duas vezes e entre parênteses ele fala da sinergia do Espírito Santo com os cristãos, o que nos motivou a retomar esse ponto, não desenvolvido pelo nosso palestrante⁹².

Vejamos novamente o que o autor entende por sinergia.

O Espírito Santo torna-se um único princípio com Maria *sob o plano da ação*, e esta ação, por exemplo, a de rezar, pertence a Maria; ela que reza; e o faz junto ao Espírito Santo: o Espírito reza (Rm 8,26); é o Espírito que grita: Abbá (Gl 4,6)⁹³.

Gostaríamos, assim, de eleger como princípio a ideia de que o Espírito Santo é o princípio das ações de Maria e das ações da Igreja.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 256.

⁹¹ AMATO, Angelo. María, modelo de oración. In: ROSSINI, C.; SCIADINI, P. *Enciclopedia de la oración*. Madrid: San Pablo, 2007, p. 154.

⁹² BERTETTO, La sinergia dello Spirito Santo con Maria. In: SMI, p. 298.

⁹³ *Ibid.*, p. 296.

A aplicação desse princípio a Maria é relativamente tranquila, uma vez que ela é reconhecida como a “toda-santa”, que livremente não pecou e que viveu sob o influxo da graça. Mas a questão se torna mais desafiadora quando pensamos o princípio aplicado à Igreja com sua história de um povo que é santo, mas também pecador.

Desse modo, gostaríamos de elencar três realidades em que podemos aplicar o conceito de sinergia à Igreja, que são os sacramentos, a mística e nos movimentos de libertação. Com a eleição dessas três realidades não queremos reduzir a ação do Espírito Santo a unicamente essas instâncias, pois isso seria uma “domesticação” daquele que é “vento que sopra onde quer” (Jo 3,8). Além disso, não queremos aplicar o conceito de forma generalizada que leve a uma compreensão acrítica dos contratestemunhos da Igreja em seus membros. Sendo assim,

As núpcias foram celebradas; a Igreja é a esposa, mas ela ainda não é a toda pura que o batismo inaugurou. Ela é tentada, em seus membros pecadores, a se unir com outros esposos (1Cor 6,15s). A união, que deve se consumar num só espírito (Espírito), ainda é imperfeita⁹⁴.

Vejamos, então, primeiramente, a relação “Espírito Santo – Igreja” mediante os sacramentos, sob a ótica da sinergia. Segundo J. Comblin

[Precisamos] salientar que os sacramentos são instrumentos do Espírito Santo e não o Espírito o instrumento dos sacramentos. Os sacramentos são sinais que transmitem o Espírito em virtude de uma promessa de Jesus, não porque o Espírito seja prisioneiro do clero⁹⁵.

Essa compreensão de sacramento é extremamente oportuna, pela natureza da nossa reflexão, como também enquanto crítica de toda uma pretensa teologia que reduza os sacramentos a categorias de meios de salvação em que se enfatize demasiadamente a forma válida com que são celebrados. Pouco importa a liturgia entendida como um “evento salvífico”, o que vale é a forma como os sacramentos são vistos sob a ótica do direito⁹⁶.

A primazia da fórmula válida para o sacramento em detrimento da liturgia e de seu caráter pneumatológico busca seu respaldo em posturas canônicas da Idade Média, que incluem afirmações como esta de Tomás de Aquino, ao dizer que “se o sacerdote pronunciar somente as palavras em questão com a intenção de consagrar, realizar-se-ia o sacramento”⁹⁷.

⁹⁴ CONGAR, Yves. “Ele é o Senhor e dá a vida”. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 82.

⁹⁵ COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, p. 141.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, Sth III, q. 78, a. 1, ad. 4.

A reforma litúrgica trouxe uma nova impostação a essa questão valorizando o caráter pneumatológico dos sacramentos, sobretudo no que tange à epiclese da eucaristia⁹⁸. Não se deve ater ao momento exato da transsubstanciação, como se o presbítero fosse um mago a produzir uma mágica mediante palavras misteriosas. Não é a força do presbítero que realiza o sacramento da eucaristia ou os demais sacramentos, nem a forma exata e juridicamente ordenada pelo direito, mas o Espírito Santo na comunhão da Igreja, que também não realiza uma mágica, mas “um evento salvífico”⁹⁹.

De um modo geral, para todos os sacramentos, podemos dizer que não há sacramentos sem o Espírito Santo. Ele é o princípio da ação da Igreja que celebra os sacramentos como eventos salvíficos, ou seja, há uma sinergia entre o Espírito Santo e a Igreja na sua ação sacramental.

Por causa dessa sinergia, também podemos falar da fecundidade da ação sacramental da Igreja. Assim, como o Espírito Santo fez de Maria a Mãe do Senhor, Ele faz da Igreja pela ação sacramental / litúrgica “Corpo de Cristo”, inserindo-nos numa experiência salvífica de amor trinitário.

Outro modo de apresentar a sinergia do Espírito Santo com a Igreja mediante a experiência mística. A mística pode ser compreendida como a possibilidade de o ser humano penetrar em profundidade no coração do objeto maior da experiência religiosa, o coração de Deus por graça e iniciativa divina¹⁰⁰. Desse modo, podemos dizer que “[Os] místicos encontram a Deus no mais profundo e no mais alto de si mesmos”¹⁰¹.

Não é o esforço humano, em sentido pelagiano, que nos leva à experiência mística, mas a iniciativa do Espírito de conduzir alguém a uma experiência singular de amor.

Por causa dessa singularidade da mística, enquanto experiência de amor é que dizemos que “Ao amar não se deve dizer: ‘Deus está no meu coração’, mas ‘eu estou no coração de Deus’”¹⁰².

Chegar ao “coração de Deus” pode ser compreendido como um estado em que a pessoa se vê unida a Deus de modo singular. Cada pessoa percorre um próprio percurso, sob a inspiração da graça, para alcançar esse modo de união (GE, 11). Mas nesse estado, segundo a

⁹⁸ “A antiga missa romana de Pio V não tinha epiclese e os teólogos latinos achavam-na inútil. Davam muito valor ao momento exato da transsubstanciação: diziam que ela se produzia no momento exato em que o sacerdote pronunciava as palavras da consagração. Se assim acontece, para que acrescentar uma epiclese para pedir ao Espírito Santo que faça aquilo que o sacerdote já tem o poder de fazer pelas palavras da consagração?” (COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, p. 142).

⁹⁹ COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, p. 142-143.

¹⁰⁰ WOLFF, Elias. *Espiritualidade do diálogo inter-religioso*. Contribuições na perspectiva cristã. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 18.

¹⁰¹ PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *Santa Teresa de Jesus*. Mística e humanização. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 32.

¹⁰² GIBRAN, Khalil. *O profeta*. São Paulo: Planeta, 2019, p. 24.

doutrina de João da Cruz, a pessoa não pode “fazer atos; é o Espírito Santo que os produz todos, movendo-a a agir; por isso todos os atos dela são divinos, pois a alma é divinizada e toda movida por Deus”¹⁰³. A comunhão com Deus conduz a fazer com que a pessoa seja conduzida por um princípio divino, o próprio Espírito Santo.

Nas palavras do místico carmelita, encontramos o mesmo conceito de sinergia apresentado por D. Bertetto, agora aplicado à vida mística. O Espírito Santo é o “princípio divino” na vida de Maria, nos sacramentos e na vida mística. Agora, vejamos como podemos aplicar esse princípio na vida dos pobres.

Para falarmos da sinergia do Espírito Santo com a Igreja nos movimentos de libertação, primeiramente é mister esclarecer o que entendemos por “movimentos de libertação”, termo por demais genérico. Aqui usaremos o termo para designar todos os grupos que, sob o signo da “pobreza”, buscam formas mais humanizadas de vida e expressão da fé. Para J. Comblin, a pobreza sempre desafiou a Igreja e, de um modo especial, com o movimento espiritual dos pobres entre os séculos XII e XIV e com os pobres da atualidade na América Latina¹⁰⁴.

Dentre os movimentos medievais, J. Comblin destaca os valdenses. Estes foram condenados como hereges por terem negado a estrutura institucional da Igreja, mas algo de revolucionário estava contido nessa proposta¹⁰⁵.

Pedro Valdo e seus seguidores queriam seguir o Evangelho, com direito à pregação leiga e vivendo a pobreza voluntária¹⁰⁶. Isso gerou um grave conflito com os bispos, que os acusaram de propagadores de rebelião e desleixo para com os sacramentos. Da parte do povo simples, essas pessoas eram vistas com admiração e respeito, pois, como os apóstolos, eles “seguiam nus o Cristo nu”¹⁰⁷.

Outro grupo mencionado é o dos franciscanos espirituais. Esse grupo pregava maior radicalidade na vivência da pobreza e seu discurso era uma ameaça tanto para a Igreja (entendida por eles como uma “Igreja carnal”) como para a sociedade. Era o desejo desse grupo uma nova Igreja, uma Igreja espiritual, livre da tutela do poder clerical e de outras

¹⁰³ JOÃO DA CRUZ, Inefabilidad de la vida de amor nel el alma transformada. In: CRISOGONO DE JESUS (Org.). *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950, p. 1184.

¹⁰⁴ COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, p. 74-75.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹⁰⁶ Dentro dessa mesma perspectiva, devem ser lembrados também outros grupos, com suas particularidades, mas que têm também essa vertente anti-hierárquica, como os humilhados, pobres de Deus, cátaros e albigenses (CODINA, Víctor. *Creio no Espírito Santo*. Pneumatologia narrativa. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 44).

¹⁰⁷ CONFERÊNCIA DOS ASSISTENTES GERAIS DA ORDEM FRANCISCANA SECULAR. *Manual para a assistência à Ordem Franciscana Secular (OFS) e à Juventude Franciscana (JUFRA)*. Rio de Janeiro: Ordem Franciscana Secular do Brasil, 2014, p. 25 e 32.

formas de governo que não fossem “espirituais”. Esse grupo recebeu forte influência de Joaquim de Fiore, em quem se apoiou para considerar Francisco de Assis como o representante máximo da “Era do Espírito Santo”¹⁰⁸.

Sobre o monge cisterciense da Calábria, Joaquim de Fiore, e a sua tese da “Era do Espírito”, J. Comblin faz uma breve referência. Da nossa parte, gostaríamos de também, brevemente, lembrar os princípios que regem sua “teoria das eras”, fundada numa interpretação triteísta da Trindade.

Para o monge calabrês, existindo três Pessoas divinas, também existem três estados ou eras do mundo. A saber

ao longo da história sucedem-se, [...], em uma sobreposição parcial, os três estádios do Pai (tanto anterior à lei e sob a lei, *ordo conjugalis*), do Filho (tempo da graça, *ordo clericalis*) e do Espírito Santo (tempo de uma graça maior ainda, *ordo spiritualis*). O terceiro estado, em germe desde a época de Bento, marca um progresso efetivo em relação aos dois precedentes: com efeito, é nele que a plena manifestação do Espírito permitirá que os “homens espirituais” decifrem inteiramente o mistério divino ainda selado na letra do Antigo e do Novo Testamento. O terceiro estado é pois a época do rejuvenescimento da história: os pequenos e os humildes serão os protagonistas, neles se realizará a promessa do *Magnificat* e se manifestará plenamente o mistério da eleição divina do mais jovem – Jacó – em vez do primogênito – Esaú – [...]¹⁰⁹.

As ideias de Joaquim de Fiore, unidas aos ideais dos franciscanos espirituais, fermentaram e agitaram os movimentos de pobreza na Idade Média. Contudo, para J. Comblin, a questão era política e não teológica. Tanto que, em seu ponto de vista o debate teológico não concluiu nada¹¹⁰.

Mesmo que a reflexão teológica nada tenha concluído e tudo terminado em condenações, J. Comblin nos permite compreender que os movimentos pauperísticos medievais elucidam uma verdade já contida nos Evangelhos. Essa verdade é a compreensão de que “[o] Espírito Santo age na história pela mediação dos pobres. Quando os pobres conseguem agir na história, aí está o Espírito de Deus atuando”¹¹¹.

A ação dos pobres em perspectiva libertadora, portanto, tem seu princípio de ação no Espírito Santo. Logo, podemos falar de sinergia do Espírito Santo com os movimentos de libertação, pois é o Espírito quem move todo o desejo e iniciativa de fazer com que os foram impossibilitados socialmente de um protagonismo tenham direito de reivindicar “seu lugar ao sol”.

¹⁰⁸ COMBLIN, O Espírito Santo e a libertação, p. 75-75; BOFF, Leonardo, *O Espírito Santo*, p. 143.

¹⁰⁹ POTESTÀ, Gian-Luca. Milenarismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004, p. 1141-1143.

¹¹⁰ COMBLIN, O Espírito Santo e a libertação, p. 76-77.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 77.

Estamos conscientes da contradição que nossa lógica apresenta, pois, se falamos de sinergia entre o Espírito Santo e a Igreja na realidade dos movimentos de libertação dos pobres, como entender que a própria Igreja condenou as pessoas envolvidas nesse processo que acima elencamos? A ação do Espírito na Igreja não se confunde com os homens que condenaram esses movimentos.

Por isso, sendo o Espírito Santo, princípio de ação libertadora, o “Doador de vida” para os pobres, através da lente das lutas que os momentos de libertação iniciaram, podemos dizer que

As instituições religiosas ou eclesiásticas, por mais poderosas e vetustas que sejam, são incapazes de amordaçar o Espírito, que sempre lhes escapa o controle. Quando tudo parece bem controlado e ajustado, aparece alguém, movido pelo Espírito, para fugir das regras e mostrar caminhos alternativos. O destino de homens e mulheres, dotados da liberdade que provém do Espírito, é bem conhecido¹¹².

É justamente essa iniciativa e protagonismo do Espírito Santo que vemos nos movimentos de libertação latino-americanos e em outros lugares do mundo. Como na Idade Média, esses movimentos de liberação reivindicam o direito de “falar na Igreja”, sua dignidade laical e uma nova estrutura eclesiástica mais “comunitária” e menos “principesca”. Quem principia essa ação é o Espírito Santo agindo naqueles que sonham e lutam segundo a sua divina vontade. Como o Espírito encontrou abertura em Maria de Nazaré, encontra também abertura nos que sonham e lutam por um mundo à luz do Reino de Deus.

Maria, em toda a sua vida, agiu sob o impulso do Espírito, princípio de toda a sua ação. O mesmo princípio de ação do Paráclito pode ser visto nos sacramentos, na vida mística e nos pobres em perspectiva de libertação.

3.6 A materna fecundidade do Espírito Santo na relação Maria – Criação

Na *Laudato Si'*, o Papa Francisco nos traz a imagem de Maria como “a Rainha de toda a criação”, pois, assim como cuidou de Jesus, agora cuida com carinho e preocupação desse mundo ferido, compadecendo-se “do sofrimento dos pobres crucificados e das criaturas deste mundo exterminadas pelo poder humano” (LS 241). Mas, enquanto Compadecida das misérias que vivemos, também é um sinal de esperança, pois, “Elevada ao céu, é Mãe e Rainha de toda a criação. No seu corpo glorificado, juntamente com Cristo ressuscitado, parte da criação alcançou toda a plenitude da sua beleza” (LS 241).

¹¹² VITÓRIO, Jaldemir. Prefácio. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (Org.). *Tempos do Espírito. Inspiração e discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 8-9.

Essa beleza da criação que Maria expressa foi objeto da reflexão patrística. Dentre esses autores¹¹³, destacamos João Crisóstomo, que, falando do jardim do Éden, dizia que esse foi

uma terra virgem, ainda não tocada pelo arado, ainda não lavrada o sulco. Esta terra virgem era a figura da outra Virgem (Maria), porque como aquela terra fez com que o paraíso brotasse para nós sem ter recebido nenhuma semente, [de Maria] do mesmo modo, sem ter recebido semente viril, o Cristo germinou¹¹⁴.

Assim, do mesmo modo em que Adão foi tirado de uma terra virgem (Gn 2,5), também Cristo foi tirado do ventre virginal de Maria. Em ambas as ações, não houve intervenção humana, mas uma ação do Espírito Santo¹¹⁵.

Assim, pensando primeiramente na graça da criação do ser humano em sua condição adâmica, filho da terra virgem, remetemo-nos a um vínculo do ser humano com a terra, não como a superfície sólida em que pisamos, construímos nossas casas e plantamos sementes, etc., mas como nossa mãe.

A terra, enquanto nossa mãe, implica, num primeiro momento, dizer que ela pertence ao universo arquetípico da “Grande Mãe”, pois é entendida como uma entidade carregada de uma profunda vitalidade, capaz de alimentar o ser humano, tanto física quanto espiritualmente, e de fazer todos os “nascidos de Eva” entenderem que somos pó e ao pó voltaremos (Gn 3,19), não apenas como consequência da desobediência das origens, mas como ligados visceralmente a ela que nos protege e acolhe. De modo que estamos diante de uma compreensão de que nascemos enquanto povo dessa mãe terra e nela seremos sepultados, ou melhor dizendo, seremos devolvidos a seu útero de onde saímos.

Esse arquétipo da “Grande Mãe” aplicado à Terra é a imagem do “Feminino” enquanto símbolo de tudo aquilo que nos fornece nutrição, calor, proteção e acolhimento. Por isso, é uma referência a tudo aquilo que todo ser humano, na extrema fragilidade quando recém-nascido mais precisa, tornando-se uma imagem arquetípica que nos acompanha toda a vida, sobretudo em momentos de carência ameaçadora¹¹⁶.

Se a tudo isso acrescentarmos a ideia de que essa “Grande Mãe Terra” é virgem, entendendo a virgindade como uma consagração a Deus e modo de ser em que a fecundidade

¹¹³ E. Testa, no XXII capítulo de sua obra, intitulada *Maria Terra Vergine*, aborda as diferentes expressões patrísticas em que Maria é comparada com a terra virginal do paraíso. O referido autor relaciona essa expressão com diferentes abordagens assumidas pelos Santos Padres, em sua maioria, destacando o elemento mariológico da virgindade.

¹¹⁴ JOÃO CRISÓSTOMO, A mudança dos nomes II, 3. In: PG 51, 129.

¹¹⁵ MOTA, José Humberto. Liturgia das Horas e Ofício Divino: o lugar de Maria. In: GUIMARÃES, Valdivino (Org.). *Maria na Liturgia e na piedade popular*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 160.

¹¹⁶ RAMOS, Denise G. A Grande Mãe Brasileira. In: ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA. *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*. Aparecida: Santuário, 2017, p. 124.

do Espírito Santo se manifesta, falamos da Terra como o lugar da graça e da beleza, da vida e da santidade para todas as criaturas.

E nesse momento é que retomamos o paralelismo “terra virgem – virgem Maria”, mas de outra forma, ou seja, “Grande Mãe Virgem Terra” e “Grande Mãe Virgem Maria”. Para isso, gostaríamos de recorrer a duas devoções marianas latino-americanas: uma boliviana, dedicada à Nossa Senhora de Copacabana, e a outra brasileira, dedicada a Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

Nossa Senhora de Copacabana é reconhecida em 1968, por Paulo VI, como a patrona principal da Bolívia. Contudo, sua história lança raízes desde 1583, num local onde antes existia um antigo santuário inca dedicado à *Pacha Mamma*, à Terra-mãe dos índios. A imagem foi esculpida pelo índio Francisco Tito Yupanqui, com traços indígenas e remonta à própria *Pacha Mamma* ou a *Nustra*, princesa indígena. Essa identificação atrai o afeto e a devoção dos índios quéchua e aymaras¹¹⁷. Em Nossa Senhora de Copacabana se encontram a *Pacha Mamma* e a Virgem Maria como uma expressão da maternidade fecunda do Espírito Santo.

Também a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida tem sua ligação profunda com a terra, uma vez que ela foi confeccionada com o barro tirado de nosso chão brasileiro. Ela não apenas “aparece” nas águas do rio Paraíba do Sul em 1717, como também é “filha da nossa terra”, deixando-se modelar pelas mãos do monge beneditino Agostinho de Jesus (por volta de 1650)¹¹⁸. Essa assimilação enquanto “filha de nossa terra” se reforça quando

A cor da imagem adequa-se à população da região, formada por mamelucos, índios, negros, alguns mulatos e brancos. O castanho é a cor do índio, do mestiço, do mulato e do negro. Por outras palavras, a imagem não retrata uma Senhora comum, mas alguém que tem a cor do povo. Na sua originalidade, parece que ela era policromada de azul e de vermelho, cores atribuídas às imagens da Senhora da Conceição, mas com a ação do tempo, com o lodo do rio, e com as velas, que constantemente a ladeavam e iluminavam com a fumaça, foi-lhe dada uma cor castanha brilhante¹¹⁹.

Esses elementos que, em vez de enfraquecerem a força da imagem de Aparecida, por torná-la próxima de nós, contribuíram para reforçar o arquétipo da “Grande Mãe”, pois pode-se dizer que ela é tão nossa mãe que se assemelha a todos nós. Entendida como a “Grande

¹¹⁷ BOFF, Clodovis, *Mariologia social*, p. 299.

¹¹⁸ AZEVEDO, *O culto a Maria no Brasil*, p. 61-62.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 67-68.

Mãe” do povo brasileiro¹²⁰, portanto, conserva a força simbólica da maternidade fecunda, da proteção e do cuidado, elementos próprios do Espírito Santo.

Não podemos nos esquivar da questão sobre o quanto a relação entre a “Grande Mãe Virgem Terra” e a “Grande Mãe Virgem Maria” nos afasta de Maria de Nazaré encontrada nas Escrituras, pois, mesmo que sobre ela se projetem essas imagens, nada nos pode alienar de compreendê-la como uma mulher concreta. Essas projeções devem ser entendidas como uma etapa da compreensão do mistério de Deus expresso na simples humanidade de Maria de Nazaré e que nos faz contemplá-la como aquela que alcançou a “plenitude da beleza”, como fez o papa Francisco. Esse é um ponto de partida necessário e inalienável, pois ela alcançou essa “plenitude” não mediante nossas projeções inconscientes sobre sua imagem, mas com base nas relações concretas que viveu.

Daí, a imagem da “Grande Mãe” aplicada a Maria pode nos conduzir a outras, como “Paraíso”, “Porta do Céu”, “Céu”, uma vez que a Mãe do Senhor, em sua vida concreta apresentada nas Escrituras e assimilada simbolicamente pelos fiéis, traz consigo o desejo de alcançarmos esse estado da graça original, de um paraíso não apenas perdido, mas que será restaurado em Cristo, no “Último Dia”.

Outra questão que não pode ser omitida é o impacto como essas analogias incidem sobre as questões ecológicas. Talvez devêssemos nos perguntar se a ruptura entre essas imagens da sacralidade materna de Maria ligadas à “Mãe Terra” não revela uma patologia autodestrutiva da humanidade no descaso com que lida com os problemas do meio ambiente gerado pelo nosso estilo de vida. Desvinculados desse universo sagrado possivelmente estejamos desvinculados de nós mesmos. Nas palavras de J. Moltmann: “À dessacralização da natureza segue-se sua degradação para o meio ambiente humano”¹²¹. Logo, devemos resgatar essa sacralidade, permitindo que essa “força psíquica” que brota dessas imagens nos motive gerar um posicionamento ético-ecológico renovado.

Desse modo, a experiência de sacralidade revitalizadora e organizadora de nosso “cosmos” interno deve nos levar em direção a ações concretas de mudança no padrão de vida

¹²⁰ Mantemos a compreensão de Nossa Senhora da Aparecida como padroeira do Brasil. Contudo é preciso pontuar que “Aparecida é efetivamente reconhecida como devoção principal apenas no Centro-Sul do país. Desde o princípio, no século XVIII, São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais (um triângulo aliás importante também para a política nacional) formam o círculo básico da influência de Aparecida. Devotos baianos voltam-se em primeiro lugar, para Bom Jesus da Lapa, N. Sra. da Conceição da Praia ou o Senhor do Bonfim. A imagem controvertida do Padre Cícero ainda domina no nordeste. N. Sra. de Nazaré, em Belém do Pará, centraliza as atenções do Norte” (FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá! In: ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA. *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*. Aparecida: Editora Santuário, 2017, p. 59).

¹²¹ MOLTMAN, Jürgen. *A fonte da vida*. O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002, p. 124.

predador do meio ambiente e nos engajar na luta pela defesa de uma ecologia integral, para não sermos omissos diante da destruição de nossa “casa comum” e também para não cairmos num intimismo sentimental, que, por mais que se busque um equilíbrio interior, nunca o alcance, pois geramos ou contribuímos com o “caos” ambiental.

Por fim, lembremos que essas imagens sagradas da “Grande Mãe” nos remetem à verdadeira “Grande Mãe” vivificadora e santificadora de todas as coisas que é o Espírito Santo. É Ele quem renova a face da Terra com seu sopro de vida e santidade e, por isso, garante a santidade da vida. Logo, professar a fé no Espírito Santo e na sua ação materna sobre todo o universo implica posturas ecologicamente corretas, em nome da vida de todo o ecossistema. Novamente damos a palavra a J. Moltmann:

Creio que hoje a santificação significa em primeiro lugar redescobrir a santidade *da vida* e o mistério divino em todas as criaturas, e defendê-las contra as manipulações arbitrárias da vida e a destruição da terra por meio da violência pessoal e institucionalizada¹²².

Assim, o Espírito Santo em sua fecunda maternidade é a “Grande Mãe” que pairou sobre o caos das águas nas origens (Gn 1,1-2), pousou sobre Maria (Lc 1,35) e mostrar-se-á, enfim, como um rio de água vivificante que brota do trono de Deus e do Cordeiro (Ap 22,1), reconduzindo todas as coisas à vida em plenitude.

Concluindo, em toda a expressão maternal que encontramos nas Escrituras e, de modo especial, em Maria, podemos dizer que sua maternidade remete à fecunda maternidade do Espírito Santo que vai gerando novas coisas em todo o instante do universo. A prerrogativa materna do Espírito nos leva à questão da função materna de Maria na história da salvação.

¹²² *Ibid.*, p. 56.

4 O MÚNUS DE MARIA NA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO À LUZ DA MATERNIDADE FECUNDA DO ESPÍRITO SANTO

No Símbolo Niceno-Constantinopolitano, afirmamos que o Espírito Santo é o “Senhor que dá a vida”. Não queremos ter a audácia de sequer insinuar uma correção ao Símbolo, mas cremos que tal expressão de fé, conforme nossa proposição no capítulo II, seria mais adequada se disséssemos que o Paráclito é “Senhora que dá a vida”¹ devido às conotações maternas que envolvem toda a questão já levantada.

Nesse sentido, é interessante partirmos da metáfora trinitária apresentada por J. Moltmann que nos fala de Deus como “família”, revelando-se a nós como Deus Pai, Deus Mãe e Deus Filho². Como toda metáfora, essa é uma forma de entender o que, num viés racionalista, não pode ser compreendido e, no entanto, serve como ferramenta eficaz para apresentar Deus Pai como “Mistério fontal”, o Espírito Santo como “nossa verdadeira Mãe” e o Verbo encarnado como aquele que está profundamente inserido no seio da Trindade.

A metáfora, com todas as limitações inerentes, é considerada por J. Moltmann mais adequada do que a figura de Deus o Pai, com as suas duas mãos, o Filho e o Espírito. A figura da família aplicada à Trindade garante melhor a ideia de circularidade no amor, evitando que o Pai seja considerado como uma figura solitária e senhoril. Inclusive, a imagem de Deus como uma família terá reflexos na vivência eclesial, pois, sendo Deus “família”, não se pode mais conceber uma hierarquia eclesiástica também solitária e senhoril, longe da comunhão, da circularidade das relações entre homens e mulheres que experimentam a graça e a dignidade de serem amados e santificados por Deus em espírito de liberdade e igualdade³.

Ao afirmarmos que o Espírito Santo é nossa “verdadeira Mãe”, ainda sobraria espaço para nos dirigirmos a Maria como também “nossa mãe”? Bastaria apenas estabelecer o lugar secundário de Maria ante o Espírito Santo?

A maternidade de Maria é uma expressão singular da maternidade do Espírito Santo. E nessa singularidade encontramos um verdadeiro múnus de alguém que foi esposa de José, mãe de Jesus, orante no Cenáculo e, assunta à glória, continua nossa companheira na peregrinação à vida eterna. O problema é que, tomando-se a maternidade de Maria separada e

¹ É necessário dizer que “Senhor” no Credo é *Kyrios*. E *Kyrios* é a tradução grega da LXX para o nome de Deus YHWH. Portanto, “Senhora” não teria nenhum sentido. Da nossa parte, a apresentação do Espírito Santo como “Senhora que dá a vida” é uma maneira de inserir o elemento feminino na profissão de fé no Espírito Santo, atentos para que a expressão, de modo algum, altere a compreensão de divindade do Espírito Santo inerente no artigo do Símbolo.

² MOLTMANN, *A fonte da vida*, p. 43.

³ *Ibid.*, p. 43.

elevada acima das prerrogativas do Espírito Santo, obscureceu-se um dos elementos essenciais da nossa fé: é o Espírito Santo a força de vida, que nos acompanha e nos nutre com sua graça e não a mãe de Jesus.

Neste capítulo IV, gostaríamos de rever algumas concepções mariológicas que estão ligadas à pneumatologia, mas não foram diretamente analisadas no IV Simpósio Mariológico Internacional e que consideramos de capital importância.

4.1 A maternidade divina de Maria como um serviço prestado à história da salvação

No capítulo precedente, tratamos da maternidade de Maria como uma participação na força criadora e na fecundidade do Espírito Santo. Agora perguntamo-nos como essa participação torna-se um serviço concreto à história da salvação. Precisamente, afirmamos que Maria, sendo Mãe de Jesus e tendo sua maternidade se estendido à Igreja, não se separou da “Comunhão dos Santos”, mas permanece exercendo seu múnus materno no vínculo do Espírito Santo.

Sem sombra de dúvidas, o maior serviço prestado por Maria à humanidade é a sua aceitação livre e gratuita para ser a “Mãe do Senhor”. Esse é o título mariano mais significativo, porque, se entendido como parte da profissão de fé da comunidade pós-pascal que retrata a condição de Cristo como “Senhor Ressuscitado” e “Filho de Deus”, faz de Maria, enquanto sua mãe, uma testemunha de Cristo⁴. Assim, comprehende-se Maria como singular testemunha do que a Igreja crê sobre a encarnação do Verbo e, consequentemente, a sua maternidade torna-se a base sólida de todas as afirmações mariológicas, de seu lugar único na Igreja e um importante elemento de revisão de certos exageros que obscurecem a beleza que essa “tão conhecida e tão nova” afirmação de fé comporta.

Partindo disso, sabemos que a consciência eclesial alargou essa maternidade à condição de mãe de toda a humanidade. Sendo mãe daquele que se fez nosso irmão, ela é mãe de todos seus seguidores⁵. Vejamos como essa percepção eclesial buscou embasamento em dois textos joaninos: as Bodas de Caná e a crucificação de Jesus.

⁴ SERRA, Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 185; TRAVAGLIA, *E il discepolo l'accolse con sé*, p. 161; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada evangelizadora*, p. 97; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 57.

⁵ Estamos cientes das dificuldades que essa afirmação referente a uma maternidade universal de Maria oferece, sobretudo no campo ecumônico. Contudo, gostaríamos de manter o termo nessa fase de nossa apresentação e deixar as problematizações e conclusões para reflexão posterior, conservando inicialmente o que o senso comum da piedade católica afirma.

Antes de refletirmos sobre esses dois textos, gostaríamos de traçar o perfil mariano segundo o Evangelho de João.

Os dois textos que elencamos são os únicos textos que diretamente se referem a Maria. Podem parecer escassos, pensados no conjunto do Evangelho de João, mas deve-se observar o lugar de importância que ocupam na obra, pois são colocados em momentos decisivos do Evangelho, ou seja, no momento em que se realiza o “primeiro sinal”, que representa o início do ministério público de Jesus, e no momento culminante, a “hora” tão destacada por João, que é a exaltação de Jesus na cruz⁶.

Algo que salta aos nossos olhos dessas duas perícopes é a forma como o Evangelho mostra Jesus referindo-se a Maria. Ele a chama de “Mulher”. Esse modo de Jesus referir-se à sua mãe revela-nos que Maria já está integrada ao simbolismo originante da Igreja. O que o evangelista pode apresentar sobre a figura histórica de Maria é de pouca monta; a questão central de sua preocupação incide no que ela significa dentro do mistério, no conjunto dos sinais dados por Jesus. Tanto que, em comparação aos Evangelhos sinóticos, podemos dizer que João, em sua obra, tem uma “reflexão mariológica” que pode ser qualificada como “alta mariologia” ou como uma “mariologia simbólica”⁷.

Nesse seu enfoque simbólico, o termo “Mulher”, que não se relaciona com qualquer outro termo relacionado ao âmbito familiar, tem um tom mais solene. João nos convida a ver em Maria o homólogo de Eva. Maria é entendida como a “Mulher por excelência” por ser a “mãe de todos os viventes” (Gn 3,20). Essa compreensão simbólica de Maria une o primeiro “sinal” das Bodas de Caná com o último, o momento da “hora” em que Jesus é glorificado na Cruz, pois a “glória de Caná” é uma antecipação da “glória da cruz”⁸.

Vejamos cada uma das duas perícopes. Salientamos que não é nossa intenção fazer uma exegese de cada texto, por isso iremos direto à questão do múnus de Maria na história da salvação que esses trechos revelam.

No segundo capítulo do Evangelho de João, encontramos o texto conhecido como “Bodas de Caná”, em que a falta de vinho numa festa de casamento desperta a atenção de Maria e isso faz com que ela vá até Jesus para notificar a situação. Como resposta, Jesus lhe diz: “Mulher, para que me dizes isso? A minha hora não chegou” (Jo 2,4). Em seguida, Maria diz para os que estavam servindo: “Fazei tudo o que ele vos disser” (Jo 2,5).

⁶ BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 70-71.

⁷ PIKAZA, *Maria e o Espírito Santo*, p. 50; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 71; BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 128-129.

⁸ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 48; BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 129; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 75.

Usualmente encontramos esse trecho endossando a intercessão de Maria junto a Jesus, pedindo um “milagre” (termo não usado no Evangelho de João) que remediasse a embarçosa situação da falta de vinho numa festa de casamento. Tal pedido de Maria poderia ser uma suposta profissão de fé em Jesus como taumaturgo.

Nessa linha, alguns interpretam as Bodas de Caná de forma que chega a soar como a compreensão de um Jesus infantilizado, submisso à sua mãe, pois, mesmo contra sua vontade, o filho jamais nega um pedido da mãe. Essa ideia pode ser observada na comum expressão “Peça a Mãe que o Filho atende”.

Contudo, tal possibilidade de interpretação é recusada pela maioria dos estudiosos, quando afirmam que Maria apenas informava a Jesus uma situação dificultosa para a qual não via solução⁹.

Afastando-se dessa leitura superficial do Evangelho, podemos ler o matrimônio de Caná como um símbolo das núpcias escatológicas de Deus, na pessoa de Jesus, com seu povo, com a intercessão de Maria no céu na comunhão dos santos e não de uma forma particularizada/infantilizada pela relação “mãe-filho”, como acima exemplificamos¹⁰. A atitude da mãe de Jesus em Caná revela que

O papel permanente de Maria na comunidade é o de mãe preocupada, obedientemente indicando a palavra de Jesus, entendida agora à luz de sua morte. Intercessora, ela continua a pedir o vinho novo do Espírito para a Igreja¹¹.

De fato, pensar as bodas de Caná como um símbolo da união entre Deus e o povo é bastante razoável e são muitos os biblistas e exegetas que fazem essa hermenêutica. Contudo, o limite dessa proposição é que, no momento da redação do Evangelho de João, não temos ainda uma teologia desenvolvida sobre a intercessão de Maria e sua presença na comunhão dos santos, mesmo sabendo da antiguidade da compreensão de Maria como aquela que ora pelo povo de Deus.

Outra forma de compreensão dessa perícope, geralmente seguida por comentaristas bíblicos, tem como princípio de reflexão a relação da frase de Maria aos que serviam o vinho com a frase com que o Faraó se dirige aos egípcios quando estes lhe pediam pão, nos sete

⁹ BROWN, Raymond E. *Maria no Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 201 e 206. Devido ao destaque que nesta pesquisa damos às posições de A. Serra faz-se necessário sublinhar que ele não compartilha totalmente desse ponto de vista, ao dizer que “É incerto se devemos entender estas palavras da Virgem como uma simples indicação do que está acontecendo, ou como um pedido verdadeiro e próprio de uma intervenção miraculosa por parte de Jesus. O texto não oferece nenhuma evidência para concluir que Maria esteja pedindo um prodígio” (SERRA, Aristide. *Maria em Caná e junto à cruz: ensaio de mariologia joanina* (Jo 2,1-12 e 19,25-27). São Paulo: Paulinas, 1979, p. 56).

¹⁰ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 49-50.

¹¹ COYLE, *Maria na tradição cristã*, p. 34.

anos de carestia: “Dirigi-vos a José e fazei o que ele vos disser” (Gn 41,55). Dessa forma, Maria seria aquela que apresenta Jesus como o “novo José”, aquele que vem ao socorro dos seus irmãos em sentido salvífico¹².

Mas há também uma série de textos do Antigo Testamento em que aparece a frase “Faremos tudo quanto o Senhor falou”, como, por exemplo, em Ex 19,8¹³. Nesse caso, encontramos Moisés que, tendo subido ao encontro com Deus no Sinai, recebe a seguinte ordem:

Assim deverás falar à casa de Jacó e anunciar aos israelitas: Vistes o que fiz aos egípcios, e como vos levei sobre asas de águia e vos trouxe a mim. Agora se realmente ouvirdes minha voz e guardardes minha aliança, sereis para mim a porção escolhida entre todos os povos. Na realidade é minha toda a terra, mas vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa. São essas as palavras que deverás dizer aos israelitas (Ex 19,3-6).

Tal convite à Aliança é que tem da parte do povo essa resposta: “Faremos tudo quanto o Senhor falou”. Desse modo, estamos diante de “uma profissão de fé incondicional, feita por todo o povo de Israel aos pés do Sinai. A dádiva da Lei tornou-se possível pelo consentimento total à vontade de Deus”¹⁴.

Essa profissão de fé consubstanciada na Aliança do Sinai foi o modo como o povo fez a experiência de se entender como “povo de Deus”, mediante a obediência. Assim, se pensarmos o dito de Maria aos que serviam vinho, associando-o a essa compreensão, podemos dizer que Maria é a “Mulher da Aliança” que, lembrada no texto de João como a “mãe de Jesus” (Jo 2,1), é figura representativa de todo o “Povo da Aliança” que se compromete com a “Nova Aliança” que será selada na “hora” da glorificação de Jesus na cruz¹⁵.

Lembremos que o “terceiro dia” de Caná relaciona-se ao “terceiro dia” do Sinai. De modo que “[Como] no Sinai, no “Terceiro dia”, Deus manifestou a sua glória dando a Torá, da mesma forma em Caná, no “terceiro dia”, Jesus manifestou a sua glória dando o vinho melhor, símbolo de sua mensagem de Revelação”¹⁶.

No Evangelho de João, o primeiro sinal de Jesus realizado em Caná se liga ao sétimo, que corresponde à exaltação de Cristo pela morte na cruz¹⁷. Essa exaltação é a “hora”

¹² SERRA, *Maria em Caná*, p. 31.

¹³ Ver também Ex 24,7 e Esd 10,12 (nesse caso, a mesma frase é dirigida a Esdras, entendido como um representante de Deus).

¹⁴ SERRA, *Maria em Caná*, p. 34.

¹⁵ TRAVAGLIA, *E il discepolo l'accolse con sé*, p. 279.

¹⁶ SERRA, *Maria em Caná*, p. 49.

¹⁷ *Ibid.*, p. 26.

esperada, e, “[Como] sabemos, a “Hora de Jesus” segundo o quarto Evangelho designa, como uma realidade única, *paixão-morte-ressurreição* do Salvador”¹⁸.

Também outros elementos mostram a ligação entre o primeiro e o último sinal de Jesus no Evangelho de João, dos quais destacamos dois, a saber: 1) em ambas as perícopes, Maria não é designada pelo nome, mas como “mãe de Jesus” (Jo 2,1; 19,26) e como “Mulher” (2,4; 19,26), sendo essa expressão de grande relevância nesse contexto da pesquisa; 2) as bodas de Caná ocorreram no “terceiro dia”, o que corresponde ao sexto dia do ministério de Jesus. Da mesma forma, o episódio de Maria junto à cruz se deu no sexto dia dentro dos quais se desenrolaram os fatos da paixão-morte-ressurreição de Jesus (Jo 12,1; 18,28; 19,31; 20,1.19).¹⁹

A natureza do Evangelho de João é sempre dupla: tem como base um discurso “histórico/factual” e sobre esse discurso alcança o nível simbólico. Assim, não é intenção de João nos dizer a localização espacial de Maria no momento em que Jesus morreu na cruz, menos ainda de resolver questões de ordem prática ou psicológica com relação a Maria que estava perdendo o filho único, mas, em se tratando da “Hora” de Jesus (em sua base “histórico/factual”), revelar um dado salvífico que comprehende Maria integrada no simbolismo originante da Igreja²⁰.

Nesse simbolismo é que retomamos o tema de Maria como a “Mulher da Aliança”.

A presença de Maria junto à cruz de Jesus é compreendida por alguns exegetas e teólogos como expressão privilegiada, aos moldes da teologia joanina, da função materna de Maria. Não pela então atribuída proximidade, mas porque, junto à cruz, Jesus a revela como “mãe” de todos os discípulos, então representados pelo “Discípulo amado”, que não é uma pessoa especificamente, mas o “tipo” do discípulo que, em virtude da fé, é amado por Jesus²¹. Desse modo, a função materna de Maria no Calvário atinge dimensões universais (MC 37).

¹⁸ *Ibid.*, p. 24. A. Serra parece ser muito “genérico” na forma como liga os “sinais” de Jesus e a “hora” de Jesus. Por isso, queremos apenas lembrar a estrutura do Evangelho de João em quatro partes: 1) Prólogo (1,1-18); 2) Os “sinais” de Jesus (1,19-12,50); 3) A “hora” de Jesus (13,1-20,29); e 4) Conclusão (20,30-31) (KONINGS, *Johan. João*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 7).

¹⁹ *Ibid.*, p. 84.

²⁰ BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 81; PEDICO, Maria Marcellina. *Mater Dolorosa. L'Addolorata nella pietà popolare*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, p. 21; PIKAZA, *Maria e o Espírito Santo*, p. 50.

²¹ SERRA, *Maria em Caná*, p. 104 e 115; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 84. É curioso notar a forma com que se recorre à comparação do momento da cruz com o nascimento do Senhor para falar dessa função materna, quando se diz que Maria deu à luz Jesus na alegria, ao passo que “deu à luz” todos os discípulos de seu Filho com dor sob a cruz (LAURENTIN, René. *Maria chiave del mistero cristiano*. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio. Cinisello Balsano: San Paolo, 1996, p. 32).

Para A. Serra, quando Jesus se dirige primeiramente à sua mãe, quer-se realçar principalmente a tarefa que irá lhe confiar, ficando a função do “discípulo amado” subordinada e dependente daquela de Maria²².

A tarefa dada a Maria, enquanto uma função materna, é confirmada pelo título solene de “Mulher”, que, tendo uma ressonância comunitário-eclesial, pode ser entendida a partir de um trecho do Evangelho de João que alude a um complexo de expressões do Antigo Testamento.

Em Jo 11, 51-52, Caifás profetizou que “Jesus iria morrer pela nação; e não só pela nação, mas também para reunir os filhos de Deus dispersos”. Esses “filhos de Deus dispersos”, segundo o Antigo Testamento, são os exilados do povo de Israel que, depois de purificados pelo exílio, Deus ressuscitará como seu povo e o reunirá para selar uma “nova Aliança”²³.

Esse povo será o Templo, o lugar/símbolo da reunificação de todos os povos em Jerusalém, saudada como “Mãe” de inúmeros filhos chamados pelo Senhor ao seu seio (Is 60,1-9; 49,19-20; Tb 13,12-13; Sl 87)²⁴.

Outro elemento a ser inserido nessa reflexão é o uso do texto de Zc 9,9 por João. A citação de Zacarias pertence ao grupo de oráculos que falam da recondução dos “filhos dispersos”, ao dizer que: “Dança de alegria, filha de Sião, dá vivas, filha de Jerusalém, pois agora o teu rei está chegando, justo e vitorioso. Ele é pobre, vem montado num jumento, num burrico, filhote de jumenta”. João retoma essa passagem para descrever a entrada messiânica de Jesus em Jerusalém e “cristologiza” o tema da reunião dos dispersos em Jerusalém pela pessoa do Cristo em sua glorificação no Gólgota²⁵.

Nessa sua intenção de “cristologizar” essa reunião dos dispersos, João insere a figura de “Maria-Mãe” dos dispersos reunidos em Jesus crucificado e glorificado na Cruz como no novo “Templo da Aliança” (Jo 2,18-22). Assim, na economia da Nova Aliança, a mãe de Jesus torna-se a personificação da Nova Jerusalém, ou seja, da “Filha de Sião”. Desse modo,

Temos uma transposição de imagens de Jerusalém para a Mãe de Jesus. Jerusalém era *Mãe universal* dos dispersos, reunidos no Templo edificado dentro de suas muralhas. A Mãe de Jesus é *Mãe universal* dos filhos dispersos de Deus, unificados na pessoa de Cristo, que ela revestiu de nossa carne no seu seio materno²⁶.

²² SERRA, *Maria em Caná*, p. 95.

²³ *Ibid.*, p. 95-96.

²⁴ *Ibid.*, p. 97.

²⁵ *Ibid.*, p. 98.

²⁶ *Ibid.*, p. 100.

Assim, para João, a mãe de Jesus presente na manifestação dos sinais das Bodas de Caná e da cruz é a “Mulher da Aliança”, figura representativa do “Povo da Aliança” que crê e está reunido em Jesus pela sua glorificação na cruz²⁷.

Sendo Maria uma figura representativa do “Povo da Aliança” é que nos perguntamos pela relação dessa afirmação mariológica com a Igreja. Da função materna de Maria, expressa nos Sinóticos e no Evangelho de João, podemos deduzir que Maria seja “Mãe da Igreja”?

4.2 Maria como “Mãe da Igreja”

O título atribuído a Maria como “Mãe da Igreja” não é uma novidade doutrinal, pois já se encontrava presente na devoção. Contudo, ele foi solenemente proclamado por Paulo VI ao encerrar os trabalhos da terceira fase do Concílio Vaticano II, em 21 de novembro de 1964. Em sua alocução, Paulo VI diz que

Portanto, para glória da Virgem e para nosso conforto, proclamamos Maria Santíssima «Mãe da Igreja», isto é, de todo o Povo de Deus, tanto dos fiéis como dos pastores, que lhe chamam Mãe amorosíssima; e queremos que com este título suavíssimo seja a Virgem doravante honrada e invocada por todo o povo cristão²⁸.

A *Lumen Gentium* já faz menção a essa ideia quando diz que, por sua cooperação na redenção efetuada por seu Filho, “ela é nossa mãe na ordem da graça” (LG 61). Contudo, destaca-se a forma como o mesmo documento apresenta a relação entre Maria e a Igreja, lembrando que ela é um membro supereminente e absolutamente singular na Igreja, modelo e protótipo acabado e mãe amantíssima (LG 53). Vejamos cada um desses três modos de relação.

Antes de tudo, em sua relação com a Igreja, Maria é membro do Povo santo de Deus, numa qualidade singular, de discípula fiel e mãe do Redentor. Essa afirmação evidencia-se em

²⁷ Essa exegese apresentada por A. Serra é discutível enquanto exegese crítica, em seu sentido literal. Contudo, devemos lembrar que a interpretação bíblica comporta cinco formas, ou sentidos, sendo esses, sentido literal, alegórico, típico ou figurado, espiritual e pleno. Desse modo, mesmo que seja discutível se A. Serra emprega ou não uma exegese crítica, não podemos descartar a possibilidade de sua interpretação enquanto sentido alegórico (sobre a questão dos sentidos da Escritura, ver: BEAUCHAMP, Paul. *Sentidos da Escritura*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004, p. 1634-1635). Outro elemento que nos chama a atenção foi mencionado pela a equipe de trabalho que elaborou o livro *Maria no Novo Testamento* quando dizem que, dos simbolismos sugeridos para Jo 19,25-27, nenhum pode ser provado, estando entre esses um que se assemelha muito ao de A. Serra, o que considera Maria como Israel que dá à luz Jesus. A referida equipe concordou em aceitar um simbolismo primário, que se limita a afirmar Maria como inserida no discipulado de Jesus (BROWN, *Maria no Novo Testamento*, p. 230-231).

²⁸ PAULO VI. Discurso do Papa Paulo VI na clausura da terceira sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html Acesso em: 31 out. 2018.

At 1,14 em que encontramos Maria, no seio da comunidade dos seguidores de Jesus, em oração²⁹. Nas palavras de Agostinho, podemos dizer que

Santa é Maria, bem-aventurada é Maria, mas ainda é melhor a Igreja do que Maria. Por quê? Porque Maria é parte da Igreja, um membro santo, um membro excelente, um membro eminentíssimo e mais, no fim, um membro de todo o corpo e é mais o corpo que um membro. A cabeça é o Senhor, e todo Cristo é a cabeça e o corpo³⁰.

Enquanto membro da Igreja, podemos dizer que Maria é modelo e protótipo da comunidade eclesial, devido a sua singularidade. Já tratamos da questão tipológica entre Maria e a Igreja, portanto, cabe-nos aqui fazer outros breves acenos, como a afirmação de que aquilo que atribuímos como “privilégios” marianos por analogia aplica-se à Igreja. A relação entre o Espírito Santo e Maria evidencia a natureza pneumatológica de todo o Povo de Deus e a capacidade de acolher a salvação de Maria a torna representante de todos os redimidos por Cristo, etc. Sem dúvidas, ela precede a Igreja enquanto mãe daquele que é a sua “cabeça”, mas isso não a desliga de sua condição de discípula de seu Filho e de participante de toda a obra do Espírito Santo de acordo com o Novo Testamento. Desse modo, Maria é modelo e protótipo porque membro da Igreja³¹.

Ao citarmos o “coroamento” dessa compreensão de Maria como membro e modelo/protótipo da Igreja é que ela pode ser entendida como Mãe da Igreja, por causa de uma maternidade espiritual que a compreensão de “Mulher da Aliança” comporta, ou seja, símbolo da reunião dos “dispersos” em Jesus. Caso contrário, invalidaríamos o título com questões referentes à forma como Maria concebeu a Igreja enquanto Povo santo e instituição eclesial, sua função materna referente à dimensão sacramental e soteriológica, etc. Logo, pode-se intitular Maria como “Mãe da Igreja”, mas seria ela a mais clara expressão de uma maternidade relacionada à Igreja?

Cremos que melhor seria se reivindicássemos o título de “Mãe da Igreja” aplicado ao Espírito Santo. Uma ideia que não nos é contemporânea, pois Filipe de Harveng (séc. XII) já dizia que “a graça do Espírito Santo é a mãe da Igreja”³².

Essa opinião vem sendo expressa por considerável número de teólogos, pois se reconhece que é o Espírito Santo quem gerou pelo evento de Pentecostes a Igreja e é ele

²⁹ GARCÍA-MURGA, *Maria*, p. 134 e 150; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 17; PERRELLA, Salvatore. *Immacolata e Assunta: un'esistenza fra due grazie. Le ragioni del cattolicesimo nel dialogo ecumenico*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011, p. 43.

³⁰ AGOSTINHO, Sermão XXV. In: PL, 46, 937-938.

³¹ GARCÍA-MURGA, *Maria*, p. 192; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 17; LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 181; RAHNER, *Maria madre del Señor*, p. 41.

³² FILIPE DE HARVENG, Valores morais em canções. In: PL, 203, 564C.

quem, como uma mãe, estimula e vivifica os cristãos em sua caminhada de fé, atuando na pregação, nos sacramentos e na pastoral³³.

Assim, concluímos que, de um lado, temos a função materna de Maria na encarnação do Verbo (Sinóticos e Gl 4,4) e sua função simbólico-materna de “Mulher da Aliança” (Evangelho de João), mas, do outro lado, temos a figura materna do Espírito Santo, que, desde o início da criação, manifesta-se como “senhora da vida”, como uma realidade teológica de maior amplitude. Desse modo, deve-se evidenciar que “[Toda] a mariologia eclesial deverá consequentemente ser reatualizada a partir da ideia fundamental de que o *Espírito Santo* é ‘Mãe da Igreja’”³⁴.

Com isso, perguntamo-nos se a compreensão de Maria como “Mãe da Igreja” não esteja eivada de uma equivocada compreensão de “Maria acima da Igreja” com todos os tipos de maximalismos que isso implica.

O lugar de Maria na Igreja é muito claro, como se pode comprovar pelo próprio título do capítulo VIII da *Lumem Gentiun*, ou seja, a Mãe do Senhor está inserida no mistério de Cristo e da Igreja. Contudo, algumas expressões ainda vigentes no vocabulário teológico e na piedade mariana nos mostram que a recepção dessa colocação de Maria ainda não alcançou maturidade eclesial. Sobre o vocabulário teológico, gostaríamos de tratar da questão da mediação e da corredenção de Maria, e, no âmbito da piedade mariana, retomar a imagem da sua “onipotência suplicante” com o aparente desaparecimento dessa expressão piedosa. Assim, percebemos que persiste uma mentalidade que considera Maria acima da Igreja e, por isso, isolada do restante da humanidade.

4.3 A grandiosidade de Maria e seu isolamento do restante da humanidade

A compreensão da grandiosidade de Maria acarretou a compreensão de que ela esteja separada da humanidade. Essa compreensão não é uniforme na Igreja, como podemos ver nas palavras de Germano de Constantinopla († 733):

[Mesmo] partindo, todavia não te separaste do povo cristão. Tu [...] não te afastaste deste mundo corruptível; ao contrário, permaneces próxima daqueles que te invocam. Daqueles que fielmente te procuram, não deixas de encontrá-los³⁵.

³³ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 346.

³⁴ MUNSTERMAN, Hendro. *Maria corredentora?* Debate sobre um título mariológico. São Paulo: Paulus, 2009, p. 54.

³⁵ GERMANO DE CONSTANTINOPLA, I homilia sobre a Dormição. In: PG 98, 345 BC.

Partindo, no entanto, da exaltação da virgindade de Maria como um elemento que, unido à maternidade se torna inacessível para qualquer outra pessoa, percebemos que, lentamente, a singularidade de Maria vai separando-a do restante da humanidade. Essa ideia aparece de modo muito claro em textos da antiguidade clássica, na pena de Atanásio, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho e outros³⁶. De modo que,

[Maria], Rainha das Virgens, tornou-se a padroeira dos ascetas e dos celibatários. Era o modelo das mulheres que se retiravam para o deserto egípcio a fim de levar uma vida de eremita. Documentos do período descrevem-na como perfeita monja egípcia, só comendo e dormindo quando seu corpo o exigia. Evitava os parentes e outras mulheres que falavam coisas deste mundo e fazia progressos todos os dias. Era vista como solitária, convivendo apenas com anjos e levando uma vida da mais exemplar austeridade³⁷.

Outro elemento, visceralmente ligado à virgindade, é a questão de sua maternidade divina. A iconografia mariana depois do Concílio de Éfeso (431) começa a representar Maria como uma imperatriz, participante da realeza e dignidade de seu filho. Podemos ver isso de modo particular no mosaico central da Igreja de Santa Maria Maior, em Roma (432-439). Permanece a compreensão de Maria como alguém ancorada em sua condição terrena e nos mistérios de Cristo, contudo, não mais à estatura dos fiéis, o que revela um já desencadeado processo de distanciamento da vida dos fiéis³⁸.

A Idade Média traz outros elementos que corroboram ao isolamento de Maria como a questão de sua mediação materna, sua compreensão como “advogada” da humanidade, e a expressão *de Maria nunquam satis* que perpassa a teologia e a devoção mariana desse período. Tudo isso, somado à permanente exaltação da virgindade de Maria, é uma “forte tentação para separar Maria do resto da humanidade. Em vez de um de nós para ser imitado, ela se tornou a grande exceção para ser adorada”³⁹.

Outro elemento que se soma à questão da exemplar virgindade de Maria reside no inconsistente fundamento encontrado na expressão “cheia de graça” (Lc 1,28) com suas mais diversas interpretações aplicadas na afirmação de que Maria foi enriquecida de todos os dons do Espírito Santo. Assim, Maria teria todo o tipo de ciência e de virtude, conhecimento equiparado ao dos anjos, dignidade e poderes de um presbítero, concentrando em si a graça dos sacramentos e a mais alta bondade. Nesse esquema, pode-se dizer que “[Ninguém], portanto, se admire se Maria alcançasse tal plenitude de graça, que superasse a imensidão do

³⁶ DE CANDIDO, L. Vida consagrada. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1269.

³⁷ COYLE, Kathleen. *Maria tão plena de Deus e tão nossa*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 19.

³⁸ DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, p. 20.

³⁹ PERRY; KENDALL, *A Santíssima Virgem*, p. 13.

mar; pois se o mar é imenso, a plenitude da graça conferida à Rainha do Céu é imensurável”⁴⁰.

A Idade Moderna imortalizou tal ideia de grandeza imensurável no pensamento de Luís-Maria Grignion de Montfort, quando este diz que

Os santos têm dito coisas admiráveis sobre esta cidade de Deus [Maria]; e jamais foram mais eloquentes e mais felizes, eles mesmos o confessam, como quando falam dela. Depois disso, eles bradam que não se pode perceber a altura dos méritos de Maria, que os elevou até o trono da Divindade; que não se pode medir a amplitude de sua caridade, que ela possui mais vasta que a Terra; que não se pode compreender a grandeza de seu poder, que ela exerce até mesmo sobre Deus; e, enfim, que não se pode sondar a profundezas de sua humildade e de todas as suas virtudes e graças, que são um abismo. Ó altura incompreensível! Ó largura inefável! Ó grandeza desmedida! Ó abismo impenetrável⁴¹.

Também, na Idade Moderna, os dois últimos dogmas marianos trazem consigo essa carga de interpretação. Sobre a “Imaculada Conceição de Maria” e sua “Assunção” popularmente entendeu-se que se referia a uma deferência a alguém que, sozinha, alcançou um estado de pureza e castidade absoluta, pois atinge seu corpo e seu espírito, antes de sua concepção e na sua morte tem-se a confirmação disso⁴².

É digna de nota a reação contrária elaborada pela teologia feminista a essa leitura dos dogmas marianos modernos, atestando que a Imaculada Conceição é um símbolo de liberdade e a assunção, a exaltação do corpo de uma mulher no mistério trinitário⁴³.

Mas não só a teologia feminista rejeita esse paradigma pré-Vaticano II do isolamento de Maria em alturas inalcançáveis. Toda a mariologia que seguiu e ainda segue a trilha do cap. VIII da *Lumem Gentiun* coloca-se na perspectiva de uma compreensão de Maria como aquela que viveu sua maternidade e discipulado numa peregrinação da fé e, ainda hoje, é companheira de nossa peregrinação rumo ao Reino de Deus.

Os fundamentos para a compreensão de Maria isolada do restante da humanidade e posta quase que à altura da divindade melhor se evidenciam quando se busca legitimar a mediação, a corredenção e a “onipotência suplicante” de Maria. Vejamos a seguir cada um desses argumentos.

⁴⁰ JULIANO DA IMACULADA. *Os singulares privilégios de Maria perante a Bíblica* - Em palestra com os Irmãos separados. Vitoria: Âncora, 1960, p. 81.

⁴¹ GRIGNION DE MONTFORT, *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*, n. 7.

⁴² VEUTHEY, *Dottrina mariologica*, p. 13.

⁴³ LANGELLA, Alfonso. Le mariologie postconciliari. Status quaestionis. In: CECCHIN, Stefano (Org.). *Mariologia e tempore Concilii Vaticanii II. Receptio, ratio et prospectus. Acta congressus mariologici-mariani internacionalis in civitate Romae anno 2012 celebrati*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2013, p. 147-216, p. 179.

4.4 A mediação de Maria

O tema da “Mediação de Maria” fez um percurso pouco homogêneo e muito complexo na história da teologia. O termo, em algumas situações, referiu-se à maternidade de Maria, uma vez que nela e por ela, a natureza divina de Jesus se uniu à humanidade. Em outras, referiu-se à sua prerrogativa de conceder ao fiel a redenção mediante seus méritos de Mãe do Redentor. Por fim, o termo também está ligado à questão da sua intercessão, aplicação mais recorrente do termo, porém altamente polissêmica⁴⁴.

4.4.1 Percurso histórico do termo

Acredita-se que a mais antiga referência a Maria como “Medianeira” encontra-se em Romano Melodista, na metade do séc. VI⁴⁵. Numa imagem poética, o autor fala que Eva, desperta do sono da morte por ocasião do nascimento de Cristo, prostra-se com Adão junto a Maria que traz consigo Jesus. Maria, cheia de misericórdia, pede a Eva: “[Cessem] tuas lágrimas. Acolha-me como tua medianeira [...] junto àquele que nasce de mim”⁴⁶.

Somente a partir da Idade Média, contudo, o termo adquire significativo relevo na literatura cristã. Grande expressão dessa compreensão é percebida em Bernardo de Claraval, que nos apresenta Maria como aquela que, por excelência, encontra-se entre Cristo e a Igreja, estabelecendo que, se Cristo nos foi dado por Maria, também nós devemos ascender a Ele por meio dela⁴⁷. Podemos sintetizar seu pensamento a esse respeito com a seguinte fórmula: “[Essa] é a vontade daquele que quis que tudo obtenhamos por meio de Maria”⁴⁸.

Assim, a partir do século XI, mas sobretudo do século XII, a mediação de Maria garantiu um lugar de destaque na doutrina mariológica. Cada época, com seus autores, justificou essa mediação a partir de um aspecto com seus matizes próprios, mas sempre à sombra de um maximalismo e com escassa referência bíblica e, por isso, de insignificante conotação pneumatológica⁴⁹.

A tradição protestante, por sua vez, recusou essa doutrina mariológica, uma vez que a aceitação da colaboração humana na obra da salvação implica a negação do valor absoluto que comporta a mediação única de Cristo⁵⁰.

⁴⁴ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 96.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁶ ROMANO MELODISTA, Hino sobre a natividade (SChr 110, p. 103).

⁴⁷ GARCÍA-MURGA, *Maria*, p. 190.

⁴⁸ BERNARDO DE CLARAVAL, Sermão na Natividade da B. Virgem Maria. In: PL 183, 441 C.

⁴⁹ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 109.

⁵⁰ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada evangelizadora*, p. 18.

Da parte do Magistério da Igreja, apenas elencamos alguns documentos pontifícios que tratam da questão da mediação de Maria, a saber: encíclica *Adiutricem Populi* (1895) de Leão XIII; *Ad diem illum* (1904) de Pio X; a *Merentissimus* (1928) de Pio XI e a *Radiomensagem* de Pio XII por ocasião da solene coroação da imagem de Nossa Senhora de Fátima, em 1946⁵¹.

O fruto mais acabado dessa abordagem culminou naquilo que foi denominado “movimento mediacionista”. Esse movimento encontra-se na esteira de um longo processo para a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, que reuniu em seu percurso uma série de debates teológicos e sistemáticas petições para que se proclamassem esse dogma, sobretudo das coroas de Portugal e Espanha. Alcançando seu objetivo em 1854, logo germinou a ideia de proclamar também a Assunção de Maria ao céu, nascendo outro movimento, agora denominado “assuncionista”. Para a proclamação desse dogma, acreditamos que o caminho foi mais bem preparado e menos conflituoso, uma vez que, desde o primeiro Congresso Mariológico Internacional, ocorrido de 5 a 8 de setembro de 1900, em Lião, tomou-se a iniciativa de recolher assinaturas pedindo tal proclamação dogmática, como também a divulgação do tema em revistas e outros congressos e simpósios mariológicos. Podemos dizer que nasceu em 1900 um verdadeiro “apostolado assuncionista”⁵².

Concomitante à busca dessa proclamação dogmática é que encontramos o “movimento mediacionista”, tendo à frente o Cardeal Mercier, arcebispo de Malinas, que, a partir de 1920, começa a reunir petições e reflexões em prol de sua causa⁵³.

A petição do Cardeal Mercier foi levada a Bento XV, que, no ano seguinte, aprovou para a Bélgica e para outras dioceses que o solicitaram, a celebração litúrgica de Maria “Medianeira universal da graça”⁵⁴.

Novamente, o material recolhido e elaborado pelo Cardeal Mercier foi levado ao Papa, agora Pio XI, que, em 1922, o confiou à análise de três comissões teológicas, estabelecidas em Roma, Bélgica e Espanha. Cada uma dessas comissões estudou separadamente o projeto de proclamação dogmática, sendo que apenas a comissão romana apresentou razões suficientes para que o Papa desistisse da definição⁵⁵.

Também no Brasil encontramos um forte movimento em prol da proclamação dogmática da mediação de Maria, que tem como principal expoente o Pe. Ignacio Valle, SJ.

⁵¹ BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 109.

⁵² LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 126.

⁵³ *Ibid.*, p. 126-127.

⁵⁴ GONZÁLEZ, *Maria evangelizada evangelizadora*, p. 329.

⁵⁵ GARCIA-MURGA, *Maria*, p. 187.

Sua intenção, denominada como “Grande Cruzada” era a “de levar o maior número de fiéis a encomendar missas: ‘Em honra e nas intenções da Medianeira de todas as graças’”⁵⁶.

A questão da proclamação da mediação de Maria volta a Roma na preparação do esquema conciliar que culminaria no cap. VIII da *Lumen Gentium*. Apesar da firme decisão de João XXIII de que não haveria nenhuma proclamação dogmática no Concílio, um número expressivo de padres conciliares era a favor do conteúdo doutrinal da mediação de Maria, porém contrários à oportunidade de uma declaração formal⁵⁷. Assim,

A saída encontrada pelo redator G. Philips e que agradou ambas as partes foi: 1) constar o fato de que “Maria é invocada na Igreja com o título de... Medianeira...”; 2) colocar este título emblemático no meio de outros, como os de “Advogada, Auxiliadora e Adjutrix”⁵⁸.

Mesmo com o Concílio Vaticano II, a questão da “Mediação de Maria” ainda se impõe na reflexão mariológica, sobretudo com a clara opção pelo termo que João Paulo II adotou em seus pronunciamentos, catequeses marianas e, de modo mais claro, na Encíclica *Redemptoris Mater*.

Atualmente, o principal responsável pelo “movimento mediacionista” é Mark Miravalle, teólogo e leigo, professor na Universidade Franciscana de Steubenville (EUA). Seu intento é mais ousado do que o do Cardeal Mercier, pois ele busca alcançar a proclamação dogmática de Maria como “Corredentora, medianeira e advogada”. M. Miravalle recebe o apoio dos que já estavam ligados às petições do Cardeal Mercier e também se baseia nas supostas aparições de Nossa Senhora a Ida Peerdeman (†1960), na Holanda⁵⁹.

Também se relatam outras supostas aparições marianas em que Maria reivindica um dogma relativo à sua mediação universal e corredenção, como em Kecskemet (Hungria, 1939), Eisenberg an der Raab (Áustria, 1965) e em Marpingen (Alemanha, 1983)⁶⁰.

De um modo geral, no que tange tanto a mediação universal de Maria como sua corredenção (tema que trataremos a seguir), uma comissão de teólogos, juntamente com a

⁵⁶ VALLE, Ignacio. *Com Maria Mãe de Jesus*. Cruzada de Santas Missas em honra e nas intenções da Virgem Medianeira. Santa Maria: Pallotti, 1952, p. 35.

⁵⁷ BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 109; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada evangelizadora*, p. 329.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁹ MUNSTEMAN, *Maria correndentora?*, p. 6-7; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 123. Sobre as supostas aparições de Maria a Ida Peerdeman “chama a atenção o reconhecimento oficial da autenticidade das 56 aparições [...] em Amsterdã, pelo atual bispo de Haarlem, Dom Jozef Punt, em 31 de maio de 2002”. Na opinião de Dom Jozef Punt, mesmo tratando de uma “revelação particular”, as aparições trazem uma forte motivação para a proclamação de um “quinto dogma mariano” (MUNSTEMAN, *Maria correndentora?*, p. 9).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 7.

Pontifícia Academia Mariana Internacional, em 1997, respondeu negativamente a esses possíveis novos títulos, mantendo-se na linha teológica assumida pelo Concílio Vaticano II⁶¹.

4.4.2 Reflexão teológica sobre a Mediação de Maria

O capítulo VIII da *Lumen Gentium* é claro em sua orientação de que toda a função materna de Maria é uma função subordinada à de Cristo, ou seja, admitindo um múnus à Mãe do Senhor dentro da Igreja, essa função não é paralela à de Jesus, salvaguardando a única mediação de Cristo no plano da salvação⁶².

Com a encíclica *Redemptoris Mater*, João Paulo II retoma o título “Medianeira”, um verdadeiro “passo atrás em relação ao Concílio”⁶³. O Pontífice polonês busca sublinhar um lugar de importância para esse título na tradição marial e, mesmo não abandonando seu caráter subordinado e a centralidade da única mediação de Cristo (RM 38), ele especifica que há uma função materna de mediação da Virgem Maria que age “em Cristo” e “no Espírito Santo” em favor da Igreja⁶⁴. Seu intento de evidenciar mais esse título tem como justificativa a compreensão de que,

visando cooperar, em união com Cristo, na restauração “da vida sobrenatural nas almas”, Maria entrava de modo absolutamente pessoal *na única mediação “entre Deus e os homens”, que é a mediação do homem Cristo Jesus* (RM 39).

Embora João Paulo II considere pertinente o título mariano, ele mesmo se submete aos limites que o título condiciona, como a mediação única de Cristo, a mediação como algo que acontece na “força do Espírito Santo” e a compreensão de mediação como intercessão (RM 40).

É importante, contudo, que, se reconhecemos o lugar da mediação de Maria, ainda que de modo excuso, não se exclui a mediação da Igreja pela comunhão dos santos. Estando Maria no “mistério da Igreja”, sua intercessão em favor da humanidade tem um caráter comunitário, está vinculada à solidariedade de todo o “corpo de Cristo”. Não se pode esquecer que, em toda a Escritura encontramos homens e mulheres como Moisés e Abraão em atitude de mediação em favor do Povo de Deus.

Concordamos com a Igreja ortodoxa, quando afirma que

⁶¹ *Ibid.*, p. 13.

⁶² PERRELLA, *La recezione del capitolo VIII della Lumen Gentium*, p. 73.

⁶³ MUNSTEMAN, *Maria correndentora?*, p. 65.

⁶⁴ PERRELLA, *La recezione del capitolo VIII della Lumen Gentium*, p. 73.

a ideia que se impõe aos cristãos do Oriente não é a da intercessão de um santo junto a Cristo, uma vez que essa pode ser facultativa, mas sobretudo a ideia da unidade de todos os santos em Cristo, da união eclesial, da inseparabilidade de Deus e dos seus santos⁶⁵.

Outro elemento que deve gozar de destaque é que a mediação de Maria como a da Igreja é uma participação na mediação do Espírito Santo.

Esse influxo salutar é apoiado pelo Espírito Santo, que, assim como estendeu a sua sombra sobre a Virgem Maria, dando na sua pessoa início à maternidade divina, assim também continuamente sustenta a sua solicitude para os irmãos do seu Filho (RM 38).

Assim, a mediação de Maria e da Igreja é uma ação no Espírito Santo, contudo cremos que a expressão ainda não alcança o verdadeiro lugar do Espírito nessa questão. Ele ainda é um elemento que ratifica a ação de mediação, mas não é apresentado como o Mediador por excelência, como o Intercessor ao Pai junto do Cristo. O esquecimento da centralidade do Espírito Santo nesse ponto é que vai acarretar a expressão de Maria como “Medianeira de todas as graças”, questão essa que trataremos mais adiante.

Nesta seção, evitamos unir a compreensão da mediação de Maria com a questão da sua corredenção, mesmo cientes da implicação que um termo tem sobre o outro. Nossa escolha foi de caráter metodológico, de modo que possamos melhor tratar do tema nessa parte da pesquisa.

4.5 A corredenção de Maria

4.5.1 Percurso histórico do termo

Depois de ampla investigação sobre as origens do termo “corredentora”, vários pesquisadores chegaram à conclusão de que o termo foi inserido no vocabulário da Igreja no século XV, sendo a mais antiga menção encontrada num hino mariano de Salzburg. Entretanto, o título é proveniente de outro não mais usado em nossos dias, pois deriva do título de *Redentora* encontrado no século X⁶⁶.

Curioso é que as pesquisas indicam que referir-se a Maria como *Redentora* não implicava uma equiparação a Cristo, o único redentor, mas sim dizer que Maria concebeu o

⁶⁵ SPIDLICK, La spiritualità dell’Oriente cristiano, p. 138.

⁶⁶ MUNSTEMAN, *Maria correndentora?*, p. 56.

Redentor, e por isso colaborou com a redenção da humanidade. Nesse contexto, dizer *Redentora* equivale a dizer “Mãe do Redentor”⁶⁷.

A mudança conceitual do título dá-se no século XII, quando se abandona a compreensão de Maria enquanto “causa do Redentor” (mediante sua maternidade) para Maria enquanto “causa da redenção”. Isso porque o título de *Redemptrix* não se vincula mais à colaboração de Maria na encarnação, mas à sua presença aos pés da cruz. Sustentando essa concepção passam a coexistir tanto o título de *Redemptrix* quanto o de *coredemptrix*. Aos poucos deixou-se de nomear Maria como *Redemptrix* até que, no século XIX, o título desapareça por completo⁶⁸.

O termo “Corredentora” aparece pela primeira vez num documento oficial da Igreja em 1908, na *Acta Apostolicae Sedes*. Não pelo Papa em exercício, Pio X, mas pela Congregação para os Ritos, em 13 de maio de 1908. Logo em seguida é encontrado em outros documentos do Santo Ofício, no ano de 1913 e de 1914. Contudo, esses documentos são de caráter secundário, tendo como finalidade algo que não se referia diretamente à questão da corredenção de Maria. O Papa Pio XI usou o termo duas vezes em situações que também não tocam a questão teológica da compreensão de Maria como “Corredentora”⁶⁹.

Antes do Concílio Vaticano II, um grupo de cinquenta bispos expressou o desejo de uma dogmatização do título de “Corredentora”, mas a oposição a esse título mariano foi maciça, prevalecendo as expressões de advogada, auxiliadora, segurança, medianeira, como já tratamos anteriormente⁷⁰.

João Paulo II, que tanto ressaltou a “Mediação de Maria” na *Redemptoris Mater*, já não utilizou tanto o termo “Corredentora” em seu magistério, limitando seu emprego em discursos públicos e nunca numa encíclica⁷¹.

4.5.2. Reflexão teológica sobre a corredenção de Maria

A defesa em favor do título afirma que, quando se diz “Corredentora”, entende-se Maria “com o Redentor”, “junto dele” e não “igual ao Redentor”, uma vez que o prefixo *co* provém do latim *cum*, que significa “com” e não “igual a”. Desse modo, o título estaria a

⁶⁷ *Ibid.*, p. 56-57.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 60-61.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 63-64.

⁷¹ *Ibid.*, p. 64-65.

favor da afirmação de que Maria cooperou de modo excepcional à obra da redenção de toda a humanidade⁷².

De fato, seus adeptos sempre estiveram atentos aos perigos inerentes a essa expressão devocional, como podemos observar em G. Roschini:

Devemos guardar-nos, porém, de exagerações. Assim, seria exagero considerar-se a cooperação de Maria como uma cooperação *colateral*, como a que se verifica, por exemplo, nos esforços de dois ou mais homens para carregar um peso. Jesus é o *único redentor*: [...]. Maria coopera com Jesus, mas *dependentemente* dele, *subordinadamente* a Ele. Ela é, portanto, causa secundária, subordinada, embora verdadeira, real e eficaz, de nossa redenção⁷³.

Na Patrística, o termo busca apoio teórico no paralelismo entre Jesus-Adão e Maria-Eva, sobretudo na interpretação de Irineu de Lião, na obra *Contra os hereges*. Entende-se dessa leitura das fontes patrísticas que a “nova Eva” está ao lado do “novo Adão”⁷⁴.

Recorre-se também à distinção entre “redenção objetiva” e “redenção subjetiva”. A redenção objetivamente se dá na obra salvífica de Cristo, ao passo que subjetivamente sua aplicação é individual, é uma adesão pessoal e livre ao dom da redenção⁷⁵.

No caso de Maria, ela participou de modo excelente da redenção subjetiva, modo esse que pode ser qualificado como “ativo”, pois ela é a “causa do Redentor” e esteve junto a Ele desde seu *fiat* na Anunciação até a morte na Cruz, quando, de modo singularíssimo, associa sua maternidade à imolação do sacrifício de seu filho. Como explica L. Veuthey:

Então, Maria é Corredentora no senso mais completo da palavra. O seu sofrimento, como todo o sofrimento, adquire valor redentor na Paixão do Filho de Deus, mas em unidade com este, sendo plenamente corredentor e complementar à Paixão do Senhor⁷⁶.

A forma como Maria participa do evento da cruz enquanto “redenção subjetiva”, juntamente com a compreensão linguística do termo e o referido dado patrístico, corresponde aos elementos centrais que endossam o termo “Corredentora de toda a humanidade”. Contudo, é considerável deduzir a impertinência desse título, por um conjunto de fatores.

⁷² *Ibid.*, p. 66. Não é nosso objetivo aprofundar na questão, contudo, a explicação para o uso do “co” em sentido de “com” não parece fazer muito sentido. Basta, por exemplo, pensar na palavra “coautor”: quem é coautor é igualmente autor com outro autor.

⁷³ ROSCHINI, Gabriel. *Instruções Marianas*. São Paulo: Paulinas, 1960, p. 85. Interessante observar que G. Roschini, enquanto defensor do termo “Corredentora”, usa o vocabulário “cooperação” entendendo-o como correlato a “corredenção”.

⁷⁴ MUNSTEMAN, *Maria corredentora?*, p. 67.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 67; TESTA, Emmanuele. *Maria terra vergine. I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (Sec. I-IX)*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1985, p. 75.

⁷⁶ VEUTHEY, *Dottrina mariologica*, p. 29-30.

Partindo da questão linguística, o prefixo “co-” em nossas línguas ocidentais modernas, na maioria dos casos, implica, de forma direta ou implícita, uma compreensão de igualdade entre as partes, como por exemplo: coadministrador, copresidente, coassociado, etc. Isso nos leva a crer que a aplicação contemporânea do título não favoreça a unicidade da redenção operada em Cristo, segundo 1Tm 2,5-6. Essa deficiência mostra a ambiguidade do termo, pois a justificativa, por mais que se encontre conveniência nessa utilização, não corresponde ao título. E se gera incerteza e a explicação não está à altura do que se espera, ele não deve ser utilizado⁷⁷. Cremos que a posição sucinta, mas densa, de Ambrósio venha resumir bem essa questão, pois, segundo o bispo de Milão, “Jesus não precisou de qualquer ajuda para a redenção de todos”⁷⁸ e isso deve gozar de clareza no vocabulário teológico e devocional.

O título também representa um retrocesso na reflexão mariológica pós-Vaticano II, pois ele guarda consigo uma linguagem maximalista. Apoiado numa linguagem (neo) escolástica, parte de princípios linguísticos e patrísticos, para, num segundo momento, procurar o suporte bíblico, tratando as Escrituras como um elemento secundário que se forje em prol de uma argumentação mariana. Essa não foi a metodologia aplicada pela *Lumen Gentium*, no seu capítulo VIII⁷⁹.

Outro ponto que se questiona é o valor aplicado às supostas aparições de Maria em Amsterdã, dirigidas a Ida Peerdeman. Uma “revelação particular” não é princípio de uma proclamação dogmática, pois não é um ato de interpretação da Palavra de Deus consignada nas Escrituras, como também não está inserida no *sensus fidei*. E procurar uma ligação entre Amsterdã – pedindo a proclamação dogmática da “Corredenção Universal de Maria” - com Lourdes (1858) –, que foi vista como uma confirmação da proclamação dogmática da Imaculada Conceição (1854), é ignorar a ordem dos eventos, pois, primeiro, houve a definição do dogma, para, em seguida, assumir a aparição como uma possível explicitação do dogma⁸⁰.

Também acreditamos que se destaca nessa reflexão certo exagero com relação à leitura de Jo 19,25-27. Maria, na perspectiva de João, está unida à pessoa do seu filho crucificado, mas o acento que o evangelista enfatiza é sua presença como figura representativa do “Povo da Aliança”. Se ao evento redentor da cruz está unido o “Povo da Aliança”, seria um exagero

⁷⁷ MUNSTEMAN, *Maria correndentora?*, p. 72-74.

⁷⁸ AMBRÓSIO, Tratado sobre o Evangelho de Lucas, 10, 132 (Sources chretiennes, 52, p. 200).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 77-79.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 82. Deve-se recordar também a questão de que, em Lourdes, na considerada aparição da Virgem Maria ela teria se apresentado com a expressão “Eu sou a Imaculada Conceição”, o que não corresponde literalmente ao conteúdo do dogma definido pela *Ineffabilis Deus*.

só ver nesse momento Jesus e sua mãe. Isso nos faz lembrar a crítica de J. B. Metz com relação à interpretação da morte de Jesus, como um ato isolado de todo o sofrimento da humanidade, que se reflete de modo especial no filme de M. Gibson, *A paixão de Cristo* (2004), quando o teólogo questiona:

Será que não eliminamos da anunciação cristã da paixão, sem nenhuma preocupação e depressa demais, o grito das pessoas nas insondáveis histórias de sofrimento do nosso mundo? Não afastamos demais a história do sofrimento de Cristo daquela história do sofrimento da humanidade?⁸¹

A mãe de Jesus, nessa hora, pode ser entendida como representante do “grito” das pessoas que sofrem toda forma de violência unida ao “grito” de Jesus na cruz. Mais que as dores de alguém tão importante, mas que não sabemos sua localização na hora da morte de seu filho, Maria, enquanto figura, mostra-nos que “a paixão de Cristo se mistura à história da paixão dos homens”⁸².

Outro ponto de suma importância é a relevância ecumênica do termo. O título de “Corredentora” seria um empecilho a mais no diálogo ecumônico entre as Igrejas, sobretudo em relação ao Protestantismo. Cremos que, depois do Concílio Vaticano II, não é possível qualquer elaboração mariológica que se abstenha da responsabilidade para com a questão ecumênica em seu discurso.

Enfim, o ponto que nos é mais caro nessa discussão é o obscurecimento do papel do Espírito Santo nesse título mariano. Nessa discussão mariológica a favor da corredenção de Maria, não se leva em consideração a participação do Espírito Santo na obra da redenção operada pelo Cristo. Muito mais do que Maria é o Espírito Santo quem participa da vida de Jesus desde a encarnação até sua morte e ressurreição, pois em toda a vida de Jesus é o Espírito a unção e o sopro que o animava em toda obra redentora. Ao Paráclito, sim, devido a uma igualdade divina é que se aplica, com toda a força da expressão, o prefixo “co-”, afirmado que é o Espírito Santo o “Corredentor Universal”, salvaguardando o que é específico na missão do Filho e do Espírito Santo⁸³.

4.6 Maria como “Onipotência suplicante” e “Medianeira de todas as Graças”

Não encontramos bibliografia que elucidasse a origem do termo “onipotência suplicante de Maria”. Ele é parte da compreensão do tema da “mediação de Maria” e o termo

⁸¹ METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 66.

⁸² *Ibid.*, p. 65.

⁸³ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 230; MUNSTEMAN, *Maria correndentora?*, p. 74-76.

semelhante a esse mais antigo que encontramos situa-se na Idade Média. Traduzido para o português, seria “onicapacidade”, que reconhece Maria como aquela que recebeu de Deus a plenitude da graça e dos carismas. A referência a Maria como “onipotência suplicante” raramente é utilizada em nossos dias. Mas outro termo o substitui, em grau semelhante de maximalismo mariano, que é o de “medianeira de todas as graças”⁸⁴. Como já tratamos da mediação de Maria, queremos revisar apenas alguns elementos mais ligados a essa forma extremada de considerar a questão.

No que tange às raízes mais longínquas do termo, chegamos à pena dos medievais, que tiveram entre os mais notáveis representantes as figuras de Bernardo de Claraval, Bernardino de Sena e Boaventura.

Essa compreensão da mais alta eficácia da mediação de Maria alcançou seu período áureo na pena dos escritores modernos, como Afonso Maria de Ligório, que nos esclarece o termo, ao dizer que

são as súplicas de Maria eficacíssimas para obterem tudo quanto ela pede, ainda que não possa dar ordens a seu Filho no céu. Pois os seus rogos sempre são rogos de Mãe. Tem Maria o grande privilégio de ser poderosíssima junto ao Filho, diz Conrado de Saxônia. [...]. O filho tanto aprecia, porém, os rogos de sua Mãe e tanto deseja ser-lhe agradável, que sua intercessão mais afigura uma ordem do que uma prece, e ela parece antes uma Rainha do que uma serva, [...]⁸⁵.

Desse contexto, a forma que nos é mais contemporânea foi recebida no vocabulário teológico e devocional, referindo-se a Maria como “medianeira de todas as graças”.

L. Veuthey afirmava que a base da mediação de todas as graças por Maria está em Deus Pai, do qual provém todas as graças, mediante o Espírito Santo e culminando em Jesus. Contudo, nenhuma graça a Igreja alcança se não for por intermédio de Maria⁸⁶.

Também K. Rahner, em uma de suas obras, reconhece Maria como “Medianeira de todas as graças”, mas parte da singularidade da situação única de Maria na história da salvação, de modo que, diferentemente de Jesus, sua intercessão é definida como instrumental, implorante e receptiva, mas de modo algum operativa⁸⁷.

⁸⁴ DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, p. 21.

⁸⁵ AFONSO, de Ligório. *As glórias de Maria*. 24.ed. Aparecida: Editora Santuário, 1989, p. 151-152.

⁸⁶ VEUTHEY, *Dottrina mariologica*, p. 136.

⁸⁷ RAHNER, *Maria madre del Señor*, p. 17. Sobre essa obra vale ressaltar o contexto em que foi escrita. Ela é uma coletânea de sermões elaborados para a pregação do mês de maio na igreja da Santíssima Trindade, em Innsbruck no ano de 1953. Mesmo tratando a mariologia de modo mais devocional em sua abordagem, o autor ressalta seu caráter dogmático, como nos explica em seu prólogo, datado em 1956 (RAHNER, *Maria madre del Señor*, p. 7).

Da vida eclesial brevemente destacamos dois “lugares” em que podemos ver essa expressão mariana de modo ativo: o Santuário de Nossa Senhora Medianeira, em Santa Maria / RS, e na espiritualidade da Legião de Maria.

Na cidade de Santa Maria / RS, encontra-se o Santuário de Nossa Senhora Medianeira, que acolhe multidão de peregrinos todo o segundo domingo de novembro, quando se comemora a padroeira do lugar. Maria “Medianeira de todas as graças” foi proclamada padroeira do Estado do Rio Grande do Sul, em 25 de outubro de 1942, pelo Arcebispo Metropolitano Dom João Becker⁸⁸.

No que refere à espiritualidade da Legião de Maria⁸⁹, destaca-se a certeza do sucesso de seu apostolado mariano, uma vez que este se apoia na compreensão de Maria como “Medianeira de todas as graças”, de modo que

[A] confiança da Legião em Maria é ilimitada, porque sabe-se que, por decreto divino, o Seu poder não tem limite. Deus deu a Maria tudo quanto lhe podia dar. Tudo o que Ela podia receber, recebeu-o plenamente. Deus constitui-A para nós, um meio extraordinário de graça. Atuando em união com Ela, aproximamo-nos mais de Deus; e por isso, adquirimos mais abundantes graças, visto nos colocarmos na própria corrente da graça, pois Maria é a Esposa do Espírito Santo, o canal de todas as graças, merecidas por Jesus Cristo⁹⁰.

Claramente vemos que Maria é a “alma” que anima a Legião de Maria e como também de muitas pessoas e grupos que se filiam à compreensão de Maria como “Medianeira de todas as graças”, como substituta do Espírito Santo⁹¹.

Sendo o “Espírito Santo a ação onipotente, Pessoa operante através da qual o Pai realiza todas as suas obras [...]”⁹², deve-se concluir que o distribuidor de todas as graças só pode ser aquele que “realiza todas as coisas”, o Espírito Santo e não Maria.

Não podemos deixar de questionar o quanto tais formas de devoção a Maria como “Medianeira de todas as graças” e “corredentora” também proporcionam uma religiosidade de

⁸⁸BASÍLICA, Nossa Senhora Medianeira. Nossa Senhora Medianeira: padroeira do Rio Grande do Sul. Disponível em: http://www.santuariomedianeira.com.br/content/knowledgebase/kb_view.asp?kbid=9 Acesso em: 14 nov. 18.

⁸⁹ A Legião de Maria foi fundada por um grupo de leigos irlandeses, guiados por Frank Duff, em setembro de 1921, inicialmente com o nome de “Comunidade de Nossa Senhora da Misericórdia”. Em 1925 é que a comunidade toma o nome de “Legião de Maria”. Apostolado baseia-se na oração (terço e catena legionária) como também da visita a doentes e pessoas marginalizadas. Em 27 de março de 2014, o movimento torna-se uma “Associação Internacional de fiéis” (PEDICO, *Mater Dolorosa*, p. 329-330).

⁹⁰ CONCILIO LEGIONIS MARIAE. *Manual oficial da Legião de Maria*. Dublin: Concilium Legionis, 1993. (Edição revisada no Brasil - 1996), p. 28.

⁹¹ Interessante citar como exemplo, dentre outras Cartas que Leão XIII fala sobre o rosário, a Carta Encíclica *Iucunda semper expectatione* (LEÃO XIII, *Iucunda semper expectatione*, n. 8. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_08091894_iucunda-semper-expectatione.html>). Acesso em: 17 nov. 2018).

⁹² DURRWELL, *Maria*, p. 14.

cunho providencialista (do tipo, “peça à mãe, que o Filho atende”), uma vez que de Maria tudo podemos alcançar em detrimento do seguimento de Jesus no Espírito Santo⁹³.

Assim, a “mediação de Maria” e em sua forma mais afetada pelo “maximalismo” que a comprehende como “medianeira de todas as graças”, juntamente com a questão da sua “corredenção”, mostra-nos que há uma atribuição daquilo que é inalienável obra do Espírito Santo para a Mãe de Jesus. Desse modo, a mariologia deve ainda empenhar esforços para que cada vez mais compreendamos que

o papel de Maria situa-se *dentro* da função do Espírito Santo, que a fez mãe do Verbo encarnado, que é o princípio de toda santidade e da comunhão dos santos. No “mistério cristão”, Maria possui de modo supereminente o lugar de modelo da Igreja e de intercessão universal. É nela que se realiza a obra do *Espírito*⁹⁴.

A função materna de Maria está dentro do Espírito Santo, inserida na comunhão dos santos, que pelo mesmo Espírito tudo une numa única expressão de amor a Deus e ao próximo. Vejamos quando essa expressão de amor se torna intercessão no coração de Maria e da Igreja.

4.7 A intercessão de Maria na comunhão dos santos

Antes de falarmos da intercessão, sobretudo a intercessão ligada a Maria, gostaríamos de tratar do que entendemos por oração, “onde” ela se situa, para só depois vermos como Maria está totalmente relacionada a essa dinâmica.

Segundo João Damasceno, “[A] oração é a elevação da mente a Deus”⁹⁵. Tomás de Aquino seguiu essa mesma vertente, numa compreensão de “mente” como faculdade intelectiva do ser humano, tanto que “quando ela não está atenta, a mente não se eleva para Deus. Logo, é necessário que a oração seja atenta”⁹⁶.

Para bem precisar o termo “mente”, seria necessária uma análise do contexto semântico dos dois autores citados. Contudo, optamos por compreender o termo “mente” como “ser”⁹⁷, o que nos liberta de uma concepção racionalista da oração, permitindo que a

⁹³ BRIGHENTI, Agenor. Aspectos teológico-pastorais da devoção mariana. In: ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA. *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*. Aparecida: Editora Santuário, 2017, p. 212.

⁹⁴ CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 215.

⁹⁵ JOÃO DAMASCENO, Da fé ortodoxa. In: PG 94, 1089 D.

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, STh II-II, q. 83 , a. 13.

⁹⁷ DURRWELL, *O Pai*, p. 200. Nessa obra Durrwell aplica a substituição de *mentis* por *entis* referindo a Jesus, uma vez que todo o seu ser se tornou oração. Da nossa parte, apropriamos dessa expressão aplicada a Jesus e a entendemos a todo ser humano que se deixa elevar pela oração. Ver também: CARRARA, Paulo Sérgio. *Elevatio entis ad Patrem*. A oração de Jesus e do cristão à luz do mistério pascal na teologia de François Xavier Durrwell. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2014, p. 30.

referida elevação seja a “ligação entre o humano e o divino, entre o efêmero e o absoluto”⁹⁸, e que possa ser nomeada de forma diversa, cada qual com sua especificidade, por exemplo, preces, louvores, liturgia, momentos de silêncio e contemplação, um “protesto contra os céus”, e até mesmo um honesto reconhecimento da impossibilidade de rezar quando se vê que falta “fôlego para tudo”, etc.

A oração nasce do mais profundo de nossa humanidade, situando-se entre nossa fragilidade e o Espírito de Deus⁹⁹. Contudo, a oração, mesmo nascendo do mais íntimo de nós, é sempre um ato de solidariedade. Isso porque o nome de Deus está profundamente encravado na história da humanidade e a invocação de seu nome, como ato de “elevação do ser”, não acontece desvinculado da história feita de relações entre pessoas. Por isso que a oração lembra-nos quem somos: frágeis, dependentes uns dos outros, cheios de sonhos, enfim, tudo o que caracteriza nossa humanidade¹⁰⁰.

Desse modo, toda oração brota do mais profundo do ser humano e faz coro com as vozes de toda a Igreja na “comunhão dos santos”, pois existe um modo de ser entre os fiéis que pode ser definido como “vicário”, em que existimos uns pelos outros e nos sustentamos para sermos perseverantes no seguimento de Cristo. Há uma corresponsabilidade num nível mais radical entre os justificados pelo Cristo, cuja melhor forma de defini-la é por “comunhão dos santos”.

Antes que o termo “comunhão dos santos” fosse inserido no Símbolo de Fé, ele designava “comunhão com as coisas santas”, ou seja, a Eucaristia. Rapidamente a dimensão eucarística do termo cedeu lugar à eclesial, entendendo-o, desde então, como a comunhão constituída pelos santos de todos os tempos e lugares, logo, a Igreja em sua dimensão universal¹⁰¹.

Desse modo, entendemos que a

comunhão dos santos se enraíza em seu centro que é o Cristo Jesus, sob cuja autoridade ele reúne os crentes de todos os tempos justificados por sua graça. Ela realiza a unidade de seu corpo sobre a terra e nos céus, a Igreja militante e Igreja triunfante misteriosamente unidas não obstante a separação dos tempos e lugares e a ruptura da morte: pois quem crê já “passou da morte para a vida” (Jo 5,24; 1Jo

⁹⁸ CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Contemplai*, n. 30.

⁹⁹ *Ibid.*,n. 30.

¹⁰⁰ METZ, *Mística de olhos abertos*, p. 117-120.

¹⁰¹ SESBOÜÉ, Bernard. O conteúdo da tradição: Regra de fé e Símbolos (século II-V), In:SESBOÜÉ, Bernard (Dir.); WOLINSKI, J. *O Deus da salvação (séculos I - VIII)*. 3ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 117. Para J. Moltmann, o termo conserva um sentido duplo, ou seja, tanto eucarístico quanto eclesial (MOLTMANN, Jürgen. *A Igreja no poder do Espírito*. Uma contribuição à eclesiologia messiânica. Santo André: Academia Cristã, 2013, p. 397).

3,14), ou em termos paulinos, “nada pode separá-lo do amor de Deus, nem a vida nem a morte” (Rm 8,38-39)¹⁰².

Também podemos compreender a “comunhão dos santos” como uma “vida na amizade com Deus”¹⁰³, como “a grande comunidade de amigos de Deus”¹⁰⁴. E é nessa relação de amizade que Deus estabelece um verdadeiro diálogo com os seus. Uma conversa em que “Deus sempre fala, mas não responde, e quase nunca se repete!”¹⁰⁵, pois nesse diálogo se resguarda a liberdade onipotente de Deus e a liberdade criada dos seres humanos, como também se invoca a intervenção de Deus sem descartar a nossa cooperação diante do modo singular de Deus amar e cuidar de todas as coisas. Uma amizade que não se submete a nenhum tipo de obrigação serviçal de ambos os lados, mas de um amigo de Deus que ora em liberdade e confia na sua amizade com Deus¹⁰⁶.

É nesse espírito amigável que situamos a oração de petição. Na ousadia do amigo que, sem querer nada obrigar, não se sente coibido de abrir o coração e revelar angústias. Angústias por si e pelos outros. É o que o Papa Francisco nos ensina, dizendo:

Não desvalorizemos a oração de petição, que tantas vezes tranquiliza o coração e ajuda a continuar a lutar com esperança. A súplica de intercessão tem um valor particular, porque é um ato de confiança em Deus e, ao mesmo tempo, uma expressão de amor ao próximo. Alguns, por preconceitos espiritualistas, pensam que a oração deveria ser uma pura contemplação de Deus, sem distrações, como se os nomes e os rostos dos irmãos fossem um distúrbio a evitar. Ao contrário, a verdade é que a oração será mais agradável a Deus e mais santificadora, se nela procurarmos, através da intercessão, viver o duplo mandamento que Jesus nos deixou. A intercessão expressa o compromisso fraternal com os outros, quando somos capazes de incorporar nela a vida deles, as suas angústias mais inquietantes e os seus melhores sonhos. A quem se entrega generosamente à intercessão, podem-se aplicar estas palavras bíblicas: “Este é o amigo de seus irmãos, aquele que muito ora pelo povo” (2Mc 15,14) (GE, n. 154).

É nesse compromisso fraternal que situamos a intercessão de Maria na comunhão dos santos. Desde tempos remotos do cristianismo, Maria é apresentada como a intercessora por excelência, enquanto alguém profundamente unido à vida da Igreja¹⁰⁷.

Importante ressaltar que, nos primeiros séculos do cristianismo, a comunidade em oração manifesta sua profunda reverência aos seus mártires, que no céu estão unidos aos que permanecem firmes no seguimento de Jesus na terra. Um exemplo dessa reverência é a citação desses mártires na Oração Eucarística I (*Cânon Romano*), da qual: “Temos a

¹⁰² GRUPO DE DOMBES. *Maria no desígnio de Deus e a comunhão dos santos*: na história e na escritura, controvérsia e conversão. Aparecida: Santuário, 2005, n. 191.

¹⁰³ MOLTMANN, *A Igreja no poder do Espírito*, p.162.

¹⁰⁴ JOHNSON, *Nossa verdadeira irmã*, p. 365.

¹⁰⁵ METZ, *Mística de olhos abertos*, p. 131.

¹⁰⁶ MOLTMANN, *A Igreja no poder do Espírito*, p. 162.

¹⁰⁷ GARCIA-MURGA, *Maria*, p. 202; CARRARA, *Elevatio entis ad Patrem*, p. 325.

impressão de que toda uma comunidade de fiéis está unida através do tempo para louvar o Deus vivo. A mãe de Jesus faz parte desse grupo”¹⁰⁸.

O desenvolvimento da doutrina sobre a intercessão de Maria desenvolve-se juntamente com a sua devoção, que irá ocupar um lugar em que antes os mártires figuravam com maior destaque.

Desse modo, tem sua importância o papiro grego encontrado no Egito, datado entre o final do séc. III e começo do IV, contendo a oração mariana mais antiga, conhecida hoje pela forma latina *Sub tuum praesidium*, que testemunha a confiança depositada em Maria nas horas difíceis¹⁰⁹.

No século IV, encontramos a figura de Gregório Nazianzeno que é o mais antigo dos Padres a falar de uma oração dirigida a Maria para obter proteção e ajuda¹¹⁰. Um exemplo é o seu relato da virgem Justina que, para escapar de um homem chamado Cipriano, que por ela foi “preso de amor”, é exortada a recorrer à Virgem Maria¹¹¹.

Contudo, será a partir do século V que encontraremos de modo mais evidente a ideia de Maria como intercessora estabelecida na Igreja, sobretudo com o impulso dado à devoção mariana com o Concílio de Éfeso (431)¹¹².

Também a iconografia do século VI em diante nos mostra essa doutrina. Muitos antigos ícones costumam representar Maria com os braços abertos em oração, indicando sua missão eclesial de quem permanece na comunidade dos fiéis em permanente vigília de preces e súplicas. Mas também encontramos o ícone denominado *Znamenie*, em que a Virgem se mostra com as mãos abertas em prece e, na região de seu coração (ou útero), a figura de Jesus dentro de um disco. Ainda podemos citar as antigas imagens de Maria em postura de oração, enquanto os apóstolos a contemplam¹¹³.

Grande foi a importância do tema da intercessão de Maria na Idade Média, não por compreender Maria como um ícone da Igreja orante e da humanidade redimida, mas como alguém dotado de privilégios, capaz de distribuir copiosas graças de Cristo aos seus devotos¹¹⁴.

¹⁰⁸ JOHNSON, *Nossa verdadeira irmã*, p. 153.

¹⁰⁹ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 93.

¹¹⁰ GAMBERO, *Maria nel pensiero della Chiesa*, p. 180.

¹¹¹ GREGÓRIO NAZIANZENO, Sermão 24, 9-11. In: PG 35, 1177 – 1181 A.

¹¹² LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 93.

¹¹³ GONZALEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 95; LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 95; SPIDLICK, *La spiritualità dell’Oriente cristiano*, p. 139; DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, p. 174.

¹¹⁴ MAÇANEIRO, Marcial. Maria no diálogo ecumônico. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja*. Múltiplos olhares sobre a Mariologia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 170.

Um ponto interessante sobre a busca da intercessão de Maria na Idade Média é que a ela se pedia, na grande maioria das vezes, a cura física. Num período em que o conhecimento médico era muito escasso e que os “diagnósticos” eram os mais inusitados, as pessoas buscavam o alívio de seus sofrimentos junto aos santuários marianos, pois eram oralmente divulgadas muitas histórias de curas milagrosas acontecidas nesses lugares, pela Mãe de Jesus¹¹⁵.

Sobre esses relatos de curas milagrosas dadas mediante o auxílio de Maria os textos são altamente fantasiosos. Um exemplo pode ser encontrado nas “Cantigas de Santa Maria”, de autoria atribuída a Afonso X de Castilla (1221-1284). A “Cantiga 225” fala-nos de um padre que, enquanto cantava a missa em honra de Santa Maria, uma grande aranha caiu sobre o cálice. Sendo ele um “verdadeiro espanhol”, bebeu o vinho com a aranha dentro, que não lhe envenenou ou fez qualquer outro mal, mas se alojou em seu corpo. O valente padre orou a Santa Maria pedindo a cura ou uma morte rápida e foi atendido, pois a aranha se moveu pela espinha, passando pelo braço e saindo de seu corpo por debaixo da unha¹¹⁶.

A Idade Moderna continua nessa mesma linha de supervalorização de Maria como poderosa intercessora, insistindo numa ideia quase mágica de que Maria poderia solucionar todos os problemas¹¹⁷.

Essa valorização exagerada repercutiu também em atribuir a Maria, enquanto “Rainha do Céu” e “Refúgio dos pecadores”, certa capacidade de salvação autônoma de Cristo, tanto que as imagens de uma “Mãe de Clemência” diante de Jesus, “o juiz irado”, fará de Maria “um trono de misericórdia”, em detrimento da implacável justiça de Jesus¹¹⁸. Segundo E. Johnson:

Devido à propensão humana ao pecado e ao aparato eclesiástico que confrontava o pecador, a possibilidade de alcançar a salvação eterna era considerada excessivamente difícil; o tormento do inferno acenava. Nessa situação, a mãe de Deus passou a ser vista como ajuda particularmente forte para os pecadores, poder celeste que, graças a seu coração materno, tomava partido do pecador. Como era também a mãe do Juiz que certamente a reverenciava com devoção filial, ela estava singularmente posicionada a persuadi-lo a salvar os pecadores¹¹⁹.

Diante dessas concepções mariológicas, os reformadores rejeitaram a veneração mariana em virtude do caráter soteriológico de Jesus. Entretanto, não se voltam contra Maria,

¹¹⁵ COYLE, *Maria na tradição*, p. 145.

¹¹⁶ AFONSO X, Cantiga 225. Disponível em: <<http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/225>>. Acesso em 21 nov. 2018.

¹¹⁷ COYLE, *Maria na tradição*, p. 80.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 81; PERETTO, Elio. Presentazione. In: DI DOMENICO, Piergiorgio; PERETTO, Elio (Org.). *Maria Madre di Misericordia – Monstra te esse Matrem*. Padova: Messagero di Sant’Antonio, 2003, p. 16-17.

¹¹⁹ JOHNSON, *Nossa verdadeira irmã*, p. 157.

tanto que Lutero e F. Melanchton, de modo especial, admitiam que Maria e os santos intercedem pela Igreja no céu. A grande crítica nessa questão ao catolicismo romano reside em dirigir preces de petição diretamente a Maria ou aos santos, considerando Maria advogada da humanidade e contando com sua mediação para a salvação. Essas atribuições impróprias dadas a Maria cerceavam Cristo como único mediador¹²⁰.

Os posicionamentos dos Reformadores não foram assumidos pela Igreja romana. Inclusive, com o decorrer dos anos, quando no período em que podemos denominar de “a era das grandes aparições marianas”, iniciadas com as aparições a Catarina de Labouré (1830) e finalizada com os “pastorinhos de Fátima” (1917), será muito comum a referência a Maria como aquela que não apenas reza pela Igreja, mas participa diretamente da salvação dos fiéis e ocupa um lugar de relevo nos ditos vindouros dias do “fim do mundo”.

O breve histórico nos ajuda a ver que as prerrogativas maternas de Maria, tanto em relação a Jesus quanto aos fiéis, foram demasiadamente destacadas. Isso nos leva a refletir que talvez, para os nossos dias, a reflexão de Maria como nossa irmã seja uma grande conquista hermenêutica para pensar sua intercessão na comunhão dos santos.

Maria como nossa irmã tem sido uma reflexão muito significativa para a mariologia contemporânea, em que se destaca o nome de E. Johnson¹²¹. Na *Marialis cultus*, Paulo VI nos explica, em poucas palavras, o sentido dessa afirmação, ao dizer que

Maria, de fato, é da nossa estirpe, verdadeira filha de Eva, se bem que isenta do labéu do mal, e nossa verdadeira irmã, que compartilhou plenamente, mulher humilde e pobre como foi, a nossa condição (MC 56).

Desse modo, ao dizermos que “Maria é nossa verdadeira irmã”, não segregamos Maria da humanidade, pois, como ela, todos somos “filhos de Eva” e também demarcamos seu lugar na comunhão dos santos (lembrando que o termo “irmão” e “irmã” era uma das formas como os primeiros cristãos se chamavam e que também é muito comum em comunidades evangélicas de nossos dias). A mãe de Jesus não está acima de nós e do alto olha para nossas misérias, mas na glória participa das nossas angústias, junto com os santos e mártires que nos precederam. Com isso, resgatamos um

¹²⁰ COYLE, *Maria na tradição*, p. 82.

¹²¹ Destacamos aqui seu livro, *Nossa verdadeira irmã*, que, de um modo orgânico, trata dessa apresentação de Maria não como uma mulher dissociada da humanidade, muito pelo contrário, Maria está inserida na nossa história, por isso é nossa “verdadeira irmã”.

modelo mais antigo, característico das Escrituras e da época dos mártires, [que] situa Maria e os santos não entre Deus e os que se encontram na terra, mas ao lado de seus irmãs e irmãos em Cristo numa única comunidade de reciprocidade¹²².

Assim, nessa “única comunidade de reciprocidade”, nessa comunhão dos santos, vivos e falecidos, rezamos uns pelos outros em Jesus e no Espírito Santo. E, estando Maria unida singularmente ao Espírito Santo, ela é nossa companheira de oração, deixando-se, com os que oram, guiar pelo Espírito,

Pois não sabemos o que pedir e nem como pedir; é o próprio Espírito que intercede em nosso favor com gemidos inefáveis. E aquele que examina os corações sabe qual é a intenção do Espírito, pois é de acordo com Deus que ele intercede em favor dos santos (Rm 8, 26-27).

O exagero dado ao lugar ímpar de Maria na intercessão fez com que “esquecêssemos” que o primeiro a interceder por nós junto do Pai é Jesus. O Novo Testamento traz significativas referências a Jesus como o intercessor nosso junto do Pai. Um exemplo é Hb 7,25, ao dizermos que Jesus “tem poder ilimitado para salvar aqueles que, por seu intermédio, se aproximam de Deus, pois vive sempre para interceder por eles”. Também o capítulo 17 do Evangelho de João, conhecido como “oração sacerdotal de Jesus”, é um clássico exemplo, pois afirma que Jesus entrega ao Pai sua vida juntamente com os seus, pedindo sobretudo a unidade.

Um pouco antes, porém, ainda no Evangelho de João, Jesus promete dar-nos outro Paráclito, que ficará para sempre conosco (Jo 14,16). O termo “Paráclito”, aplicado ao Espírito Santo, na linguagem da época, significa “o defensor numa causa judicial ou o intercessor junto a Deus para a consecução de um objetivo e também o auxiliador em qualquer circunstância, especialmente na vulnerabilidade”¹²³. Desse modo, é primeiramente o Filho e o Espírito que no mistério da Trindade intercedem por todo o universo junto do Pai.

Assim, a intercessão de Maria, como de toda a Igreja, é uma participação na mediação de Jesus e do Espírito Santo, que tudo e todos conduzem para o melhor e mais perfeito, para a glória do Pai. Logo, deveríamos abandonar a famosa expressão “A Jesus por Maria” e pensarmos “A Jesus no Espírito Santo” que nos conduz ao Pai¹²⁴.

¹²² JOHNSON, Elizabeth A. Verdadeiramente nossa irmã. Abordagem disciplinar hermenêutica feminista. *Concilium*. Petrópolis, n. 327, 2008/4, p. 12 [476].

¹²³ BOFF, Leonardo, *O Espírito Santo*, p. 109.

¹²⁴ LANGELLA, Maria e o Spirito, p. 57; BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 343; AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 14.

4.8 O Espírito Santo como o mediador, intercessor e corredentor ao lado de Cristo junto do Pai

O grande desafio de uma mariologia pneumatológica é que, depois de séculos em que prerrogativas do Espírito Santo foram atribuídas a Maria, retome-se um vocabulário mariológico em que se evidencie sua centralidade na obra da salvação. Logo, precisamos dizer que Maria, indiscutivelmente, ocupa um lugar singular na obra da salvação, mas o mediador, o intercessor e o corredentor por excelência, ao lado de Jesus, é o Espírito Santo.

Essa linguagem ainda não foi recebida pela Igreja, muito influenciada pela devoção mariana de João Paulo II que, mesmo tentando evitar o maximalismo criticado pela *Lumen Gentium*, não deixou de insistir em termos que consideramos pertencentes ao discurso pneumatológico.

Deve-se, no entanto, louvar o trabalho de grandes teólogos, como E. Mühlen, Von Balthasar, W. Kasper e J. Ratzinger, os quais, depois do Concílio Vaticano II, começaram a falar da missão do Espírito Santo enquanto continuador da obra salvífica de Jesus Cristo¹²⁵.

Enquanto continuador da obra de Jesus, cabe ao Espírito Santo o título de “Mediador absoluto” porque é Ele quem garante o relacionamento sobre o qual apoiamos todos os outros: a unidade do Pai e do Filho no Espírito Santo¹²⁶. A essa unidade que é o próprio Espírito Santo também podemos chamar de “Amor”. Desse modo, podemos dizer que a maior mediação é a que faz com que sejamos amados no mesmo amor com que Deus se ama¹²⁷.

Também cabe de modo mais exelso ao Espírito o título de corredentor, pois

[A] presença do Espírito Santo é essencial na vida terrena de Cristo, especialmente em sua ressurreição. Jesus, como Filho encarnado, é precisamente o Cristo, o Ungido, o lugar da presença do Espírito Santo no mundo¹²⁸.

Sendo o Espírito presença essencial na vida terrena de Jesus, também o é na ação redentora, logo, cabe-lhe o título de “Corredentor” e com igual grandeza o de “Intercessor”.

Isso porque, segundo Paulo, “o Espírito vem em socorro de nossa fraqueza. Pois não sabemos o que pedir nem como pedir; é o próprio Espírito que intercede em nosso favor, com gemidos inefáveis” (Rm 8,26). Assim, quando dizemos que na “Comunhão dos Santos” rezamos uns pelos outros no Espírito Santo, podemos dizer de modo mais radical: é o Espírito quem realiza com Jesus toda a intercessão da Igreja.

¹²⁵ BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 341.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 341.

¹²⁷ TORRELL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual*. 2.ed. São Paulo Loyola, 2008, p. 214.

¹²⁸ LADARIA, Luis F. *A Trindade. Mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 8.

Essas afirmações devem reconduzir a mariologia a seu estado de dependência à cristologia e à pneumatologia. Por isso que, mais do que a função materna de Maria no Espírito Santo, sublinhamos a ideia de uma função materna do Espírito Santo que engloba Maria e a Igreja. Isto considerado, podemos procurar as bases de uma mariologia pneumatológica, destacar algumas significativas abordagens dessa perspectiva e suas mais importantes contribuições.

5 MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA À LUZ DO IV SIMPÓSIO MARIOLÓGICO INTERNACIONAL

Maria ocupa um lugar singular no coração da Tradição Cristã. Por um insondável mistério de eleição divina, em virtude da encarnação do Verbo, ela está mergulhada no mistério trinitário de modo ímpar. Maria é proclamada bendita por todas as gerações, pois Deus manifestou nela o “poder de seu braço”, logo, manifestou a força do Espírito Santo, fazendo dela um ser humano que goza duma posição singular na “manifestação da glória divina”, uma *doxofania*.

A *doxofania* em Maria é um mistério que convida toda a Igreja à contemplação, pois reside na fonte da fé cristã, que é a livre iniciativa divina em escolher Maria em virtude da encarnação do Verbo. Essa escolha faz de Maria como que uma pedra preciosa que reflete a luz da glória trinitária, pois

A glória de Deus, como todo o mistério divino, é de natureza trinitária. Ela emana do Pai e brilha em Cristo, mas se identifica com o Espírito Santo, que a primeira carta de Pedro (4,14) chama “o Espírito de glória, o Espírito de Deus”. Ele é a irradiação do mistério divino, Deus em seu êxtase¹.

Apresentar Maria como uma *doxofania* nada mais é que afirmar ser ela cheia do Espírito Santo, cheia daquele que é a “Glória de Deus”. Para nos aproximar desse mistério, propomos refletir sobre o que vem a ser uma “mariologia pneumatológica”, procurando sua viabilidade, a demanda pós-conciliar de refletir melhor a relação entre o Espírito Santo e Maria, bem como sua fundamentação. Num segundo momento, analisaremos algumas considerações de uma mariologia pneumatológica provenientes do IV Simpósio Mariológico Internacional, que nos mostram o quanto essa questão pneumatológica da Mariologia tem um potencial transdisciplinar e ecumênico. Demonstraremos isso a partir da análise da relação entre teologia e psicologia (numa vertente Junguiana) e da relação entre a mariologia pneumatológica com a Ortodoxia e com o Protestantismo. Feito esse trajeto, vamos destacar algumas das contribuições que a união entre Mariologia e Pneumatologia nos trazem, o que já vem sendo acenado em outras partes de nosso texto, mas agora, devidamente reunidas em perspectivas ecumênicas, relacionadas à piedade e pastoral católica e à Teologia da Liberação.

¹ DURRWELL, *O Pai*, p. 25.

5.1 Mariologia pneumatológica

No decorrer da pesquisa, apresentamos o quanto Maria está unida ao Espírito Santo, tendo como base as Escrituras, a Patrística e o desenvolvimento teológico e devocional posterior. Nosso intento agora é organizar todas essas informações, visando respaldar uma mariologia pneumatológica enquanto porção vital do tratado mariológico, capaz de revelar a beleza do tratado como um todo.

5.1.1 Viabilidade, princípios e limites epistemológicos

No Simpósio Mariológico que temos como base para esta pesquisa, os teólogos J. Ibáñez e F. Mendonza se perguntam pela viabilidade de uma mariologia pneumatológica, apontando suas possibilidades e seus limites.

O ponto de partida para a argumentação de ambos é que, no que diz respeito às Sagradas Escrituras, uma mariologia pneumatológica já é algo consensual, sobretudo se olharmos para os quatro lugares em que se alude à relação de Maria com o Espírito Santo no Novo Testamento, ou seja, na encarnação (Lc 1,28-35), na Visitação (Lc 1,39-45), no Calvário (Jo 19,25-30) e no Cenáculo (At 1,14)².

Uma consensualidade entre pneumatologia e mariologia também se encontra nos Símbolos da fé, na Patrística e no Magistério da Igreja.

Assim, tanto é viável uma mariologia pneumatológica mediante a singularidade da relação entre Maria e o Espírito Santo, quanto é algo já refletido pela teologia. A mariologia pneumatológica já se encontra na Tradição da Igreja, mesmo não sendo expressa nesses termos, e vem sendo pesquisada em congressos, simpósios, artigos teológicos qualificados e livros.

Em seguida, os referidos teólogos se perguntam: “É a pneumatologia um campo apropriado de investigação para os mariólogos?”³. Respondendo positivamente, limitam-se a lembrar que isso é algo que tem seu respaldo nas Escrituras e na Tradição, como demonstramos acima. Contudo, os autores precisam três princípios teológicos de valor dogmático que norteiam a reflexão, para que ela possa abrir possibilidades e ao mesmo tempo tenha clareza em seus limites. Ei-los:

² IBÁÑEZ, Javier; MENDONZA, Fernando. *¿Una mariología pneumatológica? Posibilidades y límites*. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 327.

³ *Ibid.*, p. 326.

O primeiro deles estabelece que as operações divinas *ad extra* são comuns às três Pessoas divinas; o segundo princípio determina que foi a Segunda Pessoa da Trindade que se fez homem e se chama Jesus Cristo; finalmente o terceiro princípio precisa que a santíssima Virgem Maria é própria e verdadeiramente Mãe de Deus, Mãe do Verbo encarnado⁴.

Esses princípios de valor dogmático expressam pontuais preocupações de desvios teológicos com a aproximação da pneumatologia com a mariologia. O primeiro seria pensar que Maria esteja associada apenas ao Espírito Santo, deixando num plano marginal as demais Pessoas divinas. Maria está imersa no mistério trinitário. Se, metodologicamente, nos voltamos para a Pessoa do Espírito Santo em sua relação com Maria é para evidenciar um aspecto, mas não excluir o todo. Segundo, uma mariologia pneumatológica não implica a afirmação de que a Virgem seja uma hipóstase do Espírito Santo ou que o Espírito tenha se “espiritualizado” em Maria (como vimos no caso do teologúmeno de L. Boff). E, por último, afirmar que Maria é a mãe do Verbo é dizer que este é o lugar específico que Maria ocupa na obra da Salvação.

Diante dessas premissas, vejamos como a mariologia pneumatológica se relaciona com a teologia do Concílio Vaticano II e, sobretudo, com seus desdobramentos.

5.1.2 Mariologia pneumatológica: uma demanda pós-conciliar

É notório que a relação entre o Espírito Santo e Maria nunca foi um tema teológico novo, nem para o Novo Testamento nem para a Patrística. Contudo, é importante salientar que, após a “era dos Santos Padres”, começando a escolástica, podemos falar de um “esquecimento do Espírito Santo”, usando uma expressão de Y. Congar⁵. Tal “esquecimento” provocou uma usurpação da função e do lugar do Espírito Santo concentrando-se em três termos: a eucaristia, o papa e a Virgem Maria⁶, inclinando-se facilmente para distorções que podem ser caracterizadas como “papalatria, mariolatria e numa teologia da eucaristia mais centrada na presença, no sacrifício e na adoração que na celebração e na comunhão”⁷.

A Reforma Protestante, no pensamento de seus principais teólogos, foi incisiva na sua renúncia a qualquer obscurecimento do Espírito Santo. De modo que é inaceitável atribuir à

⁴ *Ibid.*, p. 327-328.

⁵ CONGAR. *Revelação e experiência do Espírito*, p. 207.

⁶ *Ibid.*, p. 208-216.

⁷ CODINA, Víctor. Rumbo a una nueva pneumatología. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (orgs.). *Tempos do Espírito. Inspiração e discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 17.

Mãe de Jesus “os títulos e a função de consoladora, advogada, defensora dos fiéis diante de Cristo, que seria temível juiz”⁸, como, evidentemente, qualquer outro desvio pneumatológico.

Infelizmente, a resposta católica dada a partir do Concílio de Trento limitava-se a declarar legítimo o culto dos santos, com isso afirmando a necessidade do culto a Maria, ressaltando, inclusive, a impossibilidade de louvar Maria de modo conveniente. Ou seja, não chegou, de fato, a dar uma resposta à altura da crítica protestante, fazendo com que esse “esquecimento do Espírito Santo”, em detrimento da grandeza e singularidade de Maria, fosse uma das mais notáveis características da mariologia moderna ocidental⁹.

Assim, desde a escolástica, passando pela contrarreforma, até às portas do Concílio Vaticano II, a teologia tratava da relação entre o Espírito Santo e Maria de forma reducionista, como legitimação do culto e dos privilégios marianos.

Atravessando as portas do Concílio, deparamo-nos com o capítulo VIII da *Lumen Gentium*. A análise do texto nos revela que este não tem uma estrutura pneumatológica, o que nunca foi sua intenção, como podemos ver a partir do próprio título: “A Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja”. Maria sendo pensada a partir do Cristo e da Igreja não exclui a dimensão pneumatológica que a une intrinsecamente num único mistério pensado a partir dessas duas vertentes (como podemos ver em LG 52, 53, 56, 59, 63, 64, 65, 66¹⁰), contudo, o capítulo VIII da *Lumen Gentium*, ao falar de uma união do Espírito Santo com Maria, não a aprofunda e nem a explica.

Vários teólogos, partindo não apenas dessa questão mariológica da *Lumen Gentium*, mas do conjunto dos textos do Vaticano II, afirmaram que o Concílio teve uma escassa atenção ao Espírito. Paulo VI toma a defesa do Concílio, dizendo que há 258 menções do Espírito Santo nos textos conciliares¹¹, mas menções não constituem um aprofundamento teológico, mesmo que sejam numerosas. Contudo, a crítica de modo algum desqualifica o Concílio, porque, nessas citações, ele nos fornece elementos pneumatológicos essenciais que estão sendo desenvolvidos pela teologia até o presente momento¹².

⁸ CONGAR, *Revelação e experiência do Espírito*, p. 213.

⁹ DE FIORES, Stefano. *Storia della mariologia*. In: DE FIORES, Stefano; SCHIEFER, Valeira Ferrari; PERRELA, Salvatore M. *Mariologia*. Cinisello Balsano: San Paolo, 2009, p. 1167.

¹⁰ A relação do Espírito Santo e Maria também pode ser encontrada na AG 4 e PO 18.

¹¹ PAULO VI. *Udienza generale* (Mercoledì, 23 maggio 1973). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19730523.html>. Acesso em: 12 fev. 2017.

¹² LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 19.

O impacto teológico do Vaticano II faz com que as disciplinas de pneumatologia e mariologia passem por um sério trabalho de *aggiornamento*, beirando quase uma refundação metodológica¹³.

O quadro, anterior ao Concílio, que encontramos da pneumatologia constata a ausência de um tratado sistemático sobre o Espírito Santo nos manuais escolásticos. Também eram limitadas as referências ao Espírito, restritas às questões trinitárias, sobretudo na controvérsia sobre o *Filioque*; na eclesiologia, em que o Espírito era garantia da infalibilidade e continuidade da Tradição; e na teologia espiritual, que tratava da questão da inabitação e dos sete dons¹⁴. No campo da mariologia, o cenário que encontramos é de seu isolamento em relação às outras disciplinas teológicas, muito pautado na justificativa dos privilégios marianos e nos quatro dogmas proclamados.

A volta às fontes da fé cristã que o Concílio reclama como metodologia própria e que deve ser aplicada posteriormente traz uma nova abordagem dessas disciplinas, retirando, assim, a pneumatologia de uma posição diminuta e a mariologia de suas “glórias”.

No que tange ao ensinamento papal pós Concílio Vaticano II referente à relação entre o Espírito Santo e Maria, gostaríamos de mencionar o magistério de Paulo VI e de João Paulo II.

Paulo VI, na *Marialis Cultus*, diz que:

Ouve-se afirmar, algumas vezes, que muitos textos de piedade moderna não refletem suficientemente toda a doutrina acerca do Espírito Santo. Cabe aos estudiosos verificar a justeza, ou não, dessa afirmação e aquilatar o seu alcance; a nós competentes exortar a todos, principalmente aos pastores e teólogos, a procurarem aprofundar a reflexão sobre a obra do Espírito na história da Salvação e a envidarem esforços no sentido de os textos de piedade cristã darem o devido relevo a sua ação vivificante. Desse aprofundamento emergirá, em particular, a misteriosa relação entre o Espírito de Deus e a Virgem de Nazaré e a ação de ambos sobre a Igreja: e dos dados da fé meditados mais profundamente derivar-se-á uma piedade vivida de maneira mais intensa (MC 27).

Esse desafio lançado por Paulo VI aos estudiosos é precedido por uma breve apresentação da Pessoa e da obra do Espírito Santo em relação a Maria na qual ele reúne sinteticamente Escrituras e Patrística como que a indicar o caminho que deverá ser seguido pelos que enveredarão por essa trilha. O encontro da pneumatologia com a mariologia faz com que a *Marialis Cultus* seja considerada o documento do Magistério da Igreja mais relevante no que tange à relação entre o Espírito Santo e Maria¹⁵.

¹³ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵ *Ibid.*, p. 102.

Entre as respostas à provocação da *Marialis Cultus*, podemos destacar como um elemento de elevada relevância o VII Congresso Mariano Internacional, celebrado em Roma, de 18 a 21 de maio de 1975, com o tema “Maria e o Espírito Santo”.

Sobre o Magistério de João Paulo II é enorme a quantidade de menções da relação entre o Espírito Santo e Maria. Podemos dizer que ele assumiu o que Paulo VI pediu na *Marialis Cultus*. Sua mariologia está situada na teologia trinitária, em atenção especial ao papel do Espírito Santo na economia da salvação¹⁶.

Nessas referências, destaca-se uma *linha personalista*, em que a relação entre o Paráclito e a Virgem é apresentada de forma mais concreta, pois Maria é apresentada como “consagrada” ao Espírito Santo, colocando toda a sua vida disponível à sua ação. Tal consagração se estende após pentecostes como sinal de sua contínua pertença a Deus no poder do Espírito¹⁷.

Nesse sentido, damos ênfase à *Redemptoris Mater* em que João Paulo II destaca a ligação entre a anunciação e pentecostes (RM 24, 26). Existe uma relação de exemplaridade em que Maria, no Espírito, gerou Cristo, e a Igreja, que no Espírito gera os fiéis (RM 44).

Outro ponto que ressaltamos é a dimensão ecumênica que o Papa afirma ser proveniente da reflexão sobre a relação entre o Espírito Santo e Maria com a Igreja Ortodoxa e as antigas Igrejas orientais, a partir da contemplação do ícone da Virgem do Cenáculo. O Papa pergunta como Maria, contemplada nesse ícone, poderia se tornar um sinal de esperança para os que querem aprofundar a própria obediência da fé no diálogo fraternal (RM 33). Não deixa de lembrar que a Igreja Romana está unida à Igreja Ortodoxa e às antigas Igrejas orientais por um profundo amor à *Theotókos*, expresso com seus hinos esplêndidos (RM 31)¹⁸.

Essas breves referências não têm a capacidade de abraçar todos os pronunciamentos do Magistério em que a figura de Maria aparece ao lado do Espírito Santo. Contudo, servem como exemplo de que, embora o Magistério da Igreja não aprofunde teologicamente a relação entre o Espírito Santo e Maria afirma uma singularidade nessa relação e os elementos essenciais que a determinam são nitidamente apresentados, na maioria das vezes a título de exemplo, ficando a fundamentação ao encargo da pesquisa teológica.

¹⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹⁸ A questão da mediação de Maria (RM 38-47), tema relevante na Carta Encíclica em questão, foi abordada no capítulo IV de nossa pesquisa.

5.1.3 Fundamentação de uma mariologia pneumatológica

A base de uma mariologia pneumatológica reside na Pessoa divina do Espírito Santo, em Maria e na singularidade da relação estabelecida entre ambos. Tomemos, primeiramente, a Pessoa do Espírito Santo.

Não nos compete, neste momento, toda uma revisão da compreensão teológica sobre o Espírito Santo, por isso limitar-nos-emos a algumas dimensões da reflexão sobre o Paráclito. No entanto, vale a pena uma observação de modo genérico. O distanciamento do Espírito Santo na teologia ocidental pode induzir ao erro de reduzir o Espírito Santo a uma “mera ajuda divina” ou uma simples iluminação. O Espírito Santo manifesta sua força criadora em situações da vida humana (e cósmica) como um vento fecundo, portador de vida onde há, sobretudo, realidades de necessidade, desagregação e morte¹⁹, revelando-se em muitos nomes, como: “Paráclito, Dom, Santificação, Energia, Imagem do Filho, Unção, Selo, Amor e Caridade”²⁰, ou revelando-se em “mil rostos”²¹. Contudo, qualquer redução do Espírito Santo a algo impessoal impede-nos de estabelecer relações²², fazendo com que, no que se refere à questão da mariologia pneumatológica, fique reduzido a um conjunto de “bens espirituais” de que a Virgem foi equipada em função de sua maternidade.

Sendo o Espírito Santo uma Pessoa divina, destacamos alguns elementos de sua hipóstase. Partindo do termo mais antigo para identificá-lo, tirado do Antigo Testamento, encontramos a palavra *ruah*, que se subdividem em três grupos: “É o vento, o sopro de ar; é a força viva no homem, princípio de vida (respiração), sede do conhecimento e dos sentimentos; é a força de vida de Deus, pela qual ele age e faz agir, tanto no plano físico como no plano ‘espiritual’”²³.

Todas essas imagens do Antigo Testamento, que são prefigurações daquele que será compreendido, a partir da Revelação em Jesus, como “o outro Defensor” (Jo 14,16), apresentam-nos um quadro de um vento fértil que, por onde passa, gera transbordamento de vida e santidade, tanto nas pessoas quanto na natureza. E desse modo de agir, percebemos funções que correspondem a formas habitualmente referidas à maternidade e à feminilidade. É

¹⁹ WELKER, Michael. *Lo Spirito di Dio*. Teologia dello Spirito Santo. Brescia: Queriniana, 1992, p. 256.

²⁰ WOLINSKI, J. Espírito Santo. LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004, p. 653.

²¹ BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 319.

²² SUSIN, Luiz Carlos. Espírito Santo – seio maternal de Deus. In: HACKMANN, Geraldo L. B. (org.). *Sub umbris fideliter*. Festschrift em homenagem a Frei Boaventura Kloppenburg. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 228.

²³ CONGAR, *Revelação e experiência do Espírito*, p. 17.

claro que não falamos de sexo feminino, mas de metáforas, de arquétipos. K. Coyle é enfática ao dizer que

Falar de Deus em metáforas femininas não significa que Deus tenha uma dimensão feminina, da mesma forma que falar de Deus em metáforas masculinas não significa que Deus tenha uma dimensão masculina. Deus não tem “dimensões”²⁴.

Destacamos, nesse contexto, a opção de L. Pinkus, baseada na psicologia junguiana, pelo termo “feminilidade” em detrimento de “feminino”, pois a feminilidade não seria uma qualidade ligada a cromossomos que determinam o sexo de alguém e nem um conjunto de fatores que venham a formar uma identidade feminina, mas um conjunto de modalidades e possibilidades de relações que são comuns a homens e mulheres, e que se enquadram no arquétipo denominado “feminilidade”²⁵.

Também é interessante pensar que também há a compreensão do Espírito como “Poder” (Lc 1,35), entendido como potência, força, o que pode se aproximar do que geralmente atribuímos a um modelo arquetípico de masculinidade²⁶.

Assim, se podemos falar de uma expressão arquetípica de feminilidade aplicada ao Espírito Santo na sua ação no universo, também podemos nos perguntar se tal expressão é válida para entendermos o Espírito na Trindade imanente. Nessa perspectiva, o teólogo francês F. X. Durrwell apresenta uma compreensão do Espírito Santo na Trindade imanente, dizendo que: “Eles são três: um Genitor, um Gerado e a Geração, que é o Espírito Santo”²⁷. Nessa linha, Durrwell irá apresentar o Espírito Santo numa perspectiva materna, como o “seio de Deus”, o seu “útero” no qual o Filho é eternamente gerado.

As metáforas do “seio de Deus” e do “útero” são usadas para explicitar que o Espírito Santo é o poder de geração de Deus. Durrwell acolhe a possibilidade de pensar a participação do Espírito na geração do Filho, pois o Pai gera no Espírito assim como o Filho é gerado nele, o Pai. O Espírito é coeterno ao Pai em sua paternidade e ao Filho em sua própria filiação²⁸. O teólogo francês apresenta a questão da seguinte maneira:

Sem ser a origem, o Espírito está na origem; sem ser o termo, ele está no termo. Se o Pai é tal, se ele gera, é no Espírito. Se o Filho é tal, se ele se deixa gerar, é no

²⁴ COYLE, *Maria tão plena de Deus*, p. 195.

²⁵ PINKUS, Maria come “simbolo” dell’esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 257.

²⁶ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 77.

²⁷ DURRWELL, *O Pai*, p. 128.

²⁸ DURRWELL, François-Xavier. *Jésus fils de Dieu dans l' Esprit Saint*. Paris: Desclée, 1997, p. 98. A pergunta pela forma como Durrwell trata do *Filioque* e da *taxis* trinitária é automática diante dessa afirmação, contudo, por uma questão de objetividade temática, não desenvolveremos a questão em nossa tese.

Espírito. Os dois são Pai e Filho no Espírito, não podendo ser concebidos sem ele que é Espírito do Pai em sua paternidade, do Filho, em sua filialidade²⁹.

Também L. C. Susin trata do Espírito Santo como “seio maternal de Deus”. Ele parte da afirmação de que Jesus está “no seio de Deus” (Jo 1,18³⁰). Explica-nos que a palavra “seio” pode significar “o íntimo”, o “interior”, o “coração”, o “centro”, sempre com o sentido de geração e fecundidade, de modo que se entenda como “ventre”, incluindo mamas e regaço maternos, capazes de envolver e nutrir. O Filho Unigênito está desde toda a eternidade no seio de Deus Pai, que é o Espírito Santo³¹.

Se Jesus está no “seio do Pai” que é o Espírito, este mesmo Espírito está junto às criaturas, sendo uma presença materna, onipresente e onipotente, envolvente de vida. Desse modo, Susin comprehende que o Espírito Santo é Pessoa enquanto Presença Maternal³². Desse modo, podemos dizer que a eterna geração do Verbo se constitui um arquétipo para a humana concepção de Jesus no ventre de Maria. Aquele que é a “maternidade hipostática” encontra um “solo fecundo” na jovenzinha nazareana, que aceita ser Mãe do Verbo. Nesse encontro de duas maternidades, perguntamo-nos pela forma de compreensão da Mãe de Jesus nesse viés pneumatológico.

Maria é a *kécharitoménè* (Lc 1,28), o que não significa simplesmente “objeto da graça” ou “cheia de graça”, mas “agraciada”. O termo grego exprime a transformação e a plenitude obtida gratuitamente de Deus e a realidade do que Maria é diante de Deus, ou seja, alguém transformada pela graça³³. A forma da saudação a ela dirigida pelo anjo e a compreensão de *kécharitoménè* nos leva a dizer que esse seria o nome próprio de Maria³⁴. Maria é transformada na “nova filha de Sião, que recebe a promessa messiânica em nome de todo o povo. Deus volta a morar no meio do seu povo em Maria, que se torna o novo templo de Deus, a nova arca da aliança”³⁵.

Tal transformação é em virtude de sua maternidade, contudo a obra do Espírito Santo se estende tanto em sua vida cotidiana quanto em relação ao seu papel na economia da

²⁹ DURRWELL, *Cristo nossa Páscoa*, p. 193-194.

³⁰ A Bíblia da CNBB interpreta: o Filho está “na intimidade do Pai”.

³¹ SUSIN, Espírito Santo, p. 216.

³² *Ibid.*, p. 239. Na mesma linha, S. Bulgakov chega a dizer que “o Espírito Santo é, por assim dizer, a maternidade hipostática que vai do Pai ao Filho” (BULGAKOV, *Il roveto ardente*, p. 134-135).

³³ VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, p. 100; DURRWELL, *Marie*, p. 36; SERRA, *La Donna dell'Alleanza*, p. 152-153; BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 343.

³⁴ SERRA, Aristide. *Bíblia*. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore. *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 211; BOFF, Clodovis. *Introdução à mariologia*, p. 49.

³⁵ AMATO, Angelo. Deus Pai. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 385.

redenção. Caso contrário, a relação entre o Espírito Santo e Maria se daria apenas numa fase da história da salvação, podendo soar, inclusive, um tanto quanto utilitarista.

Assim, a ação do Espírito Santo na vida de Maria e sua projeção na economia da salvação permite-nos afirmar que houve um encontro singular, o encontro Daquele que é o “seio de Deus” com aquela que abre “o seio a Deus” se oferecendo inteira e livremente. Tal relação é única e inefável, velada por um eloquente silêncio, do qual humildemente nos aproximamos.

Dessa inefável singularidade, podemos dizer que

Maria, a Toda-santa, é a primeira criatura completamente plasmada pelo Espírito Santo santificador (*pneumatoforme*); é a primeira portadora do Espírito (*pneumatófora*), em que a vida foi animada e guiada pelo Pneuma divino, até ao ponto de ser justamente considerada ícone do Espírito Santo³⁶.

Ou seja, a relação Espírito Santo e Maria, permite-nos contemplar a Mãe do Senhor como lugar, signo e ícone do Espírito Santo.

Lugar do Espírito porque, tendo o Paráclito plasmado Maria, ela se torna “templo vivente do Espírito”; é *signo* porque é uma referência, uma indicação do Espírito Santo que atua em sua pessoa; *ícone*, porque, enquanto sinal-imagem, nós podemos contemplar o Espírito Santo radicalmente presente no meio da humanidade³⁷.

A apresentação de Maria como ícone do Espírito Santo resguarda a alteridade entre o protótipo e a imagem, de modo que não se induz a pensar que Maria e o Espírito Santo estejam unidos hipostaticamente, como se, vendo a imagem, estivéssemos vendo o protótipo em sua Pessoa. O que é contemplado no ícone-Maria é a “presença materna”, o Espírito de Deus, no meio de nós, no mistério da encarnação e na vida da Igreja.

Concluindo essa seção, podemos afirmar que a mariologia pneumatológica possui um *status* teológico firme em suas bases e nos remete a diferentes abordagens. Dentre as possibilidades, selecionamos três que nos foram oferecidas no Simpósio Mariológico, referentes à mariologia simbólica, ortodoxa e protestante.

³⁶ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS. *La Madre del Signore. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2000, n. 16.

³⁷ PIKASA, *Maria e o Espírito Santo*, p. 85-86; LANGELLA, *Maria e lo Spirito Santo*, p. 78-79.

5.2 Algumas abordagens de mariologia pneumatológica

Durante todo o percurso feito até o presente momento, cremos que a relação singular entre o Espírito Santo e Maria traz consigo vários ângulos em que se pode contemplar esse mistério.

Limitar-nos-emos a apresentar três abordagens que se destacam no IV Simpósio Mariológico Internacional, a saber: a abordagem simbólica de L. Pinkus; abordagem das Igrejas Ortodoxas, expostas por T. Spidlík; e a abordagem protestante, apresentada por A. Amato.

O ideal seria se um ortodoxo e um protestante apresentassem suas pesquisas sobre a relação entre o Espírito Santo e Maria e não dois teólogos católicos. Contudo, sendo o objeto da nossa pesquisa o IV Simpósio Mariológico Internacional, nos limitaremos aos trabalhos de T. Spidlík e A. Amato, somando algumas outras contribuições.

5.2.1 A mariologia simbólica de L. Pinkus

L. Pinkus propõe uma aproximação a Maria como “símbolo” da experiência cristã do Espírito Santo. Esse tema foi apresentado no Simpósio e, posteriormente, desenvolvido em seu livro *Maria di Nazaret fra storia e mito*, editado em 2009. A importância e o desafio de sua abordagem residem em que, para o autor, a reflexão contemporânea sobre o fato religioso implica um “real confronto e troca interdisciplinar entre as ciências teológicas e ciências humanas, em particular as disciplinas antropológicas e psicológicas”³⁸.

Assumindo esse desafio em sua pesquisa, L. Pinkus tem como base a psicologia analítica, ciência essa que reconhece a “religiosidade como uma exigência autenticamente humana, ligada à criatividade e ao desenvolvimento global tanto do indivíduo como do grupo [...]”³⁹. Especificamente, o autor estuda a forma como a psicologia analítica trata da questão do feminino e sua aplicação à figura da Virgem Maria.

Para alcançar tal escopo, o conceito de “símbolo” é de fundamental importância nesse discurso interdisciplinar, pois esse conceito é capaz de unir adequadamente o discurso simbólico-analítico com o teológico⁴⁰.

L. Pinkus nos explica que um “símbolo” é

³⁸ PINKUS, Maria come “simbolo” dell’esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 245.

³⁹ *Ibid.*, p. 248.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 245.

o processo em que a pessoa humana tenta representar e exprimir nas suas relações com a realidade, seja endopsíquica ou relacional, a globalidade e a complexidade dos seus níveis de personalidade, e de atribuir-lhes um significado⁴¹.

Nessa tentativa do indivíduo de representar e expressar suas relações, é imprescindível que o símbolo usado seja assumido por um grupo quando todos os membros o assumem como tal⁴². Logo, nenhum símbolo é acolhido por lógica racional ou por imposição; caso o fosse, não alcançaria a força de seu significado.

Nesse sentido, é notória a longa tradição que atesta a intrínseca relação entre teologia e símbolo, em sua arte de demonstrar como o ser humano se relaciona com Deus, pois enquanto um tipo de linguagem-limite, o símbolo permite-nos conhecer e viver o que se refere à totalidade do ser humano, que ultrapassa o mero dado senso-perceptivo, fazendo-nos aproximar, com um tipo de imaginação intuitiva, aos significados profundos da existência⁴³.

A teologia católica, como enfatiza L. Pinkus, “funda o seu simbolismo nos eventos históricos, realmente ocorridos, referentes à vida de Jesus Cristo e a sua experiência de transmissão da parte da primeira comunidade cristã”⁴⁴, como se percebe na liturgia, nas ciências bíblicas e na teologia dogmática. E, para compreendermos a forma como isso acontece no caso “Maria”, é preciso que entendamos a forma como “Espírito” e “feminilidade” se relacionam na experiência psíquica.

Numa primeira análise semântica do termo “espírito”, veremos que ele provém da experiência de “vento”, que se caracteriza como algo que não se deixa possuir, imprevisibilidade e transformação. Parece que rapidamente esse conceito de “espírito” recebeu um significado de “respiração cósmica” e “princípio vital” ligado à manifestação da divindade⁴⁵. É importante ressaltar que o termo porta consigo uma grande polissemia, que exige um apurado estudo do como ele é aplicado nas religiões antigas, na revelação bíblica e num ambiente laico.

L. Pinkus, contudo, considera que o termo “espírito” nos revela uma constante psicodinâmica da relação existente entre subjetividade e objetividade, entre o “mundo psíquico” e o “mundo natural”, que, no momento atual, pode ser entendido como o inconsciente alimentado de imagens, figuras, cenas etc⁴⁶.

⁴¹ *Ibid.*, p. 251.

⁴² PINKUS, *Maria di Nazaret*, p. 44.

⁴³ *Ibid.*, p. 252.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 251

⁴⁶ PINKUS, Maria come “simbolo” dell’esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 251

Sobre o termo “feminilidade”, nosso autor, seguindo a opinião de C. G. Jung e outros autores, não reduz o termo a apenas uma qualidade relativa à determinante cromossômica do sexo feminino e nem ao conjunto de fatores que formam uma “identidade feminina”, mas sim a um conjunto de modalidades e possibilidades de relações com as realidades que pertencem tanto aos homens como às mulheres⁴⁷. Dentre essas relações com a realidade, destaca-se a importância de fenômenos vitais, como nascimento e reprodução dos filhos, que constitui uma experiência basilar no inconsciente coletivo dos primeiros estágios de vida do ser humano em relação à maternidade. O autor também ressalta a relação entre *anima* e *animus*, como arquétipos que apresentam polaridades⁴⁸.

Tendo como ponto de partida alguns aspectos de raiz biológica da mulher e a história das mulheres, alguns autores chegaram à conclusão de que existem nas mulheres e na feminilidade, de modo geral, uma disposição particularmente relacionada com a experiência religiosa, como a capacidade e potencialidade reprodutiva, fertilidade e a esperança, pois a vida biológica se renova para além da experiência física da morte⁴⁹.

Desse modo, L. Pinkus diz que na psique humana se encontra o resultado da integração entre “espírito” (o inconsciente em suas relações com os arquétipos) e “feminilidade”. Esse encontro pode ser visto a partir de expressões ligadas à divindade com termos de feminilidade, sobretudo nos mitos da Deusa-Mãe, regendo o ciclo de nascimento-morte. Também na relação da divindade com a Sabedoria e o papel de intérprete-medianeira do mistério (oráculos divinatórios) das profetisas⁵⁰. Ou seja, a feminilidade é potencialmente apta para expressar aspectos fundamentais da divindade (poder sobre a vida e a morte) e das relações da humanidade com o mistério (abertura ao transcendente).

Dante dessa potencialidade da capacidade de expressar a divindade e suas formas de relação com a humanidade é que nos aproximamos do que L. Pinkus denomina “o caso Maria”. É notório que Maria pode ser entendida como um modelo arquetípico, capaz de inspirar todos os que se aproximam de sua “aura” simbólica⁵¹, pois, entendendo-a como um símbolo do feminino e do materno, é capaz de inspirar os sonhos de um mundo melhor ou uma autorrealização inerente a nossas consciências. E esse modelo, de modo algum, quer ser

⁴⁷ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 257-158. Sobre a relação entre *anima* e *animus* L. Pinkus não apresenta o motivo de sua importância nesse contexto, remetendo em nota de rodapé à obra JUNG, E. *Animus and Anima*. New York: The Analytical Psychology Club, 1958.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 259.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 261-262.

⁵¹ PINKUS, *Maria di Nazaret*, p. 22.

uma fantasia, mas sim a memória de uma mulher hebreia do primeiro século, que acolheu o Espírito Santo sem reservas⁵².

Para confirmar sua tese, L. Pinkus analisa um significativo conjunto de orações e de obras de arte figurativa litúrgica do primeiro milênio do cristianismo que evidenciam o significado e a relação entre Maria e o Espírito Santo a partir da vertente simbólica⁵³.

No que se refere ao estudo sobre as orações que citam a Virgem Maria, enfatiza-se com clareza a consciência cristã sobre a fecundidade da Virgem. Tal fecundidade é baseada na sua maternidade divina como um evento salvífico e eclesial derivado da relação entre ela e o Espírito Santo. A partir dessa base, derivam outras expressões sobre Maria, como sendo ela o “lugar da união”, “túnica da união que foi confeccionada pelo Espírito Santo”, pois em Maria se revela a aspiração mais elevada do ser humano: sua união com o divino, sua divinização⁵⁴, de modo que

a Mulher de Nazaré se tornou criatura iluminada e iluminadora, símbolo da potencialidade humana de se tornar capaz de alcançar um profundo conhecimento da íntima essência da realidade [...]⁵⁵.

Essa compreensão de Maria que emerge das orações analisadas por L. Pinkus está em consonância com a iconografia, sobretudo porque “a pintura constitui um meio privilegiado de compreensão da experiência humana profunda”⁵⁶. A “mensagem” expressa pela iconografia pode ser assimilada a partir de suas cores aplicadas, sobretudo, nas vestes. Isso porque a forma como alguém se veste (ou é representado vestido) é uma projeção de sua personalidade, em nível simbólico. No caso das pinturas de Maria, o que se observa, a partir da utilização do amarelo e do ouro, é a compreensão de uma mulher específica como símbolo da iluminação, da humanidade que é capaz de encontrar-se com o divino, com o que é eterno⁵⁷.

L. Pinkus também chama a atenção para ícones em que a Virgem aparece vestida de azul, adornada de estrelas de ouro, que representa “a presença do Espírito (as estrelas) como a energia que dissipa toda escuridão na pessoa que é adornada, Maria, revestida de luminosidade a torna fonte de luz para os outros”⁵⁸. Maria torna-se, então, *Odigitria*, aquela que mostra o Cristo, que guia o fiel indicando-lhe o Caminho, como também aquela que

⁵² *Ibid.*, p. 67.

⁵³ PINKUS, Maria come “simbolo” dell’esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 267.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 269-271.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 273.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 276.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 277-279.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 280.

indica que a feminilidade tem um senso imprescindível para a experiência de Deus no Espírito Santo⁵⁹.

Tudo isso leva o autor a concluir que Maria não é apenas uma representação particular da plenitude arquetípica, mas que ela porta consigo, como imagem arquetípica mais incisiva, a de “lugar da manifestação do Espírito Santo”, por isso, a Mãe de Jesus é “iluminada”, ou, mais precisamente, “pneumatófora”, capaz, inclusive, de representar o caminho de todo fiel que, renascendo na água batismal, torna-se “iluminado”, por emergir da fonte da iluminação⁶⁰.

Assim, Maria pode ser pensada como “símbolo”, um catalizador de significados alcançados por diferentes vias (teológicas, psicológicas, antropológicas) da experiência cristã do Espírito Santo concretizada. Da mesma forma como o Cristo se constitui para todo o cristianismo o *Anthropos*, o Homem por excelência, Maria pode ser vista como a *Ancilla Domini*, Fiel Serva do Senhor por excelência.

Maria como arquétipo do feminino e da maternidade também pode, simbolicamente, ser associada a uma teia mais profunda de imagens inconscientes que unem nosso inconsciente coletivo, remetendo-nos ao Sagrado, ao contato mais primordial da humanidade com a transcendência, como uma experiência antropológica básica e universal.

Para o teólogo valdense E. Genre, a reflexão mariana, tendo sua base nas Escrituras, já nasce como uma “mariologia simbólica”, pois, para ele, os textos bíblicos falam de Maria de forma simbólica, por exemplo, em “Paulo que não lhe concede um nome (usa a expressão “nascido de mulher”, em Gl 4,4), João que a chama de “mulher” nas bodas de Caná e aos pés da Cruz e que a chama de “mãe” em relação ao “discípulo amado” (Jo 19,26)”⁶¹.

B. Forte também faz uma abordagem da mariologia simbólica, considerando que Maria, em sua dimensão histórica e pessoal, assume também uma dimensão simbólica no conjunto da economia salvífica, porque, contemplando Maria como um ícone, ela é entendida dentro de um “princípio de totalidade” e nela vemos o projeto de Deus para a humanidade. Assim:

Maria é “ícone” porque nela se verifica a revelação do oculto, do apocalipse do último tempo, a presença do eterno na história; e ao mesmo tempo porque nela se oferecem aos olhos do coração crente a janela do mistério e a ponte entre o visível e o invisível. Como o “ícone é a visão das coisas que não se veem”, assim, para o

⁵⁹ *Ibid.*, p. 285.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 281-283.

⁶¹ GENRE, Ermano. Gruppo di Dombes. Ermeneutica e metodologia. In: TONIOLI, Ermanno M. (Org.). *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*. Atti del XVI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2007). Roma: Edizioni Marianum, 2008, p. 86.

olhar puro da fé, a Virgem Mãe é o lugar da Presença divina, a “arca da aliança”, coberta pela sombra do Espírito (Lc 1, 35 e 39-45.56), a morada santa do Verbo da vida entre os homens⁶².

O ícone, entendido como símbolo, só pode ser essa “visão das coisas que não se veem”, porque “serve de ponte entre duas realidades e reúne-as numa nova unidade”⁶³.

Ainda, debruçando-nos sobre o conceito de símbolo, tomemos as palavras de C. Pastro, ao explicar-nos que “[O] símbolo não é um sinal convencional, mas manifesta, pela matéria, o arquétipo no mais profundo sentido ontológico. Assim, o símbolo nunca é desprovido de beleza em seu sinal. E, se é ontológico, ‘deve’ ser sempre belo”⁶⁴. Essa ideia, profundamente conexa com o pensamento de L. Pinkus, mostra-nos a importância dessa abordagem e sua potencialidade de gerar novas reflexões teológicas, sobretudo por seu caráter transdisciplinar.

A relação entre o Espírito Santo e Maria, pensada pelo viés da mariologia simbólica, revela-nos uma imagem, um ícone universal, em que todas as pessoas podem contemplar seu desejo, seu impulso místico de união com o sagrado.

Sabemos que o espaço dado a um conferencista num simpósio é limitado, não permitindo que explore muitas das dimensões que seu tema abrange. Conscientes disso é que, brevemente, abrimos espaço à crítica da teologia feminista e protestante com relação à mariologia simbólica.

Uma vez que “os símbolos são produzidos espontaneamente pelo inconsciente e ampliados pela consciência”⁶⁵, a teologia feminista dá um outro passo nessa reflexão e nos lembra que todo símbolo ou imagem “nascem e morrem em uma cultura, por razões complexas”⁶⁶, pois uma vez que são oriundas das profundezas da psique humana lançam raízes em circunstâncias históricas⁶⁷. E a cultura da qual emerge o “símbolo-Maria” é fortemente marcada pelo patriarcalismo, de modo que

A forte ênfase na obediência, na virgindade e na importância primordial de Maria como mãe moldou um símbolo religioso que satisfazia as necessidades de uma psique masculina monástica ou eclesiástica de forma mais adequada do que servia à busca espiritual e às capacidades sociais das mulheres⁶⁸.

⁶² FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*. Ensaio de mariologia simbólico-narrativa. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 148.

⁶³ COYLE, *Maria tão plena de Deus*, p. 165.

⁶⁴ PASTRO, Claudio. A imagem: linguagem do humano e do divino. In: GUIMARÃES, Valdivino (org.). *Iconografia de Aparecida. Teologia da Imagem*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 38.

⁶⁵ JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 1979, n. 755.

⁶⁶ COYLE, *Maria tão plena de Deus*, p. 168.

⁶⁷ JOHNSON, *Nossa verdadeira irmã*, p. 32.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 26.

Assim, não é irrelevante a acusação de que o “símbolo-Maria” é prejudicial para as mulheres e atua como força legitimadora da opressão patriarcal⁶⁹, pois tanto o símbolo quanto uma mariologia patriarcal

idealiza essa única mulher [Maria] em detrimento de todas as outras; interpreta sua santidade com virtudes conducentes à subserviência das mulheres; e tira do relacionamento dela com Cristo lições sociológicas que apontam para a subordinação feminina⁷⁰.

De fato, fazemos coro aos que reagem contra mariologia patriarcal e a todos os impactos que elas trazem com as contundentes afirmações de Susan A. M. Ross, ao dizer que

As teólogas feministas opuseram-se a esta caracterização da feminilidade e de Maria. A “índole especial” da feminilidade, como vem descrita por João Paulo II, Bento XVI e boa parte da literatura vaticana, assemelha-se mais às imagens estereotipadas da mulher dócil que as feministas rejeitam do que à imagem de uma mulher forte e poderosa que é sujeito de sua vida e não objeto da vida de outro – de seu filho. A literatura vaticana realça muitas vezes a beleza e a força do feminino e critica severamente as “feministas radicais” por tentarem “ser como os homens”, já que a “índole feminina” não pode ser diferente do que ela é, enquanto criada por Deus. Mas o que as assim chamadas “feministas radicais” procuram é a subjetividade autêntica da mulher enquanto ser humano por si mesma, e não como complementar ao homem. E, como argumentou Elizabeth Johnson, Maria é um sujeito autêntico por si mesma, antes de ser a mãe de Jesus ou a primeira discípula da Igreja. É esta subjetividade que está em jogo nas interpretações de Maria⁷¹.

Tomando, agora, o ponto de vista teológico protestante, perguntamo-nos como tal mariologia simbólica pode, de fato, alcançar essa expressão de potencialidade humana como abertura ao transcendente quando o protestantismo não está inserido numa cultura simbólica semelhante à católica romana ou ortodoxa. Levando em consideração que, tradicionalmente, “os protestantes seguem uma avaliação um tanto negativa que Marcos faz da mãe de Jesus”⁷² e que não desenvolveram nenhuma mariologia, seria forçoso demais falar de uma acolhida da mariologia simbólica sem problematizar a questão. Concordamos com o valdense E. Genre que a reflexão mariana já nasceu simbólica devido a forma como Maria é apresentada nas Escrituras, mas essa posição ainda não faz de Maria um símbolo de vivência cristã em plenitude de santidade para os protestantes.

A teologia feminista e protestante concorda em que Maria é uma discípula modelar para todos os que creem em Jesus⁷³ e que não podemos “abandonar Maria a nossos

⁶⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 45

⁷¹ ROSS, Susan A. Maria: humana, feminina, divina? *Concílum*. Petrópolis, n. 327, 2008/4, p. 31 [495].

⁷² JOHNSON, *Nossa verdadeira irmã*, p. 22.

⁷³ PERRY; KENDALL, *A Santíssima Virgem*, 127.

adversários patriarcais⁷⁴”. Nesse sentido, a proposta de L. Pinkus pode ser acolhida não como uma constatação da forma como Maria já está presente no imaginário cultural religioso e sim como uma ferramenta de hermenêutica, que ajuda a compreensão do “símbolo-Maria” em diferentes contextos nos quais os seguidores de Jesus se encontram.

5.2.2 A abordagem de T. Spidlik a partir da Ortodoxia

Para falar de uma mariologia no universo das Igrejas Ortodoxas, o melhor caminho é tomarmos como ponto de partida a sua liturgia, lugar onde brota a melhor teologia da ortodoxia e onde nossos irmãos ortodoxos “entoam famosos hinos a Maria” (UR 15), todos eles com uma preciosa informação mariológica em forma de veneração.

Veneração esta dirigida a Maria sempre como “*Theotokos*”, não como “Mãe dos homens”, “Mãe dos cristãos”, “nossa Mãe” ou “Mãe da Igreja”. Isso porque a compreensão de Maria como a *Theotokos* expressa sua união com seu Filho e o lugar de Maria na história da salvação⁷⁵. O lugar da Mãe de Deus na liturgia ortodoxa é tão marcante que A. Kniazeff a define como “onipresente” tanto no ano litúrgico como na piedade da Igreja⁷⁶.

Também a iconografia ortodoxa expressa tanto essa “onipresença” quanto a realeza de Maria. A sua realeza é uma derivação da realeza de Jesus, pois ela é a Mãe do Rei. Assim, algumas representações iconográficas trazem joias de ouro que representam as virtudes que a adornam, como também a *Theotokos* usa vestes esplêndidas, pois manifesta o esplendor do Espírito que a reveste.

A *Theotokos* revestida do esplendor do Espírito Santo é a primeira característica que queremos ressaltar, pois, mesmo que a representação se refira a algo externo, representa sua santidade ontológica.

Santidade ontológica é um termo apresentado no SMI por T. Spidlik tomado de P. Evdokimov. O termo pode parecer uma redundância, pois toda santidade é ontológica, e, mesmo que se expresse em forma concreta de vida, em atitudes claras de adesão ao Evangelho, refere-se a uma ação da graça no ser da pessoa. Assim, assegurar a santidade como algo primeiramente ontológico é ressaltar a ação transformante do Espírito Santo na

⁷⁴ JOHNSON, *Nossa verdadeira irmã*, p. 36.

⁷⁵ E isso não gera cristomonismo na Ortodoxia, pois a Mãe de Deus é sempre entendida como a iluminada pela graça do Espírito Santo.

⁷⁶ KNIAZEFF, Alexis. *La Mère de Dieu dans l'Eglise orthodoxe*. Paris: Cerf, 1990, p. 19.

vida da pessoa e não suas ações em si mesmas, que são, nesse caso, consideradas como “santidade moral” por manifestarem externamente a presença do Espírito na vida do fiel⁷⁷.

Maria, em virtude de sua maternidade divina, é “plena de graça”, de modo que a santidade ontológica e os efeitos do Espírito Santo se manifestam de maneira toda particular em sua pessoa. A consideração de Maria como a “Toda-santa” é a concentração de toda a possível santidade da Igreja na pessoa de Maria⁷⁸ em virtude da ação do Espírito Santo que a fez “plena de graça”.

Uma vez que a Igreja antiga já exprime com clareza sua fé no Espírito como “Pessoa divina”, a segunda questão que aborda é a forma da sua união com a humanidade, questão esta que orienta nossa afirmação sobre a santidade de Maria⁷⁹.

Em ambiente siriaco, o nestorianismo propôs que o *Logos* habitasse no Cristo-homem como em um templo. No que se refere ao Espírito, também no ambiente siriaco, alguns carismáticos extremistas consideraram que o Espírito vem à alma, a anima, dirige e consola, para em seguida a abandonar às forças tenebrosas. Contra esse argumento, os Padres ortodoxos reagiram, propondo uma tese diversa, dizendo que “[Entre] o homem e o Espírito Santo deve existir uma união íntima, de modo a formarem uma *mistura*”⁸⁰. Compreensão que leva Basílio a chamar o Espírito Santo de “nossa forma”⁸¹ e, mais tarde, Teófanes, o Recluso, a dizer que o Espírito é a “alma de nossa alma”⁸².

Pensar o Espírito Santo como “alma de nossa alma”, ao mesmo tempo em que é uma expressão de grande beleza, implica na necessidade de compreender o como isso acontece, sobretudo, ao observarmos que os orientais não falam de “graça santificante”, mas do Espírito Santo em Pessoa. Então, como pode uma pessoa humana e uma Pessoa divina se tornar “um”, assim como o Pai está no Filho (Jo 17,21)? Conforme T. Spidlik,

A resposta tradicional é, em certo sentido, simples: as três pessoas divinas se unem em uma “natureza”. A natureza é o princípio de operação. Os homens tornados “participantes da natureza divina” (2Pe 1,4) se unem ao Espírito Santo em uma operação comum: a sinergia⁸³.

⁷⁷SPIDLICK, Tomás. *Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale*. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 105.

⁷⁸*Ibid.*, p. 106.

⁷⁹*Ibid.*, p. 107.

⁸⁰*Ibid.*, p. 108. O termo “mistura” é retirado por T. Spidlik de Orígenes (ORÍGENES, Tratado sobre a oração. In: PG 11, 445 C).

⁸¹BASÍLIO, Tratado do Espírito Santo, XXVI (SChr 17, p. 225).

⁸²SPIDLICK, *Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale*. In: SMI, p. 108.

⁸³*Ibid.*, p. 108.

Sinergia é entendida como a ação do Espírito Santo que colabora com nossas obras, ao passo que as pessoas buscam cooperar com o Espírito de Deus que deve conduzir toda a criação à perfeição, ou seja, é uma troca, um intercâmbio. O melhor exemplo dessa sinergia é a maternidade divina de Maria, como podemos ver numa frase de P. Evdokimov: “Ao *fiat* do Criador corresponde o *fiat* da criatura...”⁸⁴.

T. Spidlík apresenta uma teoria de S. Bulgakov que é tão ousada que o leva a se perguntar até que ponto essa teoria interpreta a nossa fé, pois S. Bulgakov diz que uma mãe puramente humana só pode conceber um filho humano. No caso de Maria, ela concebeu um filho humano e divino, logo foi necessário que ela também fosse humana e divina, o que aconteceu na Anunciação, em que o Espírito Santo desceu sobre ela, tornando-a *pneumatófora* num vínculo intrínseco, pois Maria e o Espírito Santo estão unidos nessa maternidade divina. S. Bulgakov não fala de uma união hipostática, mas de uma unidade entre o Espírito Santo e Maria entendida como sinergia⁸⁵. A tese de S. Bulgakov traz algumas semelhanças com a de L. Boff, quando este fala de uma *pneumatificação* de Maria.

O Espírito Santo, enquanto aquele que santifica, também é o “iluminador”. Relacionando isso à Mãe de Deus, “plena do Espírito”, podemos dizer que ela foi agraciada de uma iluminação toda especial. Isso porque, segundo os autores espirituais da ortodoxia, o conhecimento de Deus corresponde ao grau da própria pureza. Sendo Maria uma mulher pura de modo ímpar, também compreendeu o mistério da encarnação de um modo todo ímpar, não apenas pela maternidade biológica, mas por uma ação iluminadora do Espírito Santo⁸⁶. Um exemplo disso são os livros devocionais do Oriente que acentuam a Mãe de Deus como exemplo de contemplação (o que difere dos livros do Ocidente que destacam mais os exemplos de obras exteriores de Maria)⁸⁷.

A união de Maria com Deus é perfeita, tanto que a ela podemos aplicar um princípio geral de Basílio, ao dizer-nos que qualquer pessoa, contemplando a Deus, o torna presente neste mundo, por possibilitar que Deus habite dentro de nós⁸⁸. Essa ideia de São Basílio, de união do ser humano com Deus, aplicada em Maria, pode ser representada pelo ícone mariano russo, conhecido como *Znamenie*, que mostra a Virgem em oração com os braços abertos, tendo no peito um disco com a figura de Jesus menino⁸⁹.

⁸⁴ EVDOKIMOV Paul. *L'Orthodoxie*. Bologna: EDB, 2010, p. 150.

⁸⁵ SPIDLÍK, Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI, p. 100.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 111-112.

⁸⁸ BASÍLIO, Homélies sur l'hexaéméron (SChr 26, p. 243).

⁸⁹ SPIDLÍK, Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI, p. 114.

Sendo o ser humano capaz de contemplar a Deus e por meio da contemplação estar unido a Ele, também é capaz de fazer resplandecer Deus, de modo que Deus possa ser contemplado também na pessoa que o contempla, à semelhança de Jesus, que é ao mesmo tempo contemplador e revelador do Pai⁹⁰. A base dessa concepção está na criação da pessoa à imagem e semelhança de Deus, o que nos convida a dar mais um passo na compreensão desse mistério, pois, com isso, também percebemos que quanto mais semelhantes a Deus formos, mais em nós se revela a grandeza dos mistérios divinos. Desse modo, alcançamos o conceito de beleza, tão caro ao iconógrafos⁹¹.

Maria se converte, assim, em ideal de beleza, na sua santidade ontológica profundamente enraizada na contemplação do mistério. E num grau elevado de beleza, pois “o cristão é semelhante a Deus, o santo monge é mais semelhante, Maria é a mais semelhante a Deus”⁹². Tudo isso à luz do Espírito Santo que é o “purificador”.

A pureza é a condição essencial para uma vida espiritual, para a contemplação. Maria, por ocupar lugar de grande honra, “mais honorável que os querubins e incomparavelmente mais gloriosa que os serafins” (liturgia bizantina), permite-nos dizer que ela é “puríssima”, fazendo coro ao que é dito desde a antiguidade bizantina sobre a Mãe de Deus. Aproximamo-nos, assim, da compreensão de Maria como a restituição do paraíso. O paraíso restituído é um coração purificado pela *apatheia*⁹³.

A verdadeira *apatheia* não é uma ausência de sensibilidade, mas justamente o contrário. É a força da caridade, enquanto dom do Espírito Santo, como uma prontidão a rejeitar todo mal. Por ser um dom, é o Espírito quem dá ao ser humano a *apatheia*, uma pureza perfeita⁹⁴.

Em Maria, partícipe da descendência de Adão e do destino de toda a humanidade, o pecado e o mal foram feitos inoperantes, por graça divina⁹⁵. Ela foi purificada desde o momento da Anunciação, segundo a tradição ortodoxa, como vemos em João Damasceno: “Do momento em que a Virgem deu o seu consentimento, o Espírito Santo desceu sobre ela, purificando-a [...]”⁹⁶.

Uma vez que Maria é santificada, iluminada e purificada pelo Espírito, podemos dizer que ela, por graça, participa da vida que brota do Paráclito. Tal participação, segundo T.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁹¹ *Ibid.*, p. 114.

⁹² *Ibid.*, p. 115.

⁹³ *Ibid.*, p. 119.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁹⁵ EVDOKIMOV Paul. *La novità dello Spirito*: studi di spiritualità. 2.ed. Milano: Ancora, 1980, p. 289.

⁹⁶ JOÃO DAMASCENO, Exposição da fé ortodoxa. In: PG 94, 985.

Spidlík, prolonga-se em dois sentidos: Maria recebeu em plenitude a vida eterna; e recebeu a fecundidade divina, tornando-se também “doadora de vida”.

Para nossos ouvidos já atentos às transferências de títulos pneumatológicos a Maria, essa afirmação nos deixa “em alerta”. Contudo, para T. Spidlík, o sentido de tal afirmação parte da virgindade de Maria como plena fecundidade espiritual, fruto do Espírito Santo que concede sua fecundidade, de modo que, apoiando no paralelismo Adão-Eva que representam a primeira criação, Cristo-Maria representam a segunda criação, a nova vida que brota do mistério da encarnação, o que nos leva a compreender Maria como “doadora da vida”, pois nos doa a vida nova que reside em Jesus⁹⁷.

Diante dessa argumentação ousada, apresentada por T. Spidlík, perguntamo-nos como os católicos romanos à luz do Vaticano II, podem se apropriar dessa reflexão, quando são exortados a se absterem de qualquer falso exagero mariológico (LG 67). Estamos cientes de que a forma como T. Spidlík nos apresenta a relação entre o Espírito Santo e Maria, compreendida pela Igreja ortodoxa, é uma complexa teologia, pautada numa antropologia teológica com notas muito características, diversas do Ocidente cristão. Com isso, nesse estágio da pesquisa, não aplicamos à exposição de T. Spidlík, menos ainda à Ortodoxia, a qualificação de “qualquer falso exagero” (LG 67), mas guardamos diante dessa reflexão uma respeitosa reserva, que nos remete ao estudo das fontes teológicas em que se apoiam tais conclusões, na sua grande maioria desconhecidas para a teologia ocidental.

Para além dessa importante questão, concluímos dizendo que a forma como T. Spidlík nos mostra a relação entre o Espírito Santo e Maria denota a singularidade dessa união, em que Maria se apresenta como a “Toda-santa”, plasmada pelo Espírito Santo, e se coloca diante de todos nós como um ícone de santidade.

5.2.3 A abordagem de A. Amato a partir do Protestantismo

Ao procurarmos uma aplicação da mariologia pneumatológica nas Igrejas protestantes, é preciso ter como ponto de partida a questão mariana da parte dos reformadores. Estes não se voltaram contra Maria em si mesma, no seu lugar de “Mãe do Senhor”, mas rejeitaram a mariologia católica e suas formas de veneração mariana, que, além de não encontrar nenhum fundamento cristológico, colocavam em segundo plano o múnus de Cristo como o único mediador entre Deus e a humanidade. Mesmo Lutero, aceitando que Maria intercede pelos

⁹⁷ SPIDLÍK, Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI, p.129-131.

fiéis, inclusive tendo uma terna devoção para com ela, em seus primeiros sermões igualava a devoção católica à idolatria denunciada pelos profetas⁹⁸.

O contexto maximalista que regia a devoção católica na Idade Média nos faz compreender a crítica de Lutero e de outros reformadores diante da questão mariana. Mas esse juízo não impediu que o reformador se voltasse a Maria como a “amada mãe” da descendência de Abraão⁹⁹. A singela forma como Lutero se refere à Mãe de Jesus nos leva a debruçar-nos sobre a relação do Espírito Santo e Maria no protestantismo, reconhecendo um problema ecumênico ainda aberto, mas que pode se tornar um elo de comunhão eclesial.

Assim, devemos levar em consideração os cinco séculos que se seguiram à Reforma, em que da singela referência dos pais da Reforma à Mãe do Senhor, passou-se a uma tendência minimalista para que, finalmente, a teologia protestante quase nada dissesse sobre Maria. Será na segunda metade do século XX que importantes teólogos protestantes se debruçarão novamente sobre a figura de Maria, semelhantemente aos Padres da Igreja, na procura de compreender melhor a identidade do Senhor encarnado. Não podemos falar de uma mariologia protestante, mas de uma cristologia que busca na maternidade de Maria expressões autênticas da fé¹⁰⁰.

No Simpósio Mariológico Internacional que estamos abordando, A. Amato trata a questão mariológica na tradição protestante, esclarecendo como o princípio hermenêutico do protestantismo: *solus Christus, sola Scriptura, sola fides* foi aplicado à devoção mariana. Ele afirma que

“Solanus Christus” indicaria que qualquer outra tentativa de substituir à única mediação de Cristo é considerada blasfêmia; por isso é refutada decisivamente a consideração de Maria como advogada, auxiliadora, socorro, medianeira. Com o “sola Scriptura” o dogma da imaculada Conceição e da Assunção são rejeitados como não escriturísticos. “Sola fides” ou “sola gratia” significaria que qualquer aceno de eventual mérito pessoal de Maria, que a colocaria num posto especial de privilégio, seria inaceitável¹⁰¹.

Para A. Amato, houve pouca mudança no pensar protestante diante de Maria. Contudo, diz que o aprofundamento da relação Espírito Santo e Maria abre novas sugestões e práticas teóricas, como a compreensão de Maria como a mulher do “coração novo”.

No Antigo Testamento, o “coração novo” foi profetizado por Jeremias (Jr 24,7) e Ezequiel (Ez 36,26) como uma estrutura da aliança veterotestamentária. Mas, antes de falarmos de uma estrutura de aliança, é preciso que tenhamos clara a noção de “coração” na linguagem bíblica. Desse modo,

⁹⁸ COYLE, *Maria na tradição*, p. 82.

⁹⁹ LUTERO, *Magnificat*, p. 77.

¹⁰⁰ PERRY;KENDAL, *A Santíssima Virgem*, p. 101.

¹⁰¹ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 82.

Coração, em hebraico *leb*, mais do que um importante órgão do corpo, significava o centro vital. No meio do corpo, protegido pela carcaça óssea, ele era o centro da vida, do pensamento, da sabedoria, das decisões. No coração estava o “eixo” da existência. Era “com o coração” que a pessoa tomava as decisões importantes para o bem ou para o mal, para o amor ou para o ódio. Ligado à alma (= *néfesh*), manifestava pela boca aquilo que continha, como fala no evangelho de Mateus (Mt 12,34; 15,11)¹⁰².

O coração como o “centro vital” é o “lugar” onde acontece a aliança do povo com Deus. Nesse contexto, a aplicação do conceito bíblico de “coração” ao povo, não ao indivíduo, toca a sede das convicções mais profundas de Israel, de sua autocompreensão de povo que pertence a Deus e, por isso, lhe deve obediência para que a santidade do nome de Deus permaneça em seu coração¹⁰³.

Desse modo, se tomamos Ez 36,24-32, encontraremos uma série de atos individuais que Deus iniciará em favor da regeneração do povo. Começará reunindo e reconduzindo o povo à sua terra (v. 24) para, em seguida, purificar esse povo, criando uma nova harmonia humana. Tal purificação acontecerá em três etapas: uma purificação ritual da impureza e da idolatria; dará um coração novo e um espírito novo (v. 26)¹⁰⁴; e, por fim, infundirá nos corações seu espírito divino a fim de que o povo seja capaz de viver segundo as leis de Deus e os costumes de Israel (v. 27).

A regeneração do povo está em função da renovação da Aliança entre Deus e seu povo e, assim como Deus fez uma aliança com Israel e incansavelmente buscou a fidelidade de seu povo, por sua livre iniciativa, quis que essa Aliança alcançasse um *status* definitivo na encarnação do Verbo e escolheu o coração de Maria como o “lugar” onde se inicia esse mistério. E tanto Israel quanto Maria assumem essa aliança com Deus, sem serem forçados pelo medo, mas na liberdade. Por essa razão, o *fiat* de Maria representa o momento da realização, do cumprimento pleno da profecia da concessão do “coração novo” anunciado pelos profetas, pois nela e nesse momento da anunciação culmina a antiga aliança e começa a nova¹⁰⁵.

O *fiat* dado por Maria na Anunciação exprime a fé absoluta de Maria e tal fé é obra do Espírito. Fé absoluta, segundo A. Amato lendo H. Chavannes, porque o *fiat* exprime uma fé sem dúvidas, que não pede sinal algum, imediata e total. Uma fé que é obra do Espírito, pois é

¹⁰² ANDREOLLA, Jurema; MAZZAROLO, Isidoro. *Cântico dos cânticos*: a mais bela canção. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 52.

¹⁰³ CRAVEN, Tom. Ezequiel. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. II, p. 82.

¹⁰⁴ Comparar com Jr 31,31-34.

¹⁰⁵ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 85.

o Espírito que nos dá a condição de possibilidade de crer em Deus e sua ação e que não constrange a liberdade pessoal na resposta. Por isso, quando Maria se faz disponível para acolher a vontade de Deus, manifesta-se a ação do Espírito Santo, que dá a ela um “coração novo”¹⁰⁶.

Jeremias e Ezequiel, ao se referirem ao “coração novo”, falam do povo de Israel e não de um de seus membros apenas. Contudo, Maria, no seu diálogo na anunciação, é a interlocutora de todo o povo de Deus. Sua resposta é pessoal, mas é dada em nome de todo o povo que aguardava o Messias. Logo, Maria, sendo na ordem temporal a primeira fiel, é também aquela que ocupa um posto de arquétipo na Igreja para todos os que participam da nova aliança selada em Jesus¹⁰⁷. Uma vez que Maria ocupa esse posto de arquétipo, o “coração novo, de que ela deu prova enquanto Filha de Sião, não a coloca acima da Igreja, mas no mesmo plano dos fiéis, mesmo que ela ocupe o primeiro lugar. É por isso que Chavannes admite [...] que Maria é mãe da Igreja”¹⁰⁸.

Maria, ao receber um coração novo, foi a primeira a se beneficiar da nova aliança, tornando-se o arquétipo do novo Israel, a Igreja. E se apresentamos Maria como a mulher do coração novo, de acordo com as profecias do Antigo Testamento, santificado pelo Espírito, somos convidados a confessar com o Credo a santidade da Igreja de Cristo, da qual Maria é figura¹⁰⁹.

Concluindo a exposição do artigo de H. Chavannes feita por A. Amato é mister esclarecer que o teólogo italiano se depara com a ausência de estudos não católicos sobre a relação Espírito Santo-Maria trazendo a contribuição de um único representante do protestantismo. E isso num reduzido espaço, pois a questão protestante está dentro de sua apresentação/artigo intitulado “Spirito Santo e Maria in occidente”. Ressaltar esse limite, juntamente com o fato de não termos um protestante como expoente nesse Simpósio Mariológico, mostra o quanto nos falta dar voz à teologia protestante e o quanto ainda temos que construir em favor de uma mariologia pneumatológica e ecumênica.

Gostaríamos de acrescentar a contribuição de U. Zwinglio, reformador proveniente da Suíça Central, que chama a atenção para o “Coração de Maria”, a partir do Evangelho de Lucas, em que se diz: “Sua mãe guardava todas estas coisas no coração” (Lc 2,51). Segundo o reformador, “coração de Maria” é a expressão de uma vida marcada pelo mistério da gratuita eleição e pelo conhecimento de Deus mediante o conhecimento da vida do Filho. Maria

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 91.

meditava a escolha que repousou sobre ela, não por seus méritos, mas pela bondade de Deus, que não escolheu, entre as mulheres de seu tempo para ser mãe de Jesus, uma das filhas do imperador, do sumo sacerdote ou de Herodes, mas uma humilde e simples virgem. E foi essa mulher simples que meditou “todas essas coisas”, desde a concepção do menino até seus sofrimentos e morte na cruz, quem alcançou o melhor conhecimento de Deus, conhecendo o seu Verbo¹¹⁰.

A imagem de Maria, apresentada por H. Chavannes e por U. Zwinglio, como a mulher do “coração novo” ou “renovado”, que medita a obra da salvação, na qual se vê envolvida, pode ser unida, no nível do símbolo, à devoção católica que venera o coração de Maria.

Agostinho nos ensina que Maria concebeu o Verbo de Deus *primeiro na mente* e depois na carne¹¹¹. Conceber o Verbo primeiramente na mente é um ato de fé, de aceitação radical do mistério da encarnação em toda a sua pessoa, logo, nesse contexto, “mente” pode ser entendida da mesma forma que a definição que demos para “coração”, enquanto eixo existencial, conceito que nos ajuda a compreender “o ser humano na profundidade, na capacidade de se dar e superar visando só ao bem, fazendo bem o bem”¹¹². Maria, radicalmente, na profundidade do seu ser, acolhe o Bem Supremo no coração.

Na Idade Moderna, o culto ao coração de Maria no catolicismo aparece ligado à obra de São João Eudes (1601-1680)¹¹³. Contudo o mais significativo movimento devocional ao coração de Maria se deu devido às aparições de Fátima, em 1917. Lamentavelmente, essa devoção não teve nenhum aspecto bíblico, ficando restrita ao âmbito da aparição e suas intenções. Por isso, cremos que a contribuição de H. Chavannes e U. Zwinglio pode ajudar o catolicismo a repensar essa forma de devoção, no contexto bíblico e cristológico, especificamente, tendo suas ressonâncias na liturgia¹¹⁴.

Estamos cientes de que essas ideias apresentadas no contexto do protestantismo em nada abrangem a totalidade da Igreja protestante em nossos dias. Sobretudo da parte de muitos pentecostais que continuam afirmando que a questão mariana no catolicismo é idolatria e superstição, considerando inaceitável qualquer reflexão mariana¹¹⁵, ou ainda que,

¹¹⁰ TAVARD, *As múltiplas faces da Virgem*, p. 147 -148.

¹¹¹ AGOSTINHO, Sermão 215, 4. In: PL 38, 1074.

¹¹² JOSAPHAT, Carlos. 2000: *Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*: comunhão divina, solidariedade humana. São Paulo: Loyola, 2000, p. 36.

¹¹³ MAGGIONI, Corrado. *Benedeto il frutto del tuo grembo*. Due millenni di pietà mariana. Casale Monferrato: Portalupi, 2000, p. 171.

¹¹⁴ A memória do Imaculado Coração da Bem-Aventurada Virgem Maria é celebrada no sábado, após a solenidade do Sagrado Coração de Jesus.

¹¹⁵ CERETI, Giovani. Maria nei documenti del dialogo ecumenico in occidente. Tipologia e valutazione. In: TONIOLI, Ermanno M. (Org.). *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*. Atti del XVI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2007). Roma: Edizioni Marianum, 2008, p. 15. Devemos com

Maria, pertencendo totalmente à condição humana, a sua relação com o Espírito Santo em nada é diferente da que qualquer outro fiel que viva a sua fé¹¹⁶. Assim, sabemos que essas ideias são extremamente tímidas no precioso conjunto da teologia protestante. O material que muito poderia nos ajudar nessa questão se baseia nos acordos bilaterais entre as Igrejas e em trabalhos notáveis, como o do Grupo de Dombes. Contudo, no que tange à relação do Espírito Santo e Maria, esses documentos se restringem à questão da concepção de Jesus, como encontramos nos Símbolos, no mais, um aceno à presença de Maria no cenáculo.

As três abordagens apresentadas nos revelam o quanto a mariologia pneumatológica é abrangente, tanto na possibilidade de diálogo da teologia com diferentes disciplinas, quanto de diálogo ecumênico (questão que retomaremos a seguir). Essa abrangência nos mostra que ainda temos muito a pesquisar, bem como nos leva a perguntar pelas muitas contribuições que podem trazer.

5.3 Contribuições da mariologia pneumatológica à reflexão teológica e pastoral contemporânea

A mariologia pneumatológica não é apenas um fragmento do tratado mariológico, mas uma perspectiva de abordagem do conjunto da mariologia capaz de oferecer à teologia contribuições significativas. Dentre essas contribuições, destacamos três que consideramos de grande importância para nossos dias, que são a questão ecumênica, a da piedade e da devoção mariana e a da Teologia da Libertação.

5.3.1 Uma contribuição em perspectiva ecumênica

A Igreja sempre esteve atenta ao problema e escândalo de suas divisões internas. A questão é a forma como abordou esse problema no decorrer da história. Nos Atos dos Apóstolos, encontramos a comunidade dos seguidores de Jesus como uma multidão de fiéis que eram um só coração e uma só alma (At 4,32).

Contudo, nesse sentimento de unidade já percebemos situações que precisavam ser pontuadas, como o caso da tensão entre hebreus e judeu-helenistas, em que estes últimos se viram discriminados e foram procurar os apóstolos para que o descontentamento não se tornasse uma grave divisão (At 6,1-6). Situação mais delicada é a que temos no capítulo 15,

muita liberdade e respeito nos perguntar se no neopentecostalismo existe uma reflexão teológica em qualquer âmbito que seja.

¹¹⁶ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 148.

ainda nos Atos dos Apóstolos, em que nos deparamos com uma profunda discórdia referente à observância da lei mosaica e da circuncisão (At 15, 1-35), mas se chegou a um acordo entre toda a Igreja com os apóstolos e os anciãos, que decidiram, inspirados pelo Espírito Santo, não impor aos irmãos vindos do paganismo “nenhum fardo, além das coisas indispensáveis” (At 15,28). O consenso transscrito em carta e levado por Judas e Silas a Antioquia foi causa de “alegria, por causa do reconforto que trazia” (At 15,31). Esses fragmentos nos levam a ter em mente que as tensões na Igreja existiram, existem e sempre existirão, a questão são os caminhos para o consenso.

Se nessa passagem podemos nos alegrar com o consenso eclesial, em outros textos do Novo Testamento sentimos a tensão na Igreja primitiva, sobretudo se, nessa ótica, tomarmos os muitos apelos à humildade, à caridade e à unidade no conjunto dos textos neotestamentários. “As comunidades primitivas não foram ambientes idílicos. Os estudos exegéticos modernos mostraram que o problema da unidade e da diversidade – com todas as tensões que comporta – já estava presente desde o início”¹¹⁷.

Nesse sentido, a busca por um consenso no interior da Igreja continua sendo objeto de esforços, mas não uma obsessão. Exigir que alcancemos um consenso para além do que há de mais fundamental na concepção da fé cristã (tendo como medida o Símbolo Apostólico ou o Símbolo Niceno-constantinopolitano) pode se constituir numa violência à pluralidade e à especificidade histórico-doutrinária de cada Igreja. Mais que o consenso, então, para além do que é essencial, deve prevalecer a harmonia regida pelo Espírito Santo entre as confissões cristãs. O Papa Francisco fala dessa questão à Igreja romana, o que não impede que seja compreendido de forma ecumênica. Assim diz o bispo de Roma:

[...] quem é o motor da unidade da Igreja? É o Espírito Santo, que todos nós recebemos no batismo e também no sacramento da confirmação. É o Espírito Santo! A nossa unidade não é primariamente fruto de nosso consenso, nem da democracia no seio da Igreja, nem sequer do esforço de estar em sintonia, mas Daquele que faz a unidade na diversidade, porque o Espírito Santo é harmonia, sempre cria harmonia na Igreja¹¹⁸.

Diante disso, faz-se necessário pensar na relação entre consenso e harmonia para a elaboração de uma mariologia ecumênica. Sabemos que consenso, no que tange a essa disciplina teológica, é algo ainda muito longe de todos nós, mas a harmonia entre os cristãos no plano da mariologia é possível.

¹¹⁷ VERCYUSSSE, Jos. *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 18.

¹¹⁸ FRANCISCO, Papa. *A Igreja da misericórdia*. Minha visão para a Igreja. São Paulo: Paralela, 2014, p. 30.

Se partirmos do conceito mais raso de harmonia, entendendo-a como “1. Combinação de elementos ligados por uma relação de pertinência, que produz uma sensação agradável e de prazer; 2. ausência de conflitos [...]; 3 conformidade entre as coisas ou pessoas [...]”¹¹⁹, devemos falar que a mariologia é causa de desarmonia na Igreja, mas se elevarmos o conceito de harmonia à dimensão pneumatológica, entendendo-a como um *nexus amoris*, um vínculo trinitário e que une a Igreja apesar de suas divisões, veremos que possuímos a harmonia (mesmo no plano mariológico) como um dom, mas que precisa ser acolhido. Logo, é possível a harmonia no campo mariológico, mas se faz necessária uma revisão de teologias e posturas eclesiásticas.

Antes de atermo-nos a essa revisão, voltemos à compreensão da harmonia como *nexus amoris*. Agostinho assim descreve o Espírito Santo em forma de questão:

E se o amor com que o Pai ama o seu Filho e o Filho ama o Pai revela de modo inefável a comunhão entre ambos, o que há de mais certo que se denominar propriamente caridade aquele que é Espírito comum a ambos?¹²⁰

Tomás de Aquino retoma essa intuição, afirmando que

deve-se dizer que o Espírito Santo é o vínculo do Pai e do Filho, enquanto é Amor, porque, como o Pai ama a si mesmo e ao Filho por uma única dileção, assim no Espírito Santo, enquanto Amor, está implícita uma relação recíproca entre o Pai e o Filho, a que une quem ama a quem é amado¹²¹.

E esse vínculo de amor, que é o próprio Amor, enquanto Pessoa divina, foi dado a todos nós pelo Filho. Assim, “Somos amados pelo amor pelo qual Deus se ama”¹²² e esse amor que é vínculo entre as Pessoas divinas também o é entre nós, seres humanos, sobretudo na Igreja. O Espírito nos une num *nexus amoris* dado em sua própria pessoa, seu modo divino de ser, fazendo-se dom de unidade no nosso meio. Todo o cristianismo professa essa presença santa e santificadora no seu seio. Desse modo, a harmonia já existe em nosso meio como um dom pneumatológico, mas é preciso que acolhemos esse dom. Por isso é que, no que se refere à desarmonia mariológica na Igreja, ninguém melhor que o próprio Espírito Santo pode nos ajudar a compreender novas formas de abordar a questão, mas vejamos algumas situações históricas que se impuseram como elementos de revisão, e até de conversão, para a Igreja.

A reflexão teológica sobre a Virgem Maria, nos primeiros séculos do cristianismo, está visceralmente inserida na reflexão sobre o mistério de Cristo, assim como na iconografia

¹¹⁹ HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011, p. 1006.

¹²⁰ AGOSTINHO, A Trindade, XV 19,37. In: PL 42, 1086.

¹²¹ TOMÁS DE AQUINO, Sth I, q.37 a.1, ad 3.

¹²² TORREL, *Santo Tomás de Aquino, Mestre espiritual*, p. 214.

mariana a figura de Maria é sempre acompanhada do Menino. A partir do século V, essa tendência continua, porém com um acento mais nítido nas questões referentes à consideração de Maria como a *Theotokos* e sua virgindade.

No segundo milênio, o cristianismo ocidental foi progressivamente elaborando uma nova abordagem mariológica, não totalmente desvinculada do mistério de Cristo, mas questionável quanto a esse visceral aspecto, pois um tema que estava situado nos textos patrísticos e litúrgicos com harmonia vai assumindo sua autonomia, até o ponto em que se torna uma “mariologia de manual”, procurando explicitar os privilégios da Virgem Maria, gerando um deslocamento da mesma na ordem da comunhão dos santos.

Esse deslocamento se torna visível de forma mais clara na Idade Média, quando a figura de Maria aparece isolada diante da humanidade, sobretudo das mulheres, e até mesmo fazendo-nos questionar o papel de Cristo como aquele que preside a comunhão dos santos, pois parece agora que sua Mãe passa a ocupar também esse plano. A excelência e o isolamento de Maria deu margem a uma experiência devocional desordenada, pois o princípio *de Maria nunquam satis* foi a chancela para se dizer e propagar qualquer coisa sobre a Mãe de Deus, desde que seja para exaltá-la e garantir a grandeza e a poderosa intercessão de Maria.

A partir do século XIV, com a Reforma Protestante, deparamo-nos com dois grandes problemas: primeiro, o tratado mariano se tornou um tratado sumamente antiecumênico. Num tratado antiecumênico, o ponto de vista dos pais da Reforma e da Igreja Ortodoxa, em sua busca de retidão doutrinal, é totalmente irrelevante. Maria é dos católicos, é a “Nossa Senhora”. O segundo problema, estreitamente ligado ao primeiro, é o conjunto de títulos cristológico-pneumatológicos aplicados a Maria, pois tais títulos obscurecem a singularidade da Virgem de Nazaré e do Deus Trino e Uno.

Isto considerado, chegamos à década de 50 como a “década mariana”, que sob o pontificado de Pio XII, foi coroada com a proclamação dogmática da Assunção de Maria (1950), com o Ano Mariano e com a instituição da festa da realeza de Maria (ambos em 1954) e com o centenário das aparições em Lourdes (1958)¹²³.

O cenário que encontramos é maximalista e entra em choque quando o Concílio Vaticano II busca elaborar uma síntese da doutrina mariana que expresse sua singularidade inserida dentro do mistério de Cristo e da Igreja, o que, não sem graves conflitos, nos fez chegar ao capítulo VIII da *Lumen Gentium* e ao Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo.

¹²³ LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 9 e 128.

A síntese da doutrina mariana alcançada no Concílio Vaticano II se tornou o ponto de partida para uma nova era de pesquisa mariológica. Não se tratava de rechaçar um passado, mas de ressignificar uma abordagem teológica de forma harmônica em todo o conjunto da teologia, da pastoral e do ecumenismo.

Assim, não se pode pensar Maria fora do *nexus amoris* que une a humanidade em comunhão, especificamente, a comunhão dos santos. A história do pensamento mariano nos ensinou bem essa lição, pois elevar Maria acima da comunhão dos santos, num lugar ao lado de Jesus que lhe pertence como Segunda Pessoa divina, ou um pouco abaixo dele gera visões maximalistas, transformando Maria numa semidivindade, isolada em seus privilégios.

Colocar Maria na comunhão dos santos, como alguém inserida na Igreja de seu Filho, foi considerado, durante a fase preparatória do que viria a ser o capítulo VIII da *Lumen gentium*, uma postura minimalista e mesmo injuriosa para com Maria, segundo alguns padres conciliares¹²⁴. Tanto que o texto final dirá que “Maria foi exaltada pela graça de Deus acima de todos os anjos e de todos os homens, logo abaixo de seu Filho, por ser a Mãe Santíssima de Deus [...]” (LG 66). De fato, a maternidade de Maria tem uma prerrogativa totalmente excepcional, que a distingue de toda a humanidade, mas a singularidade não implica a exclusão na comunhão dos santos. A singularidade de Maria confirma a “potência do Altíssimo”, seu Espírito Santo que faz dessa comunhão dos santos o “Corpo de Cristo”. Retirar aquela que concedeu um corpo humano ao Cristo de seu “Corpo” vivo e atuante na história pelo Espírito que é a Igreja seria reduzir a Virgem à mera espectadora de uma realidade bela e dinâmica. Não seria justo para com ela.

Comunhão dos santos é uma obra do Espírito Santo que congrega os amigos de Deus e profetas em comunidade, como “um rio de vidas santas, uma companhia de pessoas de todas as gerações na matriz do mundo natural”¹²⁵. Nesse “rio de vidas santas”, nessa comunidade, não estão apenas os cristãos, pois “Deus chama todos os seres humanos à fidelidade e ao amor, desperta o conhecimento da verdade e inspira atos de compaixão e justiça”¹²⁶. Nessa comunidade inflamada pelo Espírito Santo é que encontramos a Mãe de Jesus, como amiga de Deus e agraciada pela força do Pneuma Divina.

Se Maria deve ser vista no *nexus amoris* da comunhão dos santos, também a mariologia deve ser tratada em comunhão com as demais disciplinas teológicas, não mais de forma autônoma. A Pontifícia Academia Mariana Internacional (PAMI), após relacionar a

¹²⁴ LAURENTIN, Rene. Gênese do texto conciliar. In: LAURENTIN, Rene *et al. Nossa Senhora na “Lumen Gentium”*. Caxias do Sul: Paulinas, 1969, p. 15.

¹²⁵ JOHNSON, *Nossa verdadeira irmã*, p. 366.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 366.

mariologia com a cristologia, a soteriologia, a pneumatologia, a eclesiologia, a antropologia sobrenatural (*sic*) e a escatologia, evidenciando a ligação fundamental entre essas disciplinas, chega à conclusão de que a mariologia é uma disciplina que reúne as demais e faz síntese de todo o tratado teológico, visto sob o prisma de Maria. Um dos motivos que evidenciam que a mariologia não é um tratado periférico diante dos demais¹²⁷.

Nesse sentido, o IV Simpósio Mariológico Internacional de 1982, fruto da evolução conciliar, apresenta-se como uma abordagem mariológica integrada no conjunto da reflexão teológica e com todo um potencial ecumênico próprio, do qual gostaríamos de destacar quatro dimensões.

Primeiramente, partamos da constatação de A. Amato. Maria, mesmo sendo cara a Lutero e Zwinglio, tornou-se uma estranha para os evangélicos e, até mesmo, a síntese de todas as heresias católicas¹²⁸. A relação entre o Espírito Santo e Maria apresentada no conjunto do Simpósio Mariológico tem como base algo consensual em toda a Igreja de Cristo, que são as Escrituras Sagradas que nos levam a professar juntos que o Filho “se encarnou, pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e se fez homem”. Assim, a mariologia pneumatológica não é uma invenção, fruto de um exagero devocional ou uma evolução dentro da teologia católica, mas um patrimônio de fé indiscutivelmente comum a todos os cristãos.

A segunda dimensão está estreitamente unida à primeira, pois aqui frisamos a contribuição bíblica de A. Serra, que destacou Lc 1,35, como o núcleo bíblico da mariologia pneumatológica, somando a isso todos os desenvolvimentos exegéticos implicados na questão, além de outros textos bíblicos por ele tratados no Simpósio. O exegeta e professor do *Marianum* evidencia que não estamos falando de algo fora do “chão bíblico”, mas de uma experiência singular da Mãe do Senhor no Espírito Santo.

O que nos remete à terceira dimensão, pois em nada uma mariologia pneumatológica remete a um isolamento de Maria em suas glórias. Maria é uma mulher que vive sob a força do Espírito. Como diz E. Johnson “Maria é mulher de Espírito. Confiou sua vida à realidade completamente misericordiosa do Deus sublime que está sempre presente para vivificar, renovar e santificar o mundo. [...] Nisso ela é irmã de todos os que respondem ao dom do Espírito Santo em suas vidas, de modos visíveis e invisíveis.”¹²⁹.

¹²⁷ PONTIFICA ACADEMIA MARIANA INTERNACIONIS. *La Madre del Signore*, n. 13–22.

¹²⁸ AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna*. In: SMI, p. 11. Não podemos nos esquecer que em âmbito católico, na Contrarreforma, Maria é considerada a “vencedora de todas as heresias”, destacando-se, nesse contexto, a Reforma Protestante (DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, p. 22).

¹²⁹ JOHNSON, *Nossa verdadeira irmã*, p. 365-366.

Enfim, a quarta dimensão ressalta o rompimento com o cristomonismo, pois juntamente com a Igreja ortodoxa, Maria é contemplada como “ícone do Espírito”¹³⁰ na Igreja (retomaremos essa questão no item 5.3.b) .

Desse modo, a mariologia pneumatológica, de modo geral e a que encontramos no Simpósio Mariológico, tem um grande potencial ecumênico porque todo o cristianismo é concorde nas afirmações sobre o Espírito Santo e Maria em relação ao mistério da encarnação. As “fissuras” nessa afirmação acontecem quando se instrumentaliza o Paráclito em função de reafirmar privilégios marianos, obviamente, quando deslocados do patrimônio teológico cristão.

Isso nos permite dar um novo passo no diálogo ecumônico, pois temos uma ferramenta que permite uma linguagem comum diante de um tema que ainda causa divisão. O Espírito que se manifesta na Igreja de Cristo nos mostra a singularidade da Mãe de Jesus na Igreja, onde católicos, protestantes e ortodoxos, unidos na mesma fé trinitária, concordam com o anjo que a chama de “Agraciada”.

Precisamos, no entanto, ser muito honestos e conscientes de que se a mariologia pneumatológica é uma abordagem ecumênica, isso não faz de todo o tratado mariológico algo ecumônico. A abordagem pneumatológica é um caminho de ecumenismo.

Em 1982, J. Moltmann, no editorial da revista *Concilium*, dizia: “Certamente ainda não está na hora de desenvolver uma mariologia ecumênica”¹³¹, porém apontou condições tanto negativas quanto positivas para um futuro desenvolvimento dessa reflexão. Entre as condições para uma mariologia ecumênica, há a necessidade de uma mariologia que manifeste a ação do Espírito Santo na história de Cristo e da humanidade com Cristo. Nesse sentido, J. Moltmann afirmou que Maria “é a primeira pessoa que participa na história do Espírito Santo determinada por Cristo. Onde, portanto, se falar do Espírito Santo, também se falará de Maria; e onde se falar em sentido teológico de Maria, também se falará do Espírito Santo”¹³², sem com isso obscurecer o Espírito Santo com a figura teológica de Maria.

Sabemos que a figura teológica de Maria não é a mesma carregada nos andores e altares¹³³. Contudo, todo o caminho ecumônico é um lento caminho de conversão e reelaboração da vida cristã ancorado na Tradição da Igreja de Cristo. Nossa proposta é uma

¹³⁰ AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 93.

¹³¹ MOLTMANN, Jürgen. Existe uma mariologia ecumênica?. *Concilium*. Petrópolis, v. 188, n. 8, 1983, p. 12 [920].

¹³² *Ibid.*, p. 16 [924].

¹³³ Há teólogos que falam de “três Marias” como pessoas distintas no catolicismo: Maria encontrada nos Evangelhos, Maria refletida pelos tratados teológicos e Maria venerada pela piedade popular (CIAPPI, Luigi. L’incarnazione e lo Spirito Santo. In: PARENTE, Pietro et al. *Lo Spirito Santo e Maria Santissima*. Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1973, p. 174).

contribuição nesse processo de reelaboração em vista do ecumenismo. O Simpósio Mariológico Internacional de 1982 deu esse passo e muitas outras vozes fizeram o mesmo. O potencial ecumênico desse material sobre o qual nos debruçamos é algo “grávido” de uma virada mariológica. Maria não pode continuar sendo uma vítima do escândalo da divisão, mas deve tornar a ocupar seu lugar de testemunha qualificada da ação do Espírito Santo na encarnação do Verbo e na vida do Espírito que todo batizado é convidado a viver.

5.3.2 Uma contribuição na perspectiva da devoção e piedade mariana católica

A mariologia pneumatológica tem muito a contribuir com a espiritualidade mariana questionando expressões de devoção e de piedade que se perderam de sua intenção primeira, que é ajudar o fiel a bem viver sua experiência de fé. A contribuição específica da mariologia pneumatológica é enfatizar que, no cenáculo, “[Todos] eles perseveravam na oração comum, junto com algumas mulheres – entre elas, Maria, mãe de Jesus – e com os irmãos dele” (At 1,14). Desse modo, entendemos Maria como nossa irmã no coração de uma Igreja em oração, totalmente entregue ao Espírito Santo.

Pensar Maria como “uma expressão privilegiada da Igreja em oração” leva-nos a opor a simplificações que reduzem a devoção e a piedade mariana a meros meios de se aproximar daquela que é uma intercessora poderosa.

Assim, a crítica que brota de nossa vertente mariológica nesta pesquisa não visa depreciar experiências de fé e oração, mas abrir perspectivas nas questões estudadas. Desse modo, gostaríamos de tratar de sete questões referentes à piedade mariana, que precisam de uma atenção teológico/pastoral à luz de uma mariologia pneumatológica.

A primeira questão que apresentamos é a transferência de títulos pneumatológicos à Mãe do Senhor. Chama a atenção a observação do protestante E. Gibson ao dizer, em 1965:

Quando comecei a estudar a teologia católica, eu encontrei Maria toda vez que esperava encontrar uma exposição sobre o Espírito Santo; atribuía-se a Maria o que, unanimemente, nós [protestantes] consideramos como ação própria do Espírito Santo¹³⁴.

Esse desaparecimento, ou, dizendo de uma forma mais amena, obscurecimento, do Espírito Santo na teologia e devoção católica chega às raias do inaceitável quando se pensa, por exemplo, num triplo movimento da graça, que parte do Pai para o Filho, do Filho para a

¹³⁴ GIBSON, Mary and the Protestant-Mind. In: Review for Religious 24 (May 65), p. 397.

Virgem, e da Virgem para as pessoas¹³⁵. Ou ainda, ao se dizer que Maria é a “alma da Igreja”, título igualmente atribuído ao Espírito Santo, e que é ela quem forma Cristo em cada cristão¹³⁶.

A figura de Maria, dentro da tradição católica, substituiu, em certas expressões teológicas e devocionais, o Espírito Santo. Essa transferência pode ser vista, num primeiro momento, num processo em que se concede à Igreja os títulos pneumatológicos para, em seguida, serem transferidos a Maria¹³⁷.

Essa transferência de títulos não é algo periférico que não mereça nossa atenção, uma vez que traz perigos à compreensão da fé. Pensem, por exemplo, no título mariano de “Auxílio dos cristãos”. O Espírito Santo, por excelência, é o auxílio dado aos seguidores de Jesus. Dentre os textos bíblicos que, direta ou indiretamente, tratam da questão, tomemos Lc 12, 4-11. O texto encerra dizendo que é o Espírito quem virá em auxílio dos discípulos de Jesus, ensinando-lhes o que devem dizer para se defenderem diante das sinagogas, dos magistrados e das autoridades. Mas, defenderem-se de que ou de quem? O Espírito, dentro do contexto de Lc 12, 4-11, defende-os do medo dos que “matam o corpo” (Lc 12, 4) e de tudo aquilo que pode fazer desviarem-se do testemunho da fé em situações em que a própria vida é ameaçada pela perseguição. O Espírito Santo os coloca nas trincheiras do testemunho radical da fé em Jesus e seu projeto e aí os auxilia para que sejam capazes de dar esse testemunho.

O Espírito Santo é o Auxílio do cristão, dando vida nova a todos os que renascem nas águas do batismo e em todos os momentos, conduzindo o Povo de Deus no testemunho de Jesus para a glória de Deus Pai. A comunidade dos fiéis reunida em nome de Jesus é o lugar da manifestação do Espírito Santo, fazendo daquela assembleia o Corpo de Cristo, santificando-a e encorajando a cada fiel na perseverança da fé. A Igreja é o lugar da graça do Batismo e da Eucaristia, sinais da força do Espírito Santo. Assim, num sentido derivado e participativo, é que podemos compreender a Igreja como “Auxílio dos cristãos”, pois, enquanto ela está a serviço do Espírito Santo, ela é um auxílio, uma servidora da graça de Deus na vida concreta das pessoas.

Se tomarmos a ideia da Igreja como lugar da manifestação do Espírito Santo e que, pelo mesmo Espírito, gera filhos nas águas santificadas do batismo de modo virginal, aproximamo-nos da imagem de Maria, como a pessoa cuja manifestação do Espírito se deu de modo singular e que, de modo virginal, gerou Jesus. Desse modo, temos diante de nós uma

¹³⁵ CONGAR, *Revelação e experiência*, p. 214.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 213.

¹³⁷ SCHILLEBEECKX, E. Mariología: ayer, hoy, mañana. In: SCHILLEBEECKX, E; HALKES, C. *Maria ayer, hoy, mañana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000, p. 56-57.

segunda transferência de títulos pneumatológicos, que se referiam à Igreja, e que agora são aplicados a Maria.

Existe uma significativa diferença entre a transferência de títulos pneumatológicos a Maria e a tipologia Maria-Igreja. Maria, sendo entendida a partir de títulos pneumatológicos, obscurece a compreensão do Espírito Santo. Contudo, a tipologia Maria-Igreja tem uma clara base pneumatológica que inclui Maria entre o grupo dos redimidos na Igreja e, ao mesmo tempo, ressalta sua contribuição particular. Maria só pode ser figura da Igreja mediante a força do Espírito Santo. Logo, não há aqui necessariamente um obscurecimento do Paráclito, mas sua afirmação como princípio eclesial, que se manifesta na vida de Maria e na vida da Igreja.

Além do obscurecimento do lugar do Espírito Santo na Igreja, o título mariano “Auxílio dos cristãos” tem em sua história um triste sinal de violência que foi a batalha de Lepanto¹³⁸.

Desse modo, o título mariano “Auxílio dos cristãos”, lamentavelmente, obscurece o lugar do Espírito Santo na Igreja, separa Maria do grupo dos redimidos e, historicamente, traz consigo um sinal de violência.

Podemos entender Maria como aquela que nos auxilia com sua intercessão junto a Deus, dentro da comunhão dos santos, mas não desvinculada dessa comunhão. A posição de Y. Congar é largamente esclarecedora, ao dizer que “o papel de Maria situa-se *dentro* da função do Espírito Santo, que a faz mãe do Verbo encarnado, que é o princípio de toda santidade e comunhão dos santos”¹³⁹.

A transferência dos títulos pneumatológicos na Igreja católica romana também tem sua ligação com o “cristomonismo”. Por cristomonismo compreende-se o “[...] Sistema teológico que valoriza exclusivamente a missão de Cristo na salvação da humanidade em detrimento do Espírito Santo”¹⁴⁰.

Na perspectiva do cristomonismo, Maria está totalmente ligada a seu filho Jesus pelos laços da maternidade. É óbvio que ela está ligada ao Filho por laços de maternidade. Contudo, a lógica da perspectiva do cristomonismo faz com que se chegue a uma falsa conclusão: grande é a mãe do Verbo, sendo o “Poder do Altíssimo” algo secundário. Ser Mãe de Jesus é uma prerrogativa tão absolutamente excelsa que tal obscurecimento do Espírito Santo não foi objeto de questionamento em respeitados tratados teológicos.

¹³⁸ A batalha aconteceu em 7 de outubro de 1571, nas águas de Lepanto, no Golfo de Patras, mar Jônico, em que uma insignificante frota cristã, sob o comando de João da Áustria, venceu a frota turca, mais forte e numerosa.

¹³⁹ CONGAR, *Revelação e experiência*, p. 215.

¹⁴⁰ COMBLIN, O Espírito Santo e a libertação, p. 230.

Diante de tudo isso, o convite feito pela *Lumen Gentium* de se proteger a fé dos maximalismos marianos, sem cair num minimalismo, é de extrema necessidade para a vivência da fé. Maria é, antes de tudo, uma redimida no seio da comunhão dos santos, na Igreja, não ficando isolada dessa comunhão. Lembremos que esse foi um dos motivos centrais para a inserção do capítulo VIII no conjunto da *Lumen Gentium* e não apresentá-lo como um documento à parte. Essa inserção, pensada à luz do que expusemos no parágrafo acima, é um passo que contribui para a contestação de uma mariologia que favoreça o cristomonismo. O cuidado em não cair no maximalismo mariano nos permite também tratar Maria como alguém que pertence a toda a Igreja de Jesus, não uma posse dos católicos.

O cuidado em manter a devoção mariana em equilíbrio com a mais genuína Tradição (MC 30) e com a abertura ecumênica (MC 32-33) é um grande desafio para o catolicismo romano, do qual se espera uma renovada atenção pastoral e teológica que ajude a comunidade a bem viver sua piedade.

A segunda questão para a qual chamamos a atenção refere-se à relação contratual com Maria. Ela viria a nos conceder favores mediante troca de preces, penitências e votos. A relação contratual do fiel com Maria se estende desde a busca para necessidades pontuais, como saúde e trabalho, como a própria salvação, materializada na expressão “Céu”. A busca por alcançar a salvação mediante a devoção mariana é a que mais choca a Igreja protestante, e com razão. Crenças ligadas a aparições marianas segundo as quais a oração do terço todos os dias ou o uso do escapulário irão garantir, por meio da Virgem Maria, a salvação, comprometem a compreensão do papel redentor do Cristo.

Um exemplo disso pode ser visto no diálogo entre Lúcia e Maria, na aparição de Fátima, em 13 de maio de 1917. Lúcia pergunta:

- E eu também vou para o céu?
- Sim, vais.
- E a Jacinta?
- Também.
- E o Francisco?
- Também, mas tem que rezar muitos terços¹⁴¹.

Como podemos ver, a condição para o pastorzinho Francisco alcançar o céu é a recitação de muitos terços, sem nenhuma menção evangélica na perspectiva soteriológica. Tal

¹⁴¹ LÚCIA, Irmã. História das aparições. In: KONDOR, Luís (Org.). *Memórias da Irmã Lúcia*. 6.ed. Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 1990, p. 158. Ver também: ALLEGRI, Renzo; ALLEGRI, Roberto. *Os milagres de Fátima. A história narrada pelo sobrinho de Irmã Lúcia*. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 46.

ideia é repetida pelo povo quando canta “A Virgem nos manda o terço rezar / diz ela que o terço nos há de salvar”¹⁴².

Dentro dessa preocupação que nos impele a uma renovada abordagem da piedade mariana, damos destaque a um voto que causa perplexidade na Igreja no Brasil que é a “escravidão mariana”. Devotos da Virgem Maria fazem votos de servi-la em regime de “escravidão”, estando ligados a ela como que presos em correntes (por isso mesmo um dos distintivos de pertença dessa expressão de piedade é o uso de correntes no corpo¹⁴³). O fiel se torna um “escravo de Maria” mediante um ato de consagração a ela.

Os “Escravos de Maria” têm suas origens com a monja concepcionista Inês de São Paulo († 1595)¹⁴⁴, que viveu no Mosteiro de Santa Úrsula, em Alcalá de Henares, Espanha. Essa religiosa teve a iniciativa de fundar uma irmandade de leigos que teria como vocação servir a Deus e à Virgem Maria numa radical consagração segundo a espiritualidade concepcionista em que cada monja deve entregar-se a Cristo e a sua mãe como “hóstias vivas na alma e no corpo”. A irmandade idealizada por Ir. Inês foi fundada em 1595, recebendo o nome de “Confraria dos escravos e escravas de Maria”, tendo como regra o texto de Juan de los Angeles, intitulado *Confraria e devoção dos escravos e escravas de Nossa Senhora a Santíssima Virgem Maria*, Alcalá de Henares, 1608. O primeiro livro que descreve essa forma de devoção é da autoria de Melchior de Cetina, intitulado *Exortação à devoção a Virgem Maria Mãe de Deus*, Alcalá de Henares, 1618¹⁴⁵.

A escravidão mariana recebeu grande incentivo e notáveis reformulações de São Luís Maria Grignon de Montfort (†1716), que é inclusive erroneamente considerado seu fundador. Destacamos que Grignon de Montfort dará um acento mais cristológico a essa forma de devoção designando-a como uma “escravidão de amor”¹⁴⁶ ou como “escravidão a Jesus em

¹⁴² Dentre as promessas de salvação também encontramos o relato da aparição da Virgem Maria a São Simão Stock, em 16 de julho de 1251, garantindo salvação para os que portarem o escapulário de forma regular e digna. Em seguida, Maria aparece ao papa João XXII fazendo a promessa do “privilégio sabatino”, em que todos os falecidos carmelitas, tanto os religiosos como os seculares, seriam libertos do purgatório no primeiro sábado depois de sua morte. (PEDICO, *Mater Dolorosa*, p. 303).

¹⁴³ “É muito louvável, muito glorioso e muito útil para aqueles que assim se fizerem escravos de Jesus em Maria, que eles carreguem consigo, como marca de sua escravidão amorosa, pequenas correntes de ferro, abençoadas com uma bênção própria”. “Esses sinais exteriores, em verdade, não são essenciais, e uma pessoa pode muito bem dispensá-las, [...].” GRIGNION DE MONTFORT, *Tratado da verdadeira devoção*, n. 236.

¹⁴⁴ Anterior a Ir. Inês de São Paulo, sabemos que o beato Marino, irmão de São Pedro Damão (†1072), se consagrou a Maria como um servo perpétuo, trazendo à sua cintura uma corda. Também Santo Odo (†1049), abade de Cluny, ofereceu-se a Maria na qualidade de seu escravo (DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, p. 178).

¹⁴⁵ Esses textos foram traduzidos em italiano e publicados juntos pela Pontifícia Academia Mariana Internacional, com o título de *Esortazione alla devozione della Vergine Madre di Dio*, em 2003.

¹⁴⁶ GRIGNION DE MONTFORT, *Tratado da verdadeira devoção*, n. 75.

Maria”¹⁴⁷. Contudo, o que eram práticas piedosas, vividas de forma coletiva numa irmandade, segundo o modelo de Ir. Inês, na espiritualidade montfortana se transformam em exercícios de piedade privados¹⁴⁸.

Para além do exagero do uso de correntes como expressão de piedade¹⁴⁹, existe a questão de alguém que foi batizado e, portanto, chamado à liberdade em Cristo, denominar-se “escravo”. É uma contradição: o Cristo liberta e Maria recebe os libertos que se fazem escravos. Falta, nessa dimensão em questão, a compreensão do Espírito Santo como o elo que nos une no amor trinitário, que nos conduz à verdadeira piedade e que nos faz livres em Cristo, pois “onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2Cor 3,17).

Da parte do magistério da Igreja, tanto na pessoa de Clemente X quanto através do Santo Ofício, temos intervenções que visaram reprimir alguns abusos nessa expressão de piedade por portarem consigo uma imagem inaceitável e ofensiva contra a liberdade humana e cristã. Tal posição pode ser verificada na carta *Pastoralis officii*, de Clemente X, datada em 15 de dezembro de 1675¹⁵⁰.

Gostaríamos de dar voz também aos defensores da “Escravidão Mariana” e, dentre esses, escolhemos a análise de B. Kochaniewicz sobre o comentário do ato de confiança dirigido a Maria, em Jasna Góra, em 3 de maio de 1966, por João Paulo II, quando era bispo de Cracóvia. K. Wojtyla parte da premissa de que todo o ser humano depende, devido a sua existência, essencialmente de Deus e, na ordem da graça, do Redentor. Analogicamente, o ser humano também depende da Mãe de Cristo dada sua participação singular na obra de Cristo. Tal dependência a Maria não se compara à de seu Filho, pois lhe é subordinada, a partir do argumento de *conveniência*. A partir dessa premissa é que K. Wojtyla falará de um ato de confiança a Maria em relação maternal de escravidão de amor. O conceito de escravidão, nesse sentido, seria consequência conexa à associação do fiel a Maria, numa dependência criada pelo amor, sem se esquecer de que, graças ao amor, uma pessoa fica associada à outra sem perder a própria liberdade¹⁵¹.

¹⁴⁷ *Ibid.*, n. 244-245.

¹⁴⁸ *Ibid.*, n. 227.

¹⁴⁹ Referimo-nos a pessoas que usam grossas correntes no pescoço ou na cintura (nesse caso como se fosse uma espécie de cilício) acompanhadas de cadeados, com o objetivo de penitenciar o corpo com dor. Ressaltamos que Grignion de Montfort fala de pequenas correntes, cujo uso é louvável, mas não essencial dentro de sua proposta (GRIGNION DE MONTFORT, *Tratado da verdadeira devoção*, n. 236).

¹⁵⁰ COLZANI, *Maria*, p. 138.

¹⁵¹ KOCHANIEWICZ, Boguslaw. La via mariana polaca. In: SIUDY, Teofil (Org.). *La Vergine Maria nel Magistero di Giovanni Paolo II*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2007, p. 18-19.

É importante considerar que a devoção mariana sob a inspiração de Grignion de Montfort foi uma característica forte em seu ministério episcopal desde quando ordenado bispo em 28 de setembro de 1958. Um elemento que evidencia bem isso é o seu lema *Totus tuus*, que, por sua vez, provém da obra de Grignion de Montfort, que resume a escravidão mariana na seguinte frase: *Totus tuus ego sum et omnia mea tua sunt*. Em seu escudo, o lema vem acompanhado da cruz e a letra “M”, de Maria.

Sabemos que a obra mariológica de João Paulo II é imensa e que estamos tomando como exemplo o comentário de um estudioso de renome no assunto, porém, no fragmento estudado, é visível a ambiguidade teológica e, até mesmo psicoafetiva, dos termos liberdade x escravidão.

A terceira questão refere-se aos santuários marianos e às peregrinações que esses lugares recebem. O cuidado teológico e pastoral convida a ajudar os fiéis a entrar no espírito de uma peregrinação, entendida como uma celebração do ser humano que peregrina nas estradas da vida, como um penitente, como alguém que busca a conversão de coração. Essa interpretação é um rompimento com a ideia de contrato/promessa, para uma experiência orante exteriorizada no caminhar contrito. Toda essa compreensão tem como base o Espírito de Deus que nos conduz ao coração do Mistério, o autor do todo o processo de conversão.

Quando a peregrinação se dirige a um santuário mariano, é preciso que o peregrino faça uma experiência religiosa pautada na liturgia e numa sadia devoção popular. O perigo é que a busca do fiel se fixe apenas em Nossa Senhora, totalmente desligada dos sacramentos e da pastoral.

Essa fixação tem como pressuposto a ocorrência de milagres que aconteceram no lugar e que ainda podem acontecer devido a uma escolha que a Virgem fez do lugar para uma aparição sua ou qualquer outra mariofania¹⁵². Daí a presença de várias pessoas marcadas por diferentes tipos de sofrimentos e angústias que precisam do devido cuidado pastoral.

João Paulo II fala de uma “geografia” específica da fé e da piedade mariana, referindo-se aos santuários marianos espalhados pelo mundo em que “o povo busca o encontro com a Mãe de Cristo” (RM 28). Devemos estar atentos ao perigo de se imaginar os santuários marianos como “lugar da presença de Maria”, equiparando essa presença quase como uma “presença real e eucarística”, pois conforme a crítica de G. H. Tavares

¹⁵² Entendemos “mariofania” como toda e qualquer manifestação atribuída à Virgem Maria, quer seja uma aparição ou uma imagem encontrada em algum lugar, tornando-se objeto de veneração de um número significativo de pessoas, por exemplo.

a noção de que existe um presença objetiva de Maria em qualquer lugar na terra é teologicamente arriscada. Tomada ao pé da letra, esta seria uma nova doutrina. A presença de Maria está na imaginação piedosa dos fiéis¹⁵³.

O santuário é um lugar de oração (como a peregrinação é um caminho de oração)¹⁵⁴ que deve remeter o fiel ao Cristo ressuscitado, o supremo e definitivo santuário (Jo 2,18-21; Ap 21,22)¹⁵⁵.

A quarta questão refere-se, justamente, às mariofanias, tema delicado para a teologia devido à dificuldade em se pronunciar com mais precisão sobre algo que envolve apenas a suposta aparição e o vidente (ou videntes), mesmo que o contexto da aparição seja muito relevante. Sobre esse tema, geralmente, caímos em duas situações: ou se nega veemente a possibilidade de uma verdadeira mariofania (ou qualquer experiência do gênero), considerando-a um desequilíbrio psíquico, ou se valoriza demasiadamente o fenômeno, acolhendo tudo como aprioristicamente necessário para a fé. Por outro lado, é um fator que reúne grande número de católicos em diferentes partes do mundo, tanto geográfica quanto espiritualmente.

A dificuldade de abordar as mariofanias é tamanha que nos chama a atenção um comentário do teólogo S. M. Perrella, ao dizer que tratar de um tema tão periférico da fé cristã, para ele, é uma forma de se “sujar” (*sporcare*)¹⁵⁶, contudo, aborda o tema com o rigor teológico necessário, baseando a possibilidade das aparições marianas como uma possível manifestação do Espírito Santo como profecia, que não deve ser desprezada, mas examinada, procurando o que nela há de bom (1Ts 5,19-21)¹⁵⁷ e também como uma manifestação do corpo glorioso de Maria exaltado na sua Assunção¹⁵⁸.

K. Rahner, partindo da inquestionável possibilidade de que qualquer cristão tenha uma visão ou audição sobrenatural¹⁵⁹, reivindica o perfeito direito que o teólogo tem de dar sua opinião em matéria de aparições e que, mesmo sendo qualquer teoria acerca de visões uma mera hipótese, isso não faz da reflexão sobre esse tema algo de supérfluo ou inútil¹⁶⁰. Contudo, ao refletir sobre o conteúdo de uma aparição, deve estar assegurado de que as palavras ditas pela pessoa “vista” não sejam produto de uma subconsciência criativa do

¹⁵³ TAVARD, *As múltiplas faces da Virgem Maria*, p. 283.

¹⁵⁴ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Diretório sobre piedade popular e liturgia*. Princípios e orientações. São Paulo: Paulinas, 2003, n. 287.

¹⁵⁵ *Ibid.*, n. 262.

¹⁵⁶ PERRELLA, Salvatore. *Le Mariofanie*. Per una teologia delle apparizioni. Padova: Edizioni Messaggero di Padova, 2009, p. 10.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 39-62.

¹⁵⁹ RAHNER, Karl. *Visiones y profecías*. Pamplona: Ediciones “Dinor”, 1956, p. 19.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 15-16.

vidente, descartando toda a possibilidade de ser um sonho, ou, até mesmo, provenientes do que K. Rahner chama de “terreno da infraconsciência”, em que são possíveis experiências de telepatia, dupla personalidade, etc.¹⁶¹.

Assim, para K. Rahner, o mais importante é que, uma vez que a idoneidade do vidente esteja suficientemente assegurada e que a aparição produza bons frutos, ela pode ser acolhida na vida da Igreja, pois desperta nas pessoas uma boa conduta inspirada na fé, cultiva a paciência e a alegria, inclinando os fiéis à oração, à conversão e à convicção de que nada pode nos separar do amor de Deus¹⁶².

No que se refere ao cuidado pastoral e teológico que envolve os santuários onde as mariofanias aconteceram (ou acontecem), é mais fácil delimitar as orientações, o que não acontece quando se trata de mariofanias em si mesmas. Como orientar algo que ou vem do “alto” ou de uma mente desequilibrada? Cremos que o melhor a fazer é seguir a orientação da CNBB presente no documento *Aparições e revelações particulares*¹⁶³, em que se deixam claras a normatividade das Escrituras e a relativização das mensagens provenientes das revelações particulares. E, se as aparições atraem multidões, que essas aglomerações então façam uma experiência de oração centrada no mistério trinitário e na liturgia, evitando todo espírito milenarista de medo provocado por um iminente apocalipse.

É interessante a crítica de H. U. von Balthasar a esse espírito milenarista presente nas aparições. Ele nos lembra que Maria não recebeu, segundo os dados bíblicos, nenhuma antecipação concreta e objetiva do que viria a acontecer com ela, acolhendo o que Deus colocou diante de sua vida, dia após dia. Daí a estranheza do teólogo: estaria Maria renegando sua experiência de fé terrena e se dedicando a revelações proféticas sobre o futuro, por exemplo, a conversão da Rússia?¹⁶⁴ Uma mariologia pneumatológica convida-nos a perceber Maria como aquela que se deixa conduzir pelo Espírito Santo em clima de total confiança, deixando o futuro nas mãos de Deus.

Ainda falando sobre os cuidados pastorais que se deve ter perante as mariofanias, quando se percebe claramente uma situação de desequilíbrio mental e charlatanismo (isso no século XX chegou às raias de uma “epidemia do maravilhoso”), deve-se ter claro que, de forma alguma, elas são uma expressão da vitalidade da fé e sim uma expressão de angústia pela sua debilidade, pautada numa mentalidade infantil, que procura uma “tábua de

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶² *Ibid.*, p. 136.

¹⁶³ CNBB. *Aparições e revelações particulares*. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

¹⁶⁴ VON BALTHASAR, Hans Urs. *Maria para hoje*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 10.

salvação”¹⁶⁵. O fascínio pelo extraordinário das revelações particulares geralmente acarreta a relativização ou o esquecimento da Revelação por excelência.

Ligada à questão das mariofanias, sobretudo as de Fátima, ressaltamos também a “consagração a Nossa Senhora” como um tema que precisa ser revisitado. O liturgista J. Fonseca faz um comentário sobre este assunto muito pertinente que, de forma sintética, responde à nossa demanda:

Certamente, o que nos causa maior desconforto é a ideia de *consagração* como tal. Perguntamos: podemos nos consagrar a algum santo? Ou ainda: os santos têm o poder de consagrar alguém? É claro que não. Quem nos escolhe e consagra é Deus. [...]. Para nós, cristãos, pelo sacramento do Batismo Deus nos *consagra* e nos incorpora de forma definitiva na dinâmica do Mistério Pascal de Cristo¹⁶⁶.

Deve-se evidenciar que é Deus quem nos consagra pela unção do Espírito Santo. No Batismo “[Invoca-se] a Santíssima Trindade sobre os batizados, que são marcados em seu nome, para que lhes sejam consagrados e entrem em comunhão com o Pai, o Filho e o Espírito Santo”¹⁶⁷.

A quinta questão refere-se à relação entre devoção e machismo. É um fenômeno, no mínimo curioso, o fato de que, em países onde o culto mariano é florescente, como Filipinas, México e Brasil, as mulheres ainda sofrem com diferentes formas de preconceito sexista.

Num contexto machista, o filho (nos referimos precisamente ao filho varão) reserva para a mãe, no interior da casa, um lugar quase que extraordinário, adornando-a de todas as virtudes caseiras, fazendo-a quase uma “figura onipotente”¹⁶⁸, mas desde que seja “mãe” e no contexto da casa. Nega-se a ela o ser mulher, participação igualitária “fora dos muros da casa” e poder de decisão no âmbito financeiro e patrimonial. Por isso, no dia da Padroeira, num contexto machista, os homens carregarem ostensivamente o andor da “Virgem Mãe” é o reconhecimento do valor da maternidade que quer transformar a sociedade num lar de domínio patriarcal¹⁶⁹, em que a mulher só tem dignidade se for mãe, destinando ao homem o lugar de destaque.

Nessa questão, a mariologia pneumatológica ilumina tanto as relações de gênero no interior da Igreja quanto na vida da sociedade. A valorização da maternidade do Espírito Santo, como aquele que age na história, sem em nada ser um objeto passivo nas mãos do Pai e

¹⁶⁵ STAEHLIN, Carlos María. *Apariciones*: ensayo crítico. Madrid: Razon y Fe, 1954, p. 11-12.

¹⁶⁶ FONSECA, Joaquim. Educar a piedade mariana. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja*. Múltiplos olhares sobre a Mariologia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 91.

¹⁶⁷ RITUAL do batismo de Crianças. São Paulo: Paulus, 1999, n. 5.

¹⁶⁸ DORADO, Antonio Gonzalez. *Mariologia popular latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 65.

¹⁶⁹ Ibid., p. 75.

Filho, mostra que o “gerar” e “cuidar” que acontecem no aconchego da intimidade tem sua continuidade no “gerar” e “cuidar” do mundo, para que seja um mundo novo. A geração que acontece na intimidade, no aconchego, é também gestão de mundo novo na esfera pública da política. Maria como a Pneumatófora é a expressão da liberdade do Espírito Santo no protagonismo de um mundo melhor para todos. Por isso, se vamos erguer o andor da Virgem, que seja carregado por homens e mulheres, como a expressão de que Deus escolheu a dinamicidade geradora de vida de um útero para o mistério da encarnação e não a imposição do falo como mecanismo de dominação para a vinda do Verbo Encarnado no nosso meio.

A sexta questão que trazemos refere-se ao “capital de graças”, um dos pilares do Movimento Apostólico de Schoenstatt. Os congregados do movimento devem oferecer seus dons imperfeitos a Maria, que os recolhe e anexa a esses os seus dons perfeitos, apresentando-os a Deus nos Santuários de Schoenstatt para que sejam distribuídos a partir desses Santuários. Esses dons espirituais são orações, participação da missa, sacrifícios, etc., que visam mover a graça divina. Esse ponto é um dos pilares do movimento, pois

A espiritualidade de Schoenstatt, desde sua origem, se baseia na contribuição humana unida à iniciativa divina. Nos Santuários de Schoenstatt, Deus derrama suas graças por meio do atuar de Maria e esta se deixa mover pela contribuição humana. Os sacrifícios pessoais, quando unidos ao sacrifício de Cristo têm um imenso valor e movem a Mãe e Rainha a derramar as graças da redenção que Cristo nos mereceu à quem toda a humanidade [sic], ou seja, ofertas ao Capital de Graças são presentes de amor entregues a Nossa Senhora, a fim de que ela os distribua àqueles que necessitam. Capital de Graças é o nome dado ao “tesouro de graças” que a Mãe distribui a partir do Santuário¹⁷⁰.

A primeira coisa que nos chama a atenção é uma espécie de manipulação da graça divina, pois, segundo o argumento do Movimento, podemos mover a ação de Deus em nosso favor, mediante nossa contribuição através de exercícios de piedade. Isso somado à palavra “capital” leva a pensar que quanto mais exercícios de piedade, mais Deus agirá, condicionando-o pela quantidade de “dons imperfeitos” que lhe apresentamos. Essa ideia corre o risco de relativizar a soberana e livre iniciativa de Deus em favor da humanidade, como também de sua bondade, pois pode dar a entender que, se Deus fez algo, é porque rezamos, logo, bondosos são os que acumulam “capitais da graça”, uma vez que, se Deus fez algo, foi porque algumas pessoas rezaram. É inaceitável qualquer ideia que coloque em dúvida a iniciativa bondosa de Deus, dizendo que Ele precisa de nossa contribuição para ser bom.

¹⁷⁰ MOVIMENTO APOSTÓLICO DE SCHONSTATT. Capital de graças. Disponível em: <<http://www.schoenstatt.org.br/home/espiritualidade/capital-de-gracas>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

Também nos é estranha a ideia de um lugar específico para a distribuição dessas graças, ou seja, os Santuários da Mãe Rainha. Não cremos que os congregados do Movimento de Schoenstatt sejam tão restritivos a ponto de absolutizarem esse tema. Contudo, estamos diante de uma formulação piedosa que ignora a ação do Espírito de Deus em todo o universo, santificando e conduzindo tudo ao Pai, mediante o Filho.

Por fim, na sétima questão, gostaríamos de tratar da relação entre o Espírito Santo e Maria na Renovação Carismática Católica. Uma vez que o movimento nasce de uma aproximação com o mundo pentecostal, a figura de Maria, inicialmente, é muito tímida. Somente na metade da década de 70 é que se dá destaque maior à Mãe de Jesus e aparecem as primeiras publicações sobre o papel de Maria na vida no Espírito, chegando a uma nova compreensão de que Maria seria aquela que foi cumulada com todos os dons do Espírito Santo¹⁷¹.

Estudando um número considerável dessas obras publicadas na década de 70, A. Langella percebeu que essas obras não usavam uma exegese correta dos textos bíblicos, mas procuravam encontrar afinidades com as características peculiares do movimento. Por exemplo: estando Maria no Cenáculo, quando veio sobre a comunidade o Espírito Santo, ela estava entre aqueles que “oraram em línguas” (At 2,4)¹⁷². Outro exemplo interpreta a exclamação de Isabel “Feliz aquela que acreditou” (Lc 1, 45), como uma expressão da “fé carismática” que, consequentemente, é capaz de operar prodígios. Um último exemplo: Maria, nas bodas de Caná (Jo 2,1-12) e ao pé da Cruz (Jo 19, 25-27), assume o papel carismático daquela que intercede para que o Espírito Santo (simbolizado no vinho novo e dado na cruz, segundo uma determinada leitura de Jo 19,30) seja derramado sobre o Povo de Deus¹⁷³.

De fato, Maria pode ser considerada um “protótipo da experiência carismática dos fiéis”, dada sua maternidade divina por obra do Espírito Santo¹⁷⁴. No entanto, a interpretação bíblica dissociada do contexto exegético aplicada nesse caso, além de equivocada em suas proposições, revela-nos algo problemático, a ideia de que Maria é aquela que recebe os

¹⁷¹ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 111-112.

¹⁷² Essa interpretação de At 2,4 ignora que são os apóstolos que estão a falar e não Maria. Também confunde-se esse “falar em outras línguas” com a experiência de “orar em línguas” característica das reuniões de oração carismática.

¹⁷³ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 112-113. É interessante a forma como J. Konings explica a leitura bíblica no movimento carismático, pois nos remete ao contexto em que reside a crítica de A. Langella. Ele nos diz que “[É] difícil descrever a leitura bíblica no carismatismo católico. Muitas vezes prevalece uma leitura intuitiva, associando direta ou espontaneamente o texto bíblico, às vezes encontrado a esmo, com sentimentos pessoais. Daí certa tendência individualista” (KONINGS, Johan. Vaticano II e o novo olhar sobre o livro antigo. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: FAJE, v. 47, n. 133, set./dez., 2015, p. 336). Ver também: BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 316-319.

¹⁷⁴ LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 114.

poderes de Deus, mas que não está em relação pessoal com o Espírito Santo. Isso porque o Espírito Santo seria uma força sobrenatural capaz de operar sinais prodigiosos, mas não uma Pessoa divina. Logo, a vida de Maria no Espírito Santo seria uma vida de milagres e revelações.

A ideia de Maria como “mulher de milagres” é bem nítida numa expressão muito difundida pela RCC que é “Maria, passa na frente”¹⁷⁵. Tal piedosa expressão ignora a presença do Espírito Santo como o cuidado de Deus agindo no mundo, em benefício das pessoas, tudo conduzindo ao Pai pelo Filho.

Diante desse conjunto de críticas, é preciso lembrar que seria injusto se disséssemos que toda a espiritualidade mariana estivesse aprisionada na trilogia “prece, penitência, promessa”, mesmo que sejam marcas inconfundíveis da devoção mariana num determinado período histórico. Entretanto precisamos destacar, por exemplo, a proliferação de diferentes grupos de leigos e religiosos que, sobretudo desde o final do século XVIII, dedicaram-se a obras de caráter educativo, missionário e assistencial desenvolvidas em diferentes frentes pela Igreja católica sob a inspiração de uma piedade mariana¹⁷⁶.

Os desafios que uma mariologia pneumatológica levanta à Igreja Católica Romana são muitos. São séculos de cristomonismo, de lógica da dominação patriarcal e devoções que esvaziam o lugar do Espírito Santo na vida da Igreja. A busca por evidenciar essa realidade mariana só tem a enriquecer o catolicismo, ajudando-o, inclusive, a pensar uma mariologia da libertação, pois o Espírito é a força histórica de libertação por excelência.

Enfim, a mariologia pneumatológica converte-se em proposta de conversão eclesiológica, grávida de novas relações e maturidade na vida de oração e devoção.

5.3.3 Uma contribuição na perspectiva da Teologia da Libertação

O IV Simpósio Mariológico Internacional em momento algum desenvolve uma reflexão à luz da Teologia da Libertação, contudo, a ideia de que a relação entre o Espírito Santo e Maria é singular e ao mesmo tempo paradigmática nos dá a base para pensar uma

¹⁷⁵ Inclusive, esse é o título de uma das obras de piedade mariana mais lidas e divulgadas na Igreja, inclusive pelo movimento carismático BOURGERIE, Denis; BOURGERIE, Suzel. *Maria, passa na frente!* 119. ed. Campinas: Logos, s/d.

¹⁷⁶ CABELLO, Antonio Escudero. Grupo di Dombes: “Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi”. Quale ricezione nella Chiesa Cattolica? TONIOLI, Ermanno M. (Org.). *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*. Atti del XVI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2007). Roma: Edizioni Marianum, 2008, p. 117. Já no século IV ou V, encontramos em Jerusalém uma casa de acolhida para abrigar mulheres pobres sob a proteção de Maria, em que se encontrava escrito: “Asilo de velhice para mulheres pobres, fundado em nome da Mãe de Deus” (BOFF, Clodovis, *Mariologia social*, p. 154).

“Mariologia Pneumatológica da Libertação”, sendo essa a contribuição que, indiretamente, podemos receber do Simpósio em questão.

Uma Mariologia Pneumatológica da Libertação tem, evidentemente, seu núcleo epistemológico na Teologia da Libertação, que possui uma clara opção pelos pobres e, a partir da realidade concreta dos pobres, elabora seu discurso teológico, em vista da libertação social, política e econômica desses preferidos do Senhor.

A realidade dos pobres, das vítimas, na América Latina, é determinada pelas estruturas de opressão que geram pobreza e marginalização em alta escala, desde sua colonização / invasão até os dias de hoje. E, neste contexto, a experiência religiosa da América Latina revela uma acentuada devoção mariana, de modo que podemos dizer que “Maria chega à América Latina pelos descobridores e conquistadores portugueses e espanhóis”, inculta-se no nosso meio (como podemos ver em Nossa Senhora de Guadalupe, Nossa Senhora de Copacabana, Nossa Senhora Aparecida) e permanece na vida dos católicos como um sinal vivo da bondade de Deus de forma materna, por isso muito concreta, no cotidiano das pessoas.

Essa dimensão positiva da devoção mariana na América Latina não nos impede de perceber que, em países onde o culto mariano é florescente, ainda encontramos traços muito fortes de machismo, demonstrando que o lugar de respeito e destaque que se dá a Maria não se estende ao cotidiano das mulheres. Nas palavras de E. Johnson

Nos países em que a devoção a Maria ainda floresce com força, as mulheres têm grande dificuldade para reivindicar um envolvimento significativo na vida pública e política. O mesmo é verdade para as Igrejas que têm ligação oficial mais forte com Maria; é menos provável que estejam abertas à participação das mulheres na vida e no ministério públicos eclesiás¹⁷⁷.

Por essa razão é que o Simpósio Mariológico de 1982 traz uma importante contribuição à Teologia da Libertação e à Teologia Feminista. Maria de Nazaré, enquanto mulher pobre, faz uma experiência singular e paradigmática de Deus, mediada pelo Espírito Santo, de modo que

Maria não só canta a respeito da transformação libertadora da ordem social que Deus realizou em atos redentores de misericórdia, mas ela própria personifica o povo oprimido, que foi exaltado pela ação compassiva de Deus¹⁷⁸.

¹⁷⁷ JOHNSON, *Nossa verdadeira irmã*, p. 48.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 325.

Assim, mais que reunir elementos que evidenciem uma Mariologia Pneumatológica da Libertação, gostaríamos de procurar fundamentos para embasar nossa proposta, que reside na *kénosis* do Espírito Santo, na pobreza de Maria e no “rosto do homem novo” revelado em Maria pela sua relação com o Espírito Santo.

A palavra grega *kénosis* é aplicada a Jesus em Fl 2, 6-11, em que, sendo Ele o Filho de Deus, dotado de prerrogativas divinas, “esvaziou-se” delas, assumindo a condição humana. Além disso, também podemos falar de uma *kénosis* do Espírito Santo se o pensarmos num movimento descendente, vindo “do alto” em direção à criação e sua história.

Essa *kénosis* do Espírito pode ser contemplada desde a criação, quando Deus, com o Sopro da vida, infla o ser humano, pois vemos um movimento descendente Daquele que sai de Deus, e é Deus, em direção da criatura.

L.C. Susin, para falar da *kénosis* do Espírito, parte da metáfora da luz como forma de compreender a Pessoa do Paráclito. A luz faz com que, com sua presença envolvente, tudo seja visto por meio dela. Contudo, é presença tão discreta que não vemos diretamente a luz, que seria algo como uma parede, uma cortina espessa de brilho cegante. A luz está presente na singeleza de uma presença discreta, criando espaço para que outros apareçam em seu esplendor. Para o teólogo capuchinho, essa metáfora usada para compreender a Pessoa do Espírito Santo nos remete ao seu modo de ser, que é “esvaziamento” em função de outro, ou outros¹⁷⁹.

Nesse movimento descendente do Espírito, também podemos falar de sua ação na história, pois a “Encarnação do Espírito na história visibiliza-se na luta pela justiça, no cuidado pelos outros e pelo Planeta, na prática da misericórdia, na capacidade de perdoar e de se reconciliar”¹⁸⁰.

O Espírito não se confunde com a história, mas a assume de maneira ativa como força transformadora. “Força transformadora” que é alguém, não um impulso qualquer, e que se revela a nós como o “Pai dos pobres”¹⁸¹. Um Pai que é presença materna e tem uma lógica de mãe “porque ama a todos, [mas] socorre preferencialmente quem está mais necessitado, em maior perigo, mais ameaçado”¹⁸².

Nesse movimento quenótico é que o Espírito Santo se encontra com a pobreza de Maria e habitando em Maria como que em “um templo”, “o novo Sinai”. Nessa habitação, Ele

¹⁷⁹ SUSIN, Espírito Santo. In: HACKMANN, *Sub umbris fideliter*, p. 325-236. Ver também: CONGAR, *O rio da vida*, p. 6.

¹⁸⁰ VITÓRIO, Prefácio. In: VITÓRIO, *Tempos do Espírito*, p. 6.

¹⁸¹ Sequência de Pentecostes.

¹⁸² SUSIN, Espírito Santo. In: HACKMANN, *Sub umbris fideliter*, p. 247.

participa da pobreza econômica e social de Maria de Nazaré, que “longe de ser uma mulher passivamente submissa ou de uma religiosidade alienante, foi, sim, uma mulher que não duvidou em afirmar que Deus é vingador dos humildes e dos oprimidos e derruba dos seus tronos os poderosos do mundo” (MC 37).

Considerando que o “*Magnificat* é o espelho da alma de Maria” (DP 297) e que foi dito com uma voz “afinada” com o Espírito Santo (Lc 1,41), podemos dizer que Maria canta as maravilhas de Deus e sua ação na história na força do Espírito Santo. De modo que, todos os que se colocam no seguimento do Sopro do Espírito, nas estradas da história em busca de libertação encontram em Maria uma companheira de libertação.

Assim, é o Espírito Santo que, lançando sua luz no rosto de Maria, nos faz ver “o rosto do homem novo redimido por Cristo, no qual Deus recria [...] o projeto do paraíso” (DP 298). O projeto do paraíso é o restabelecimento da fraternidade universal. A resposta dos cristãos a esse projeto está em seu “sim” a Deus, numa adesão aos valores do Reino de Deus, mas também em seu “não” ao mal da injustiça nas suas diferentes expressões e ao pecado da alienação, diante do sofrimento das vítimas¹⁸³.

Esse “rosto novo” de Maria iluminado pela relação com o Espírito Santo pode ser contemplado, como num ícone, a partir da imagem da Imaculada Conceição Aparecida, que foi acolhida como um sinal de solidariedade de Maria para com os pobres e negros no Brasil, quebrando diferentes correntes que possam nos escravizar.

Desse modo, uma Mariologia Pneumatológica Libertadora tem seu fundamento na relação singular entre o Espírito Santo e Maria, contestando imagens de Maria que endossam posturas machistas e motivando o engajamento nas lutas populares por vida, justiça e dignidade de forma igualitária para todas as pessoas.

¹⁸³ GEBARA; BINGEMER, *Maria Mãe de Deus e mãe dos pobres*, p. 196.

CONCLUSÃO

Boaventura, ao narrar a vida de São Francisco, conta-nos que, certa vez, o vigário da Porciúncula pediu ao *Poverello* se podia reservar parte dos bens que os noviços traziam de suas famílias para poupar os frades hóspedes que lá chegavam das privações características da pobreza. Um pedido, até então, razoável. Contudo, Francisco entende pobreza como seguimento radical do Cristo pobre e crucificado, o que a associa à observância do Evangelho, de modo que, profere o seguinte

Prefiro que desnudes o altar da gloriosa Virgem, quando a necessidade o exigir, a que atentes algo, mesmo pouco, contra o voto de pobreza e a observância do Evangelho. Pois agradará mais à bem-aventurada Virgem que seu altar seja descoberto, conservando-se perfeitamente o conselho do Santo Evangelho, do que, estando o altar ornado, que o conselho prometido de seu Filho seja negligenciado¹.

Se a devoção mariana é um modo de “agradar a bem-aventurada Virgem”, Francisco vai ao coração dessa devoção, ancorado na pobreza e na observância do Evangelho, em tudo querendo conservar o conselho do santo Evangelho². Esse despojamento do altar da Virgem Maria não é uma atitude minimalista, mas uma compreensão da Mãe de Jesus como uma mulher pobre, que viveu as bem-aventuranças e nos leva ao seu Filho.

Também Lutero nos fala dessa mesma necessidade de despojamento, quando diz que

[quem] quiser honrar Maria devidamente não deve observá-la de forma isolada. Devevê-la diante de Deus e muito abaixo de Deus, despindo-a de tudo e (como ela diz) contemplando a sua nulidade³.

Acreditamos que muitas coisas foram colocadas sobre a imagem da bem-aventurada Virgem e sobre o seu altar. Foram colocadas com a ingenuidade de pessoas que uniram as mãos em prece, com a insuficiência teológica pelos simples e com os “malabarismos teológicos” pelos doutos, com a intenção de transformar a pobre esposa do carpinteiro em uma soberana que legitimasse coroas e impérios, rivalidades entre povos e Ordens religiosas, enfim, muita coisa foi depositada nesse altar e compôs a “roupagem” de Maria, com diferentes intenções e desdobramentos.

¹ BOAVENTURA, São. Legenda Maior. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes Franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 594.

² A pobreza franciscana, melhor traduzida como “não ter nada de próprio”, é muito mais que uma opção pela ausência de bens, mas uma “imitação” de Jesus que se fez pobre. Logo, pobreza e observância do Evangelho são conceitos visceralmente unidos, sendo que a pobreza teve toda uma elaboração nascida da vivência de Francisco de Assis que se tornou um caminho de espiritualidade própria e este fez escola no cristianismo.

³ LUTERO, *Magnificat*, p. 39.

Nossa intenção foi desnudar o altar da Mãe de Deus de todos esses excessos e, em nome do Evangelho, observar atentamente um aspecto: sua singular relação com o Espírito Santo. E com que nos deparamos foi com uma imagem de beleza; a beleza daquilo que é a essência de uma experiência humana totalmente mergulhada no oceano da infinita santidade do Espírito Santo. Por isso que concordamos com C. Mititello, ao dizer que o desafio e o futuro da mariologia passa pela *via pulchritudinis*⁴. Uma beleza que revela Maria, especificamente, mas também o feminino e as mulheres, a humanidade, e, sobretudo, a beleza da presença de Deus em nossa vida, dando sentido a todas as coisas, mesmo que não saibamos qual o seja de forma clara.

Quando nos perguntamos pelos desafios e pelo futuro da mariologia, reconhecemos que não mais pensamos uma disciplina de cunho manualístico-ontológico-dedutiva, mas a impostação bíblico-eclesial-ecumênica é um ponto que alcançamos que, felizmente, não dá para voltar atrás, e que nos projeta para novos horizontes, e é justamente aí que vislumbramos a força de uma mariologia pneumatológica.

A mariologia pneumatológica não é uma nova disciplina teológica, nem mesmo uma disciplina paralela ao tratado mariológico e, menos ainda, um tópico dentro dessa. É toda a mariologia vista sob um ângulo preciosíssimo, em que qualquer omissão ou menosprezo pode prejudicar o confiável exercício da contemplação do mistério de Deus em Maria de Nazaré. A mariologia pneumatológica confirma a intuição da *Lumen Gentium*, de que Maria não pode ser vista fora do mistério de Cristo e da Igreja, mas insiste com notável clareza que, sem o justo reconhecimento do lugar do Espírito Santo em toda a obra da salvação, não podemos falar de vida cristã em todos os seus aspectos.

Desse modo, a mariologia pneumatológica funciona como uma “lente de aumento”, que, buscando encontrar o viés pneumatológico na mariologia, vai mostrando-nos sua clara presença, ou uma presença pouco nítida, ou ainda sua ausência, que nos faz rever uma série de questões. Dentre essas questões, elencamos três: a dimensão ecumênica, a dimensão da devoção e piedade mariana, e a teologia da libertação. Em todas essas dimensões, a relação entre o Espírito Santo e Maria tem muito a dizer.

Sabemos que a singularidade dessa relação tem muito a dizer em diferentes áreas da vida cristã e da teologia que não nos foi permitido, por opções metodológicas, incluir nesta pesquisa, como, por exemplo, a dimensão moral. Diga-se, de passagem, que Maria, sendo

⁴ MILITELLO, Cettina. La mariologia tra cristologia ed ecclesiologia. Temi condivisi e nodi problematici. In: CECCHIN, Stefano (org.). *Mariologia e tempore Concilii Vaticani II. Receptio, ratio et prospectus. Acta congressus mariologici-mariani internacionalis in civitate Romae anno 2012 celebrati*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2013, p. 297.

isolada do “comum dos mortais”, foi transformada num modelo inacessível, ou ainda, pensada como uma “antítese de Eva”, modelo de silenciosa submissão ao machismo e “assepsia sexual” para celibatários. A mariologia pneumatológica em diálogo com a moral vai nos falar de uma mulher movida por princípios em profunda conexão com a graça do Espírito Santo, que a torna protagonista de sua história e participante livre do projeto de Deus. De modo que, “em Maria, Deus jamais atua de forma arbitrária ou despoticamente na história dos homens, mas os solicita a uma livre e responsável adesão e colaboração”⁵.

A moral nos leva à questão antropológica: quem é o ser humano, enquanto ser capaz de “uma livre e responsável adesão e colaboração” ao projeto de Deus? A mariologia pneumatológica responde a isso, mostrando-nos Maria como o “ícone” de quem assim viveu devido à sua abertura à força do Espírito Santo. Maria, enquanto mulher que pertence à humanidade, é uma porção de todos nós que alcançou a grandeza da vocação humana de modo singular: a comunhão com Deus.

A antropologia teológica, que buscava na exclusão do pecado original em Maria e acentuava os aspectos negativos do “pecado de nossos pais” em todos os “filhos de Eva”, pela mariologia pneumatológica, pode acentuar que somos o templo de Deus e que o Espírito Santo habita em nós (1Cor 3,16), em todos os seus aspectos de um otimismo antropológico fundado na bondade de Deus.

Contudo, pensarmos a teologia moral, a antropologia teológica e qualquer outra disciplina teológica ligada à mariologia pneumatológica nos conduz a um tema maior, que abarca a todos, que podemos denominar de “vida no Espírito Santo”, indispensável para todo o cristão (Rm 8,1-17; 1Cor 3,16; Gl 5,25).

Tomando à guisa de exemplo Rm 8, 1-17, encontramos Paulo convidando a comunidade de Roma a “viver no Espírito” em detrimento de uma “vida na carne” com todas as suas fraquezas. O Espírito Santo é quem nos introduz pela sua força à vida divina, possibilitando-nos dizer *Abbá, Pai* (Rm 8, 15), convida-nos a uma docilidade a suas moções, a que nos deixemos guiar pela sua sabedoria e amor⁶.

A “vida no Espírito” se opõe a “vida na carne”. Pelo termo “carne”, Paulo

[descreve] a pessoa terrena abandonada à capacidade individual sem ajuda. [...] A pessoa egoísta, autossuficiente, leva uma vida que só pode conduzir à morte, isto é,

⁵ TRAVAGLIA, *E il discepolo l'accolse con sé*, p. 133.

⁶ PILCH, John J. Romanos. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. III, p. 184.

ao afastamento definitivo de Deus. Essa pessoa não precisa de Deus, não se submete à lei de Deus em geral, não obedece e não agrada a Deus⁷.

Tal pessoa egoísta, ao contrário daquela que se deixa guiar pelo Espírito Santo, esquia-se da experiência da liberdade dos “filhos de Deus”, que concede vida e paz, tendo em vista a vivificação dos nossos corpos mortais, em virtude de sua habitação em nós (Rm 8,11).

Nossa pesquisa, em diferentes pontos, demonstrou como Maria é modelo singular de alguém que se deixou guiar pelo Paráclito, que não viveu o fechamento que conduz à morte, mas foi dócil ao Espírito Santo, participando do projeto salvífico de Jesus para a glória de Deus Pai. Essa foi a espiritualidade de Maria, revelando-nos que

A espiritualidade não se restringe a aspectos – assim chamados – religiosos: a oração, o culto. Ela não é algo setorial, mas sim, algo de total. É toda a existência humana que se põe em marcha, existência pessoal e comunitária. Trata-se de um estilo de vida que dá unidade profunda ao nosso orar, nosso pensar e nosso agir⁸.

Maria viveu uma relação singular com o Espírito Santo de forma visceral, cotidiana, em que os grandes momentos de sua história pessoal, que se encontram com os grandes momentos da história da salvação, são marcados por uma humanidade muito grande. E o mesmo Espírito que fez de Maria mãe de Jesus e nos faz clamar, como seu Filho, “*Abbá, Pai*”, a faz profundamente nossa irmã, solidária com as misérias humanas.

Por isso, não deve causar-nos estranheza encontrar uma imagem da Virgem Maria entre as panelas de uma cozinha e uma mulher aflita que olha o relógio e a imagem de Maria, como se fosse num único olhar, perguntando-se se vai dar tempo de terminar o almoço na hora certa; dos muitos viciados que mandam tatuar um terço ou imagem de Nossa Senhora no corpo, como se fosse um amuleto; ou, quando em lugares de prostituição, entre um cliente e outro, se acende uma vela pedindo que a Puríssima proteja as mulheres que se encontram naquele lugar da violência, das doenças venéreas e dos que não querem pagar; ou quando os médicos dizem que “o caso não tem mais jeito” (como se pessoas fossem “casos clínicos”), e devotos decidem colocar debaixo do travesseiro do doente um “santinho”, uma medalhinha, uma recordação de Aparecida do Norte, etc.

Esses são os “altares de Maria” que foram despidos pela violência, pelo desespero e pela pobreza. Altares em que uma “mariologia bem comportada”, “bela, recatada e do lar”, jamais vai depositar suas flores. Contudo, uma mariologia pneumatológica consegue fazer

⁷ *Ibid.*, p. 184.

⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 100.

isso. Pois afirma que o Espírito Santo é o grito por vida, por justiça e por libertação, capaz de transformar todas as realidades segundo sua divina criatividade e fecundidade. Afirma também que Maria, em sua singular relação com o Espírito Santo, é um suspiro de leveza diante das dificuldades da vida, capaz de encher nossos pulmões de coragem para enfrentar “mais um dia pela frente”.

Esses “altares de Maria” são posicionamentos de vida e de fé que, em cada contexto existencial, ou seja, a todo o momento, sofre mudanças, e exige-nos “novos olhares”. Esses “novos olhares” nos são exigidos quando nos deparamos, por exemplo, com a polêmica imagem de Nossa Senhora da Humildade, esculpida pelo norueguês Asbjørn Andresen, que se encontra na capela do Seminário Nossa Senhora da Conceição, em Braga, Portugal (ver anexo 2)⁹.

A primeira coisa que nos chama a atenção é o lugar em que a imagem posiciona-se: ela está sentada junto da assembleia litúrgica. Não se encontra no presbitério ou em qualquer altar lateral. Isso nos remete à insistente e necessária afirmação do Papa Francisco, dizendo-nos que não podemos nos esquecer de que Maria “era uma leiga, era uma leiga. A primeira discípula de Jesus, sua Mãe, era leiga”¹⁰.

E essa leiga está representada sentada, junto do povo, do qual ela participa de seu comum sacerdócio, sem nenhum trono particular. No mesmo banco em que todos se sentam. Ela não está longe do meio do povo, para uma exaltação que a aliena de suas origens de mulher pobre, mas é representada como uma de nós, mesmo que guardando consigo sua singularidade, que pode ser traduzida em sua coroa, que não repousa na cabeça da imagem, mas em suas mãos. O escultor não negou a ela sua singularidade na história da salvação, que, entre as diversas formas de compreensão, uma delas reside em sua realeza junto a Jesus. A coroa nas mãos remete-nos à sua singularidade, que não desprende de sua autocompreensão de “serva do Senhor”, como encontramos em Lc 1, 38 e 48, o que bem a identifica como “Nossa Senhora da Humildade”.

Enfim, essa interessante imagem da Virgem Maria tem como elemento mais profundo o rosto, marcado pelo olhar firme. Não é um rosto delicado como encontramos na maioria das representações de Maria. É um rosto sereno, mas que a escultura não disfarça as rugosidades e fissuras da matéria prima. A “matéria prima” do rosto é sempre uma “história de vida”,

⁹ PEREIRA, Luís da Silva. Ikonografia de Nossa Senhora. Disponível em: https://www.snpcultura.org/iconografias_Nossa_Senhora.html. Acesso em 01 jun. / 2019.

¹⁰ FRANCISCO, Papa. Discurso no Encontro com a Comunidade do Movimento dos Focolares, em 10 /05/2018. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/may/documents/papa-francesco_20180510_visita-loppiano-focolari.html>. Acesso em 01 jun. / 2019.

marcada pelas alegrias e sofrimentos, marcas essas que nenhuma maquiagem pode esconder, mas a que a sobriedade ajuda a revelar sua beleza mais profunda. A sobriedade do rosto da imagem acompanha as roupas e todo o contexto da escultura.

Mas, é o olhar que não nos deixa errar quanto ao sentido da escultura. Dirige-se ao altar, lugar onde vê seu Filho Jesus. Conosco ela ouve atenta a Palavra de Deus, celebra a Eucaristia e mergulha na mais profunda contemplação da salvação oferecida a todos pelo menino que ela gerou, educou, o viu crescer, anunciar o Reino, morrer na cruz e ressuscitar. Olhos de quem ama, por isso acompanha, por isso são firmes.

É claro que a reação conservadora não deixaria essa imagem passar despercebida e questiona a representação mariana da seguinte forma, a saber

Para além de representar um insulto à Mãe de Deus, bem como aos seus devotos, esta imagem levanta ainda outras questões relacionadas com o seu culto... Como é que se transporta uma santa destas numa procissão? Como é que os seminaristas se prostram para recitar o rosário? Será que alguém irá mesmo recitar o rosário a esta imagem? Será que alguém ainda reza o rosário?¹¹

São “antiquados olhares”, olhares de “Narciso [que] acha feio o que não é espelho”¹². Olhares que restringem a devoção mariana a procissões, rosários e seminaristas de joelhos.

A mariologia pneumatológica nos leva a alcançar “novos olhares”, pois rapidamente identifica que o olhar de Nossa Senhora da Humildade é sustentado pelo Espírito Santo.

É o Espírito Santo quem em toda a vida de Maria sustentou o seu olhar, partindo do cotidiano, do que, equivocadamente, chamariam de banal, que assim o seria se não fosse marcado pelo amor e pela fé. O Espírito Santo sustenta o olhar de Maria porque não lhe é uma realidade externa, mas alguém com quem ela se relacionou de modo profundo e singular.

Terminamos esse texto expressando um desejo. O desejo de que todos os batizados e batizadas tenham o olhar firme em Jesus sustentados pelo Espírito Santo. E que reconheçam a presença de Maria ao seu lado.

¹¹ O DOGMA DA FÉ. A invulgar imagem de Nossa Sra. da Humildade da Capela da Imaculada. Disponível em: <<https://odogmadafe.wordpress.com/2016/03/28/a-invulgar-estatua-de-n-sr-a-da-humildade-da-capela-imaculada/>>. Acesso em 01 jun. / 2019.

¹² Trecho da música de Caetano Veloso e David Byme, “Sampa” (1992).

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. Nov.ed.rev. São Paulo: Paulinas,1985.

A HISTÓRIA do nascimento da Maria: Proto-Evangelho de Tiago. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

ACADEMIA MARIAL. Disponível em: <http://www.a12.com/academia/titulos-de-nossa-senhora/nossa-senhora-da-guia> Acesso em: 19 jul./2018.

AGOSTINHO, Sermo CCXV. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1865, col. 1072-1076. (Patrologia Latina, 38).

_____. De Genesi contra Manichaeos. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1865, col. 173-218. (Patrologia Latina, 34).

_____. De sancta Virginitate. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1865, col. 395-428. (Patrologia Latina, 40).

_____. De Trinitate. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1886, col. 819-1100. (Patrologia Latina, 42).

_____. Sermones. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1883, col. 819-1100. (Patrologia Latina, 46).

AFONSO, de Ligório. *As glórias de Maria*. 24.ed. Aparecida: Editora Santuário, 1989.

AFONSO X. Cantiga 225. Disponível em: <<http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/225>>. Acesso em 21 nov. 2018.

ALLEGRI, Renzo; ALLEGRI, Roberto. *Os milagres de Fátima*. A história narrada pelo sobrinho de Irmã Lúcia. São Paulo: Paulinas, 2010.

AMATO, Angelo. María, modelo de oración. In: ROSSINI, C.; SCIADINI, P. *Enciclopedia de la oración*. Madrid: San Pablo, 2007, p. 153-162.

_____. Deus Pai. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 381-391.

_____. Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiani in Occidente. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 9-103.

AMBRÓSIO. *Traité sur l'evangile de S. Luc*. Paris: Cerf, 1956 (Sources chretiennes, 45).

_____. *Traité sur l'evangile de S. Luc*. Paris: Cerf, 1958 (Sources chretiennes, 52).

_____. De Virginibus libri tres. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia* [Paris]: Migne, 1845, col. 187-233. (Patrologia Latina, 16).

_____. De Virginitate liber unus. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia* [Paris]: Migne, 1845, col. 238. (Patrologia Latina, 16).

_____. De Spirito Sancto. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia* [Paris]: Migne, 1845, col. 703-817. (Patrologia Latina, 16).

ANDREOLLA, Jurema; MAZZAROLO, Isidoro. *Cântico dos cânticos*: a mais bela canção. São Paulo: Paulinas, 1994.

ANSELMO, Tractatus de Conceptione B. Mariae Virginis. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1854, col. 301-318. (Patrologia Latina, 159).

AURÉLIO PRUDÊNCIO, Apotheosis. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1862, col. 921-1006. (Patrologia Latina, 59).

AZEVEDO, Manuel Quitério de. *O culto a Maria no Brasil*. História e teologia. Aparecida: Editora Santuário / Academia Marial, 2001.

BARBA, Maurizio; FUSCO, Roberto. La commemorazione della Beata Vergine Maria nel Martirologio Romano. *Marianum*: Ephemerides Mariologiae, v. 69, n. 1, p. 129-191, 2007.

BARTOSIK, Grzegorz. Mariologia e pneumatologia: temi condivisi e nodi problematici. In: CECCHIN, Stefano (Org.). *Mariologia e tempore Concilii Vaticani II*: receptio, ratio et prospectus: acta congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Romae anno 2012 celebrati. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2013, p. 299-350.

BASÍLICA, Nossa Senhora Medianeira. Nossa Senhora Medianeira: padroeira do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://www.santuariomedianeira.com.br/content/knowledgebase/kb_view.asp?kbid=9>. Acesso em 14 nov. 18.

BASÍLIO. *Traité du Saint-Esprit*. Paris: Cerf, 1945 (Sources chretiennes, 17).

_____. *Homelies sur l'Hexaemeron*. Paris: Cerf, 1950 (Sources chretiennes, 26).

BEAUCHAMP, Paul. Sentidos da Escritura. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004, p. 1634-1642.

BERNARDO, de Claraval. Sermones de Sanctis. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1862, col. 359-536. (Patrologia Latina, 183).

BERTETTO, Domenico. La sinergia dello Spirito Santo con Maria. Approfondimenti teologici. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 291-302.

- BESUTTI, G. Santuário. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1197-1211.
- BÍBLIA Sagrada. Tradução Oficial da CNBB. 2.ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- BOFF, Clodovis. *Introdução à mariologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Mariologia social*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. 8.ed. São Paulo: Vozes, 2000.
- _____. *A Trindade e a sociedade*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. *O Espírito Santo*. Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BOFF, Lina. *Mariologia*: interpelações para a vida e para a fé. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BOAVENTURA, São. Legenda Maior. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes Franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 551-686.
- BRIGHENTI, Agenor. Aspectos teológico-pastorais da devoção mariana. In: ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA. *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*. Aparecida: Editora Santuário, 2017, p. 199-218.
- BROWN, Raymond E. *Maria no Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *O nascimento do Messias*: comentário das narrativas da infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BRUNI, Giancarlo. *Mariologia ecumenica*. Approcci – documenti – prospettive. Bologna: EDB, 2009.
- BUCKER, Bárbara P. Maria e a Trindade. Vivência da espiritualidade. In: BUCKER, Bárbara P.; BOFF, Lina; AVELAR, Maria Carmem. *Maria e a Trindade*: implicações pastorais, caminho pedagógico, vivência da espiritualidade. São Paulo: Paulus, 2002, p. 119-266.
- BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. *Il roveto ardente*. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio. Cinisello Balsano: San Paolo, 1998.
- _____. *El Paráclito*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- CABELLO, Antonio Escudero. Grupo di Dombes: “Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi”. Quale ricezione nella Chiesa Cattolica? TONILO, Ermanno M. (Org.). *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*. Atti del XVI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2007). Roma: Edizioni Marianum, 2008, p. 101-150.
- CARRARA, Paulo Sérgio. *Elevatio entis ad Patrem*. A oração de Jesus e do cristão à luz do mistério pascal na teologia de François Xavier Durrwell. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2014.

CECCHIN, Stefano. *L'Immacolata Concezione*. Breve storia del dogma. Città del Vaticano: Pontificia Academia Internationalis Mariana, 2003.

CERETI, Giovani. Maria nei documenti del dialogo ecumenico in occidente. Tipologia e valutazione. In: TONILO, Ermanno M. (Org.). *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*. Atti del XVI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2007). Roma: Edizioni Marianum, 2008, p. 9-38.

CIAPPI, Luigi. L'incarnazione e lo Spirito Santo. In: PARENTE, Pietro et al. *Lo Spirito Santo e Maria Santissima*. Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1973, p. 71-88.

CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses pré-batismais*. Petrópolis: Vozes, 1978.

CLARA, de Assis. Segunda carta de Santa Clara a Santa Inês de Praga. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes Franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 1703-1713.

CNBB. *Aparições e revelações particulares*. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

CODINA, Víctor. "Não extingais o Espírito" (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. *Creio no Espírito Santo*. Pneumatologia narrativa. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. Rumbo a una nueva pneumatologia. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (orgs.). *Tempos do Espírito*. Inspiração e discernimento. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-30.

COLLINS, John J. Isaías. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. II, p. 11-44.

COLZANI, Gianni. *Maria*. Mistero di grazia e di fede. 5.ed. Cinisello Balsano: San Paolo, 2013.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*: o Deus que liberta seu povo. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

COMISSÃO INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICA ROMANA. *Maria: graça e esperança em Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONCILIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCILIUM LEGIONIS MARIAE. *Manual oficial da Legião de Maria*. Dublin: Concilium Legionis, 1993. (Edição revisada no Brasil - 1996).

CONFERÊNCIA DOS ASSISTENTES GERAIS DA ORDEM FRANCISCANA SECULAR. *Manual para a assistência à Ordem Franciscana Secular (OFS) e à Juventude Franciscana (JUFRA)*. Rio de Janeiro: Ordem Franciscana Secular do Brasil, 2014.

CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

- _____. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- _____. “Ele é o Senhor e dá a vida”. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Diretório sobre piedade popular e liturgia. Princípios e orientações*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Contemplai. Aos consagrados e às consagradas sobre os sinais da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- COSTA, Jonas Nogueira da. A fecundidade de Deus: a concepção virginal de Jesus como expressão privilegiada do poder de geração do Espírito Santo. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (Org.). *Tempos do Espírito. Inspiração e discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 135-160.
- COYLE, Kathleen. *Maria na tradição cristã*: a partir de uma perspectiva contemporânea. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *Maria tão plena de Deus e tão nossa*. São Paulo: Paulus, 2012.
- CRAGHAN, John F. *Êxodo*. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. I, p. 91-120.
- CRAVEN, Tom. Ezequiel. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. II, p. 67-89.
- DE CANDIDO, L. Vida consagrada. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1264-1286.
- DE FIORES, Stefano. *Maria Madre di Gesù*. Sintesi storico-salvifico. Bologna: EDB, 1992.
- _____. *Maria sintesi di valori*. Storia culturale della mariologia. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005.
- _____. La Theotokos secondo *Il roveto ardente*. In: _____. *Maria: Nuovissimo Dizionario*. Bologna: EDB, 2008, v. III, p. 173-176.
- _____. Storia della mariologia. In: DE FIORES, Stefano; SCHIEFER, Valeira Ferrari; PERRELA, Salvatore M. *Mariologia*. Cinisello Balsano: San Paolo, 2009, p. 1162-1177.
- DE LOS ANGELES, Juan; DE CETINA, Melchior. *Esortazione alla devozione della Vergine Madre di Dio*. Alle origini della “schiavitù mariana”. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2003.
- DEL GAUDIO, Daniela. *Maria de Nazaré*. Breve tratado de mariologia. São Paulo: Paulus, 2016.

- DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2007.
- DÍDIMO ALEXANDRINO. De Trinitate. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, col. 269-1032. (Patrologia Grega, 39).
- DORADO, Antonio Gonzalez. *Mariologia popular latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1992.
- DURRWELL, François-Xavier. *O Pai: Deus em seu mistério*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- _____. *Jésus fils de Dieu dans l' Esprit Saint*. Paris: Desclée, 1997
- _____. *Cristo nossa Páscoa*. Aparecida: Santuário, 2006.
- _____. *Marie*. Méditation devant l'Icône. Paris: Médiaspaul / Paulines, 1990.
- EVDOKIMOV Paul. *L'Orthodoxie*. Bologna: EDB, 2010.
- _____. *La novità dello Spirito: studi di spiritualità*. 2.ed. Milano: Ancora, 1980.
- _____. *A mulher e a salvação do mundo*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- FELIPE DE HARVENG. Moralitates in cantica. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1855, col. 489-584. (Patrologia Latina, 203).
- FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá! In: ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA. *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*. Aparecida: Editora Santuário, 2017, p. 57-80.
- FERNÁNDEZ, Domiciano. El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 303-323.
- FITZMEYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.
- FONSECA, Joaquim. Educar a piedade mariana. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja*. Múltiplos olhares sobre a Mariologia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 89-104.
- FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*. Ensaio de mariologia simbólico-narrativa. São Paulo: Paulinas, 1991.
- FRANCISCO, de Assis. Ofício da Paixão do Senhor. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes Franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 140-156.
- _____. Forma de vida para Santa Clara. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes Franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 128.

FRANCISCO, Papa. *A Igreja da misericórdia*. Minha visão para a Igreja. São Paulo: Paralela, 2014.

_____. *Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. Discurso no Encontro com a Comunidade do Movimento dos Focolares, em 10/05/2018. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/may/documents/papa-francesco_20180510_visita-loppiano-focolari.html>. Acesso em 01 jun. / 2019.

_____. *Exortação Apostólica Gaudete et exsultate sobre a chamada à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2018.

GAMBERO, Luigi. *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*. Cinisello Balsano: Paoline, 1991.

_____. *Fede e devozione nell'Impero Bizantino*. Dal periodo post-patristico alla caduta dell'Impero (1453). Cinisello Balsano: San Paolo, 2012.

GARCÍA-MURGA, José Ramón. *María-mujer-Iglesia: ¿Por qué María si ya tenemos a Cristo?* Madrid: San Pablo, 2012.

GHARIB, G. Ícone. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 577-583.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*: um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987.

GENRE, Ermano. Gruppo di Dombes. Ermeneutica e metodologia. In: TONIOLI, Ermanno M. (Org.). *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*. Atti del XVI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2007). Roma: Edizioni Marianum, 2008, p. 77-100.

GERMANO DE CONSTANTINOPLA, Epistolae dogmaticae. In: MIGNE, J-P (Ed.). *S. P. N. Germani, [...]*. [Paris]: Migne, 1865, col. 135-382. (Patrologia Grega, 98).

GETTY, Mary Ann. 1 Coríntios. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. III, 193-220.

GIBSON, Elsie. Mary and the protestant mind. *Review for religious*, vol. 34, n. 3, p. 383-398, maio, 1965.

GILA, Angelo M. Mariologia patrística. In: PANIMOLLE (dir.). *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa*. Roma: Borla, 2005, p. 16-299.

GIBRAN, Khalil. *O profeta*. São Paulo: Planeta, 2019.

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

GREGÓRIO DE NISSA, In diem Natalem Domini. In: MIGNE, J-P (Ed.). *S. P. N. Gregorii*. [Paris]: Migne, 1863, col. 1123-1150. (Patrologia Grega, 46).

GREGÓRIO NAZIANZENO, Oratio XXIV. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Gregorii Theologi [...]*. [Paris]: Migne, 1854, col. 1169-1194. (Patrologia Grega, 35).

GRIGNION DE MONTFORT, Luís-Maria. *Tratado da verdadeira devoção à Virgem Maria*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2016.

GRILLMEIER, Alois. *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*. Salamanca: Sigueme, 1997.

GRINDEL, John A. Juízes. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. I, p. 233-246.

GRUPO DE DOMBES. *Maria no desígnio de Deus e a comunhão dos santos*: na história e na escritura, controvérsia e conversão. Aparecida: Santuário, 2005.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1984.

GRZYWACZ, José. *Bem-aventurada*. Estudo popular sobre Maria, a Mãe de Jesus. São Paulo: Paulus, 2018.

HARRINGRON, Daniel. Mateus. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. III, p. 11-44.

HERMANO ABBAS. *Tractatus de Incarnatione Domine Nostri Jesu Christu*. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera Omnia*. [Paris]: Migne, 1855, col. 9-37. (Patrologia Latina, 180).

HILÁRIO. *De Trinitate*. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1845, col. 9-471. (Patrologia Latina, 10).

HIPÓLITO. *Commentaire sur Daniel*. Paris: Cerf, 1947 (Sources chrétiennes, 14).

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

IBÁÑEZ, Javier; MENDONZA, Fernando. ¿Una mariología pneumatológica? Posibilidades y límites. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 324-329.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Lettres; Martyre de Polycarpe*. 3.ed. Paris: Cerf, 1958 (Sources chrétiennes, 10).

ISAAC. Sermones. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera Omnia*. [Paris]: Migne, 1855, col. 1689-1873. (Patrologia Latina, 194).

ISIDORO DE SEVILHA. Allegoriae quaedam sacrae Scripture. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera Omnia*. [Paris]: Migne, 1862, col. 97-128. (Patrologia Latina, 83).

_____. De ortu et obitu Patrum qui in Scriptura laudibus efferuntur. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera Omnia*. [Paris]: Migne, 1862, col. 129-155. (Patrologia Latina, 83).

IWASHITA, Pedro. A realeza de Maria. In: GUIMARÃES, Valdivino (Org.). *Maria: trono da sabedoria*. Aparecida: Santuário, 2015, p. 45-52.

JOÃO CRISÓSTOMO. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. In: MIGNE, J-P (Ed.). *S. P. N. Joannis Chrysostomi, [...]*. [Paris]: Migne, 1862, col. 17-388. (Patrologia Grega, 51).

JOÃO DA CRUZ, Inefabilidad de la vida de amor nel el alma transformada. In: CRISOGONO DE JESUS (Org.). *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950, p. 1157-1264.

JOÃO DAMASCENO, Expositio Fidei orthodoxae. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera Omnia quae exstant*. [Paris]: Migne, 1864, col. 790-1226. (Patrologia Grega, 94).

_____, Homilae. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera Omnia quae exstant*. [Paris]: Migne, 1864, col. 548-815. (Patrologia Grega, 96).

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Redemptoris Mater do Sumo Pontífice João Paulo II sobre a bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho*. 14.ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*. Teologia de Maria na comunhão dos santos. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. Verdadeiramente nossa irmã. Abordagem disciplinar hermenêutica feminista. *Concilium*. Petrópolis, n. 327, 2008/4, p. 7 [471] – 15 [479].

JORGE DE NICOMÉDIA. In SS. Deip. Ingressum in Temp. In: MIGNE, J-P (Ed.). *S. P. N. Nicephori*. [Paris]: Migne, 1865, col. 1419-1456. (Patrologia Grega, 100).

JOSAPHAT, Carlos. 2000: *Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*: comunhão divina, solidariedade humana. São Paulo: Loyola, 2000.

JULIANO DA IMACULADA. *Os singulares privilégios de Maria perante a Bíblica* - Em palestra com os Irmãos separados. Vitória: Âncora, 1960.

JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 1979.

KLAUCK, Hans-Josef. *Evangelhos apócrifos*. São Paulo: Loyola, 2007.

KNIAZEFF, Alexis. *La Mère de Dieu dans l'Eglise orthodoxe*. Paris: Cerf, 1990.

KOCHANIEWICZ, Boguslaw. La via mariana polaca. In: SIUDY, Teofil (Org.). *La Vergine Maria nel Magistero di Giovanni Paolo II*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2007, p. 1-36.

KOLBE, Maximilien. *L'Immaculée révèle l'Esprit-Saint*. Paris: Editions P. Lethielleux, 1974.

KONINGS, Johan. *João*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. Vaticano II e o novo olhar sobre o livro antigo. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: FAJE, v. 47, n. 133, p. 329-345, set./dez., 2015.

LADARIA, Luis F. *A Trindade*. Mistério de comunhão. São Paulo: Loyola, 2009.

LAMBIASI, Francisco. Espírito Santo. In: LAUTORELLE, René; FISICHELLA, Rino (Org.). *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1994, p. 265-271.

LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito Santo nella teologia cattolica post-conciliare*. Napoli: M. D'auria editore, 1993.

_____. Le mariologie postconciliari. Status quaestionis. In: CECCHIN, Stefano (Org.). *Mariologia e tempore Concilii Vaticani II*. Receptio, ratio et prospectus. Acta congressus mariologici-mariani internacionalis in civitate Romae anno 2012 celebrati. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2013, p. 147-216.

LAURENTIN, Rene. Gênese do texto conciliar. In: LAURENTIN, Rene *et al. Nossa Senhora na "Lumen Gentium"*. Caxias do Sul: Paulinas, 1969, p. 9-46.

_____. *Maria chiave del mistero cristiano*. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio. Cinisello Balsano: San Paolo, 1996,

_____. *Breve trattato sulla Vergine Maria*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2016.

LEÃO MAGNO. *Sermons*. Paris: Cerf, 1973 (Sources chrétiennes, 22).

_____. Sermo XXIV. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera Omnia*. [Paris]: Migne, 1846, col. 203-208. (Patrologia Latina, 54).

LEÃO XII, Papa. *Iucunda semper expectatione*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_08091894_iucunda-semper-expectatione.html>. Acesso em: 17 nov. 2018.

LEHMANN, Leonhard. La devozione a Maria in Francesco e Chiara. In: CECCHIN, Stefano (Org.). *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005, p. 1-54.

LÚCIA, Irmã. História das aparições. In: KONDOR, Luís (Org.). *Memórias da Irmã Lúcia*. 6.ed. Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 1990, p. 150-173.

LUTERO, Martim. *Magnificat: o louvor de Maria*. Aparecida: Santuário/São Leopoldo: Sinodal, 2015.

MAÇANEIRO, Marcial. Maria no diálogo ecumônico. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja*. Múltiplos olhares sobre a Mariologia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 141-188.

MAGGIONI, Corrado. *Benedeto il frutto del tuo grembo*. Due millenni di pietà mariana. Casale Monferrato: Portalupi, 2000.

MANNS, Frédéric. *Beata Colei che ha creduto*. Maria una donna ebrea. Milano: Edizioni Terra Santa, 2009.

MASINI, Mario. *Maria di Nazaret la Vergine*. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2008.

McKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

METÓDIO. Excerpta ac orationes aliquot. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1854, col. 229-411. (Patrologia Grega, 18).

METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

MILITELLO, Cettina. La verità mariologica: alla ricerca di nuovi linguaggi. In: TONIOLI, Ermanno M. (org.). *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*. Atti del XVI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2007). Roma: Edizioni Marianum, 2008, p. 447-480.

_____. La mariologia tra cristologia ed ecclesiologia. Temi condivisi e nodi problematici. In: CECCHIN, Stefano (org.). *Mariologia e tempore Concilii Vaticani II*. Receptio, ratio et prospectus. Acta congressus mariologici-mariani internacionalis in civitate Romae anno 2012 celebrati. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2013, p. 271-298.

MISSAL ROMANO restaurado por decreto do Segundo Concílio Ecumônico Vaticano Segundo [...]. Tradução portuguesa da 2^a edição típica realizada e publicada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil com acréscimos aprovados pela Santa Sé. São Paulo: Paulus, 1992.

MOLTMANN, Jürgen. Existe uma mariologia ecumênica?. *Concilium*. Petrópolis, v. 188, n. 8, p. 919-924, 1983.

_____. *A fonte da vida*. O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *O caminho de Jesus Cristo*. Cristologia em dimensões messiânica. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

_____. *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a teologia. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *A Igreja no poder do Espírito*. Uma contribuição à eclesiologia messiânica. Santo André: Academia Cristã, 2013.

MOTA, José Humberto. Liturgia das Horas e Ofício Divino: o lugar de Maria. In: GUIMARÃES, Valdivino (Org.). *Maria na Liturgia e na piedade popular*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 155-164.

MOVIMENTO APOSTÓLICO DE SCHONSTATT. Capital de graças. Disponível em: <<http://www.schoenstatt.org.br/home/espiritualidade/capital-de-gracas>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

MUNSTERMAN, Hendro. *Maria corredentora?* Debate sobre um título mariológico. São Paulo: Paulus, 2009.

MURAD, Afonso. *Maria, toda de Deus e tão humana*. São Paulo: Paulinas; Valênciense: Siquem, 2004.

_____. Perfil de Maria numa sociedade plural. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja*. Múltiplos olhares sobre a Mariologia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 15-38.

NICETAS. *Orationes Laudatoriae aliaeque nonnullae festivae*. In: MIGNE, J-P (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1862, col. 15-487. (Patrologia Grega, 105).

O DOGMA DA FÉ. A invulgar imagem de Nossa Sra. da Humildade da Capela da Imaculada. Disponível em: <<https://odogmadafe.wordpress.com/2016/03/28/a-invulgar-estatua-de-n-sr-a-da-humildade-da-capela-imaculada/>>. Acesso em 01 jun. / 2019.

ORÍGENES. *Libellus de Oratione*. In: MIGNE, J-P (Ed.). [Paris]: Migne, 1857, col. 415-562. (Patrologia Grega, 11).

_____. *Homélies sur S. Luc*. Paris: Cerf, 1962. (Sources chrétiennes, 87).

_____. *Commentaire sur Saint Jean*. Paris: Cerf, 1966. (Sources chrétiennes, 120).

_____. *Homilias e comentário ao Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Paulus, 2018.

PASTRO, Claudio. A imagem: linguagem do humano e do divino. In: GUIMARÃES, Valdivino (org.). *Iconografia de Aparecida*. Teologia da Imagem. São Paulo: Paulus, 2016, p. 37-51.

PAULO VI, Papa. *Documentos de Paulo VI*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Discurso do Papa Paulo VI na clausura da terceira sessão do Concílio Ecumônico Vaticano II. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html Acesso em: 31 out. 2018.

_____. Udienza generale (Mercoledì, 23 maggio 1973). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19730523.html>. Acesso em: 12 fev. 2017.

PEDICO, Maria Marcellina. *Mater Dolorosa. L'Addolorata nella pietà popolare*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *Santa Teresa de Jesus. Mística e humanização*. São Paulo: Paulinas, 2015.

PEREIRA, Luís da Silva. *Iconografia de Nossa Senhora*. Disponível em: <https://www.sncultura.org/iconografias_Nossa_Senhora.html>. Acesso em 01 jun. / 2019.

PERETTO, Elio. Presentazione. In: DI DOMENICO, Piergiorgio; PERETTO, Elio (Org.). *Maria Madre di Misericordia – Monstra te esse Matrem*. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2003, p. 7-21.

PERKINS, Pheme. Apocalipse. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. III, p. 355-382.

PERELLA, Salvaotore. *Le Mariofanie. Per una teologia delle apparizioni*. Padova: Edizioni Messaggero di Padova, 2009.

_____. *Immacolata e Assunta: un'esistenza fra due grazie. Le ragioni del cattolicesimo nel dialogo ecumenico*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011.

_____. *L'insegnamento della mariologia ieri e oggi*. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2012.

_____. La recensione e l'approfondimento del capitolo VIII della “Lumen Gentium” nel magistero di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. In: CECCHIN, Stefano (Org.). *Mariologia e tempore Concilii Vaticani II. Receptio, ratio et prospectus. Acta congressus mariologici-mariani internacionalis in civitate Romae anno 2012 celebrati*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2013, p. 1-146.

PERRY, Tim; KENDALL, Daniel. *A Santíssima Virgem*. São Paulo: Loyola, 2015.

PIACENTINI, Ernesto. I punti focali del pensiero mariologico mariano del P. Leone Veuthey. In: VEUTHEY, Leone. *Dottrina mariologica. Maria Immacolata Madre in prospettiva francescana*. Roma: Editrice Miscelanea Francescana, 2003, p. I-XLIX.

PIKAZA, Xabier. *Maria e o Espírito Santo. Notas para uma mariologia pneumatológica*. São Paulo: Loyola, 1987.

PILCH, John J. Romanos. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. III, p. 177-192.

PINHEIRO, Marcus Reis. Orígenes: perfil. In: BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). *Narrativas místicas*. Antologia de textos místicos da história do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2016, p. 27-48.

PINKUS, Lucio. Maria come “simbolo” dell’esperienza cristiana dello Spirito Santo. Ipotesi e materiali per la compressione psicologico-analitica. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 245-290.

_____. *Maria di Nazaret fra soria e mito*. Padova: Eddizioni Messaggero Padova, 2009.

PIO XII, Papa: *Munificentissimus Deus*, n. 26. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html>. Acesso em: 05 jun. 2019.

PONS, Guillermo. *El Espíritu Santo en los Padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS. *La Madre del Signore*. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2000.

POTESTÀ, Gian-Luca. Milenarismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004, p. 1141-1143.

RAHNER, Karl. *Visiones y profecias*. Pamplona: Ediciones “Dinor”, 1956.

_____. *María, madre del Señor*. 2ed. Barcelona: Herder, 2011.

RAMOS, Denise G. A Grande Mãe Brasileira. In: ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA. *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*. Aparecida: Santuário, 2017, p. 119-132.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico. 8.ed. São Paulo: Loyola, 2015.

REIMER, Ivoni Richter. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres*: textos, interpretações e história. São Paulo: Paulus, 2013.

RITUAL do batismo de Crianças. São Paulo: Paulus, 1999.

ROMANO MELODISTA. *Hymnes II*. Paris: Cerf, 1965. (Sourcer chrétiennes, 110).

ROSCHINI, Gabriel. *Instruções Marianas*. São Paulo: Paulinas, 1960.

ROSS, Susan A. Maria: humana, feminina, divina? *Concílum*. Petrópolis, n. 327, 2008/4, p. 26 [490] – 33 [497].

SCHILLEBEECKX, E. Mariología: ayer, hoy, mañana. In: SCHILLEBEECKX, E; HALKES, C. *Maria ayer, hoy, mañana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000, p. 29-76.

SEBASTIANI, Lilia. *Maria Madalena*: de personagem do Evangelho a mito de pecadora arrependida. Petrópolis: Vozes, 1995.

SERRA, Aristide. *Maria em Caná e junto à cruz*: ensaio de mariologia joanina (Jo 2,1-12 e 19,25-27). São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 133-200.

_____. Bíblia. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore. *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 200-254.

_____. *La Donna dell'Alleanza*. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento. Padova: Edizioni Messaggero, 2006.

_____. *Maria nelle sacre Scritture*. Testi e commenti in riferimento all'incarnazione e alla risurrezione del Signore. Milano: Servitium, 2016.

_____. Virgem. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1300-1328.

SESBOÜÉ, Bernard. O conteúdo da tradição: Regra de fé e Símbolos (século II-V), In:SESBOÜÉ, Bernard (Dir.); WOLINSKI, J. *O Deus da salvação (séculos I - VIII)*. 3ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 67-120.

SPIDLICK, Tomás. Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 104-132.

_____. *La spiritualità dell'Oriente cristiano*. Manuale sistematico. Roma: Tipografia Poliglota della Pontifica Università Gregoriana, 1985.

STAELIN, Carlos María. *Apariciones*: ensayo crítico. Madrid: Razon y Fe, 1954.

STUHLMUELLER, Carroll. Oseias. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. II, p. 89-99.

SUSIN, Luiz Carlos. Espírito Santo – seio maternal de Deus. In: HACKMANN, Geraldo L. B. (org.). *Sub umbris fideliter*. Festschrift em homenagem a Frei Boaventura Kloppenburg. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 215-248.

TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros*. Uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011.

TAVARD, Georg H. *As múltiplas faces da Virgem Maria*. São Paulo: Paulus, 1999.

TERESA DE JESUS. *Castelo interior ou moradas*. São Paulo: Paulus, 1981.

TESTA, Emmanuele. *Maria terra vergine. I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità* (Sec. I-IX). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1985.

TOMÁS, de Aquino. *Suma teológica: Teologia – Deus – Trindade: I parte – questões 1-43*. São Paulo: Loyola, 2001. v.1.

_____. *Suma teológica: justiça – religião – virtudes sociais: II seção da II parte – questões 57-122*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 6.

_____. *Suma teológica: o mistério da encarnação: III parte – questões 1-59*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 8.

_____. *Suma teológica: os sacramentos: III parte – questões 60-90*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 9.

TONIOLI, Ermano M. La presenza dello Spirito Santo in Maria secondo l'antica Tradizione cristiana (sec. II-IV). In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 201-244.

TORRELL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino*: Mestre espiritual. 2.ed. São Paulo Loyola, 2008.

TRAVAGLIA, Giovanni. *E il discepolo l'accorse con sé (Gv 19,27b)*. Il cammino etico-spirituale del credente sulle orme di Maria. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2011.

VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*: Figlia di Sion e Madre del Signore. Bologna: EDB, 2007.

_____. *Vangelo d'infanzia*: riletture pasquali delle origini di Gesù. Bologna: EDB, 2013.

VALENTINI, Donato. *Lo Spirito e la Sposa*. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

VALLE, Ignacio. *Com Maria Mãe de Jesus*. Cruzada de Santas Missas em honra e nas intenções da Virgem Medianeira. Santa Maria: Pallotti, 1952.

VERCRUYSSE, Jos. *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Paulus, 1998.

VEUTHEY, Leone. *Dottrina mariologica*: Maria Immacolata Madre in prospettiva francescana. Roma: Editrice Miscelanea Francescana, 2003.

VITÓRIO, Jaldemir. *Mateus*. O evangelho eclesial. São Paulo: Loyola, 2017.

_____. Prefácio. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (Org.). *Tempos do Espírito. Inspiração e discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 5-13.

VON BALTHASAR, Hans Urs von. *Maria para hoje*. São Paulo: Paulus, 2016.

WELKER, Michael. *Lo Spirito di Dio*. Teologia dello Spirito Santo. Brescia: Queriniana, 1992.

WOLFF, Elias. *Espiritualidade do diálogo inter-religioso*. Contribuições na perspectiva cristã. São Paulo: Paulinas, 2016.

WOLINSKI, J. A economia trinitária da salvação (século II). In: SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da salvação (séculos I - VIII)*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 121-153.

_____. Espírito Santo. LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 653-660.

ANEXO 1: BREVE BIOGRAFIA DOS PALESTRANTES DO SMI

Segue uma lista com o nome dos conferencistas que participaram do IV Simpósio Mariológico Internacional, acompanhado do título de sua publicação e uma breve biografia.

AMATO, Angelo. *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiani in Occidente.*

Salesiano, especializou-se em cristologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e pela Pontifícia Universidade Salesiana. Em 2008 foi Prefeito para a Causa dos Santos. Criado cardeal em 2010.

SPIDLICK, Tomás. *Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale.*

Jesuíta, doutor pelo Pontifício Instituto Oriental, Roma. Lecionou teologia espiritual patrística e oriental em várias faculdades de Roma. Criado cardeal em 2003. Faleceu em 4 de junho de 2012 (aos 80 anos).

SERRA, Aristide. *Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a.*

Frade da Ordem dos Servos de Maria, formado em exegese bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico, Roma. Professor de Sagradas Escrituras no *Marianum*. Temos uma de suas obras publicada em português: *Maria em Caná e junto à cruz*, publicada pelas Edições Paulinas, em 1979.

TONIOLI, Ermano M. *La presenza dello Spirito Santo in Maria secondo l'antica Tradizione cristiana (sec. II-IV).*

Frade da Ordem dos Servos de Maria, professor na Pontifícia Faculdade Teológica *Marianum* na área mariologia e Concílio Vaticano II.

PINKUS, Lucio M. Maria come “simbolo” dell’esperienza cristiana dello Spirito Santo. Ipotesi e materiali per la compressione psicologico-analitica.

Frei da Ordem dos Servos de Maria, psicólogo e psicoterapeuta. Professor no Instituto Superior de Ciência Religiosa, Monte Berico (Vincenza) e na Universidade de Urbino.

BERTETTO, Domenico. La sinergia dello Spirito Santo con Maria.

Salesiano, doutorado pela Pontifícia Universidade Salesiana. Foi um dos sócios fundadores e secretário da Academia Mariana Salesiana, desde 1950. Faleceu em 18 de agosto de 1988.

FERNÁNDEZ, Domiciano. El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff.

Missionário Claretiano, professor de teologia no Estúdio Teológico Claretiano de Colmenar Viejo e no Instituto de Teologia da Vida Religiosa, em Madri. Faleceu em 2001.

IBÁÑEZ, Javier; MENDONZA, Fernando. ¿Una mariología pneumatológica? Posibilidades y límites.

J. Ibáñez é formado pela Universidade de Salamanca. F. Mendonza pela Faculdade de Teologia de Granada. Ambos são membros da Sociedade Mariológica Espanhola.

PRIETO, Andrés Molina. El Espíritu Santo y María en la doctrina avilista.

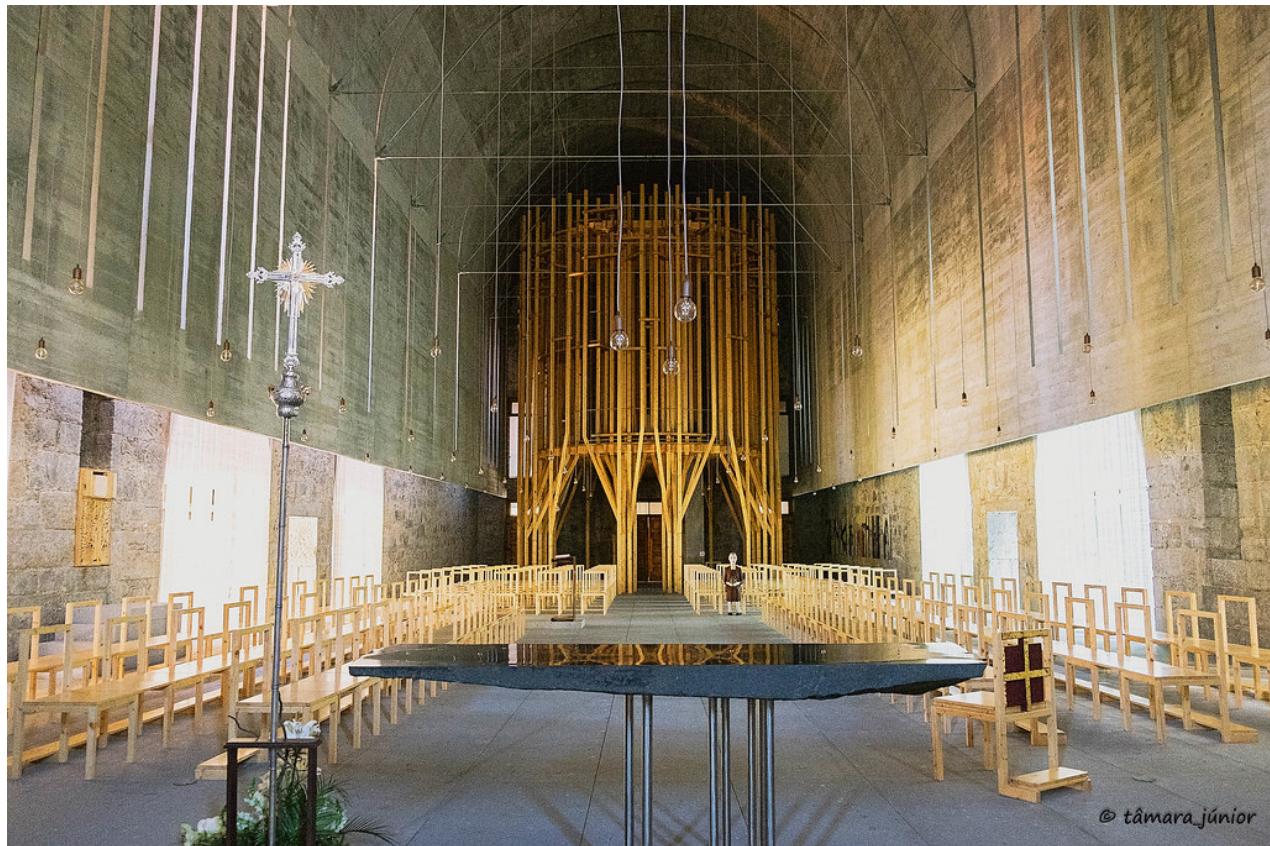
Membro da Sociedade Mariológica Espanhola desde 1970. Especializado em Patrística.

ANEXO 2: FOTOS

Disponível em: <https://andanhos.blogs.sapo.pt/por-terrass-de-portugal-braga-seminario62331>
Acesso em: 15 jul. 2019.



Disponível em: <https://www.snpcultura.org/iconografias_Nossa_Senhora.html> Acesso em:
15 jul. 2019.



© tâmara júnior

Disponível em: <https://andanhos.blogs.sapo.pt/por-terrass-de-portugal-braga-seminario-62331>
Acesso em: 15 jul. 2019.