Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP

Departamento de Teologia. Faculdade Nossa Senhora da Assunção.

Programa de Pós-Graduação em Teologia

Fábio Luiz Ribeiro

MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA LATINO-AMERICANA PARA UMA SINGULAR RELAÇÃO ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MARIA

Doutorado em Teologia

São Paulo

2024

Fábio Luiz Ribeiro

MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA LATINO-AMERICANA PARA UMA SINGULAR RELAÇÃO ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MARIA

Doutorado em Teologia

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia, área de concentração Teologia Sistemática, sob a orientação do Prof. Dr. José Aguiar Nobre.

São Paulo

2024

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Ribeiro, Fábio Luiz
MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA LATINO-AMERICANA PARA UMA SINGULAR RELAÇÃO ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MARIA /
Fábio Luiz Ribeiro. -- São Paulo: [s.n.], 2024.
344p ; cm.
Orientador: José Aguiar Nobre.
Tese (Doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia.

1. Mariologia. 2. Pneumatologia. I. Nobre, José Aguiar. II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia. III. Título.

CDD

Fábio Luiz Ribeiro

MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA LATINO-AMERICANA PARA UMA SINGULAR RELAÇÃO ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MARIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Teologia, área de concentração Teologia cristã, sob a orientação do Prof. Dr. José Aguiar Nobre.

Aprovado em: _______________

BANCA EXAMINADORA

_____

_____

_____

_____

_____

AGRADECIMENTOS

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

Ao prof. Dr. Antonio Manzzato que orientou este trabalho na sua grande parte e, atualmente, agradeço ao meu orientador, o professor Dr. José Aguiar Nobre, pela constante atenção e paciência.

Aos meus irmãos da Província São Peregrino do Brasil e Moçambique (OSM), sobretudo ao prior provincial, Frei Charlie Leitão de Souza, pela confiança depositada em projeto de estudos. Dentre meus irmãos, não poderia deixar de destacar Frei Clodovis Boff, 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 Dilermando Ramos Vieira, diretor de estudos de nossa província pela atenciosa revisão do projeto desta tese e pelo constante incentivo nos estudos mariológicos.

Aos professores, colegas de estudo e funcionários da PUC-SP, que de um modo muito bonito, revelam também a espiritualidade mariana em tudo que fazem. Não poderia deixar de mencionar a sra. Patrícia Martins Linhares Bispo, Assistente de Coordenação de Curso 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 graduação em Teologia, de uma forma específica, também com eles concluo esse projeto.

Aos meus pais, Sebastião Luiz Ribeiro e Margarida Martins de Almeida, que fizeram com que, uma criança que "custou andar sozinha" fosse capaz de ir onde quisesse, com passo seguro. Aos meus irmãos Flávio Luiz Ribeiro e Magda Luiz Ribeiro e suas respectivas famílias.

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!

“Maria é um personagem de tal calibre, de tamanha força, que ultrapassa sua própria história. Dá inclusive a impressão de estar mais presente na história posterior do que em sua própria história, mais presente e atuante para os outros que para si mesma e os seus nos dias de sua vida”

(García Paredes)

RESUMO

Este trabalho objetiva pesquisar a singular relação entre o Espírito Santo e Maria. Para alcançar esse objetivo, a partir de onde pesquisamos, da América Latina, tomamos como base as indagações sobre a relevância da pneumatologia para a mariologia. Do ponto de vista formal, o problema da pesquisa ficou assim formulado: 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? O problema é que, tomando-se a maternidade de Maria separada e 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. A pesquisa se sustenta a partir da metodologia de revisitação bibliográfica e, para tanto, esta tese, atenta ao contexto atual, apresenta 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, bem como as abordagens contemporâneas da questão. 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 considerarmos a presença do Espírito Santo, com sua força, 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, aponta como resultados de que o caminho para muitas considerações mariológicas reivindicam uma séria revisão teológica, uma vez que, sem a devida abordagem pneumatológica, facilmente caímos em maximalismos, que nos impedem de contemplar a beleza original de Maria e a sua contribuição na história da salvação.

Palavras-chave: Mariologia. Pneumatologia. Relações Teológicas. Espírito Santo. Maria.

ABSTRACT

This work aims to investigate the unique relationship between the Holy Spirit and Mary. To achieve this goal, starting from our research perspective in Latin America, we base our inquiries on the relevance of pneumatology to Mariology. Formally, the research problem is formulated as follows: if we assert that the Holy Spirit is our "true Mother," is there still room for us to address Mary as "our mother" as well? Would it be sufficient to establish only the secondary position of Mary in relation to the Holy Spirit? The issue is that, by separating and elevating Mary's motherhood above the prerogatives of the Holy Spirit, one of the essential elements of our faith becomes obscured: it is the Holy Spirit who is the life force, accompanying and nourishing us with His grace, not the mother of Jesus. The research is grounded in the methodology of bibliographical revisitation, and to this end, this thesis, attuned to the current context, presents the biblical and patristic foundations of the relationship between Mary and the Holy Spirit, how this relationship was highlighted in theology and Marian devotion, as well as contemporary approaches to the issue. We delve into the necessity of a pneumatological Mariology, not as a new theological discipline or a subdivision within Mariology, but as a reflection insisting that Mariology or turning devoutly to the Mother of Jesus cannot be undertaken without considering the presence of the Holy Spirit, with His strength, divine fertility, and profound relationship of love with She who opened herself entirely to His action. Such consideration, which may initially seem obvious, points to results indicating that the path for many Mariological considerations calls for serious theological review. Without the proper pneumatological approach, there is a risk of falling into maximalisms, hindering the contemplation of the original beauty of Mary and her contribution to the history of salvation.

Keywords: Mariology. Pneumatology. Theological Relationships. Holy Spirit. Mary.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AG - Decreto Conciliar *Ad Gentes.*

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base.

DH – H. DENZINGER, *Enchiridion sybolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edizione bilíngue a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 1995.

DP – *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Documento de conclusão da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, Puebla (1979).

DVi – *Dominum et vivificantem*, Carta encíclica de João Paulo II (1986).

ES – *Ecclesiam Suam*, Carta encíclica de Paulo VI (1964).

GE - Exortação Apostólica *Gaudete et exsultate.*

GS – *Gaudium et spes*, Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo contemporâneo (1965).

LG – *Lumen Gentium*, Constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja (1964).

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

MC – *Marialis Cultus*, Exortação apostólica de Paulo VI (1974).

MD – *Mulieris dignitatem*, Carta apostólica de João Paulo II (1988).

ORP – L'Osservatore Romano, Roma (Edição semanal em português).

PAMI – *Pontificia Academia Mariana Internationalis.*

PG – *J. P. MIGNE, ed*., Patrologia Grega.

PL – *J. P. MIGNE, ed*., Patrologia Latina.

PO - *Presbyterorum Ordinis*, Decreto do Concílio Vaticano II sobre a vida e o ministério dos presbíteros (1965).

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

RM – *Redemptoris Mater*, Carta encíclica de João Paulo II (1987).

SChr – *Sources Chrétiennes.*

SMI – 4º Simpósio Mariológico Internacional.

Sth – Suma Teológica.

UR – *Unitatis redintegratio*, Decreto do Concílio Vaticano II sobre ecumenismo (1964).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....18

I. PNEUMATOLOGIA NO CENÁRIO LATINO-AMERICANO.....26

1. Uma pneumatologia nascente.....28

1.1. *Signa temporum: uma pneumatologia escondida*.....28

1.2. *Espírito Santo e História: a "práxis" na sua dimensão pneumatológica*.....36

1.3. *A dimensão martirial*.....44

2. A pneumatologia no interior da teologia latino-americana.....47

2.1. Cristologia.....47

2.2. Trindade.....51

2.2.1. A Trindade na América Latina – aspectos e contribuições.....55

2.2.2. O chamado do Pai na missão de Jesus pela força, sabedoria e coragem do Espírito Santo.....57

2.2.3. Maria e a Trindade.....60

2.3. Instituição/carisma: riscos de uma leitura eclesiológica dualista.....64

2.4. O Espírito Santo e o ser humano.....69

3. A espiritualidade da libertação.....73

4. Conclusão.....80

II. UNIÃO HIPOSTÁTICA DO ESPÍRITO SANTO COM MARIA: UM CONTROVERSO TEOLOGÚMENO.....82

1 . As perspectivas de mariologia de L. Boff.....83

1.1. *Ponto de contato entre a teologia da libertação e a teologia feminista*.....84

2. *Um ensaio interdisciplinar*.....85

2.1. *Um novo princípio mariológico: o feminismo*.....86

2.2. *Relações entre o princípio mariológico e o teologúmeno*.....87

3. *Arqueologia do teologúmeno em questão*.....88

3.1. *A Sagrada Escritura*.....89

3.2. *A Patrística e os Místicos*.....90

3.3. *Teólogos e outros*.....91

4.4. *Os pressupostos teológicos*.....92

4.5. *Os precursores* 93

5. O quadro crítico à hipótese teológica de L. Boff 95

5.1. *Críticas de ordem metodológica* 97

5.2 *Críticas de ordem teológica* 100

5.3. *A lacuna ecumênica* 112

6. Ampliando os horizontes do debate 113

6.1. *Horizonte exegético-teológico de Lc 1,35* 113

6.2. *Elementos exegético-teológico de Lc 1,35 segundo L. Boff* 114

6.3. *Balanço crítico do uso exegético-teológico de Lc 1,35* 116

6.4. *Verdades da fé em categorias junguianas?* 118

6.5. *O uso de categorias junguianas na teologia* 119

6.6. *O interesse de C. G. Jung pelo problema religioso* 123

6.7. *Balanço crítico do uso das categorias junguianas* 126

7. Conclusão 127

III. RELAÇÕES TEOLÓGICAS ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MARIA 130

1. A relação entre o Espírito Santo e Maria em Gl 4, 4-7: "nascido de mulher" 132

1.1. O Espírito Santo e Maria nos Evangelhos da Infância 134

1.2. Atos dos Apóstolos 148

1.3. A relação entre o Espírito Santo e Maria nos Santos Padres 150

1.3.1. *[E] se encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria* 151

1.3.2. Santificação e purificação de Maria 153

1.3.3. Virgindade de Maria como uma ação do Espírito Santo 155

1.3.4. A piscina batismal: o "útero" da Igreja virgem e mãe e sua relação com a maternidade virginal de Maria 157

1.4. A relação entre o Espírito Santo e Maria nos apócrifos 158

1.4.1. Protoevangelho de Tiago 159

1.4.2. Evangelho dos Hebreus 162

1.5. Aproximação entre o Espírito Santo e Maria 163

1.6. Esposa do Espírito Santo 165

1.7. Sacrário do Espírito Santo 172

1.8. Arca da Aliança 175

1.9. Claridade pessoal de Maria.....178

2. Sinergia entre o Espírito Santo e Maria.....179

2.1. Odigítria.....182

2.2. Sarça ardente.....183

2.3. Pneumatófora.....185

3. Conclusão 186

IV. O MÚNUS DE MARIA NA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO Á LUZ DA MATERNIDADE FECUNDA DO ESPÍRITO SANTO.....188

1. As matriarcas de Israel.....188

2. A concepção virginal de Jesus.....191

2.1. A concepção virginal de Jesus nas Escrituras.....192

2.2. A hipótese da leitura de Jo 1, 13 no singular.....193

2.3. Relação da concepção virginal de Jesus com a sua divindade.....194

2.4. A concepção virginal: mito ou fato histórico? 195

2.5. A concepção pneumatológica de Jesus como um sinal privilegiado do nascimento de um novo povo de Deus.....197

2.6. A concepção pneumatológica de Jesus.....197

2.7. O sinal privilegiado do nascimento de um novo povo de Deus à luz da concepção pneumatológica de Jesus.....199

2.8. A concepção pneumatológica e a ressurreição de Jesus.....203

3. A virgindade como um sinal pneumatológico.....204

3.1. Maria como modelo da Igreja.....206

3.2. A tipologia "Maria – Igreja".....206

3.3. A tipologia Maria – Igreja a partir da Encarnação do Verbo e Pentecostes.....209

3.4. A sinergia entre a Igreja e o Espírito Santo.....210

3.5. A materna fecundidade do Espírito Santo na relação Maria – Criação 215

3.6. A maternidade divina de Maria como um serviço prestado à história da salvação.....219

3.7. Maria como "Mãe da Igreja".....226

3.8. A grandiosidade de Maria e seu isolamento do restante da humanidade.....228

3.9. A mediação de Maria.....231

3.10. Itinerário histórico do termo.....231

3.11. Reflexão teológica sobre a Mediação de Maria.....234

3.12. A corredenção de Maria: percurso histórico do termo 235

3.13. Reflexão teológica sobre a corredenção de Maria.....236

3.14. Maria como “Onipotência suplicante” e “Medianeira de todas as Graças”.....240

3.15. A intercessão de Maria na comunhão dos santos.....242

3.16. O Espírito Santo como o mediador, intercessor e corredentor ao lado de Cristo junto do Pai.....248

3.17. O Espírito Santo na missão e comportamento de Jesus para uma pneumatologia cristológica.....250

3.18. O Espírito na Missão do Filho.....255

4. Conclusão.....260

V. MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA.....263

1. Mariologia pneumatológica.....264

1.1. Viabilidade, princípios e limites epistemológicos.....264

1.2. Mariologia pneumatológica: uma demanda pós-conciliar.....265

1.3. Fundamentação de uma mariologia pneumatológica.....268

2. Algumas abordagens de mariologia pneumatológica.....272

2.1. A mariologia simbólica de L. Pinkus.....273

2.2. A abordagem de T. Spidlik a partir da Ortodoxia.....279

2.3. A abordagem de A. Amato a partir do Protestantismo.....283

3. Contribuições da mariologia pneumatológica à reflexão teológica e pastoral contemporânea.....288

3.1. Uma contribuição em perspectiva ecumênica.....288

3.2. Uma contribuição na perspectiva da devoção e piedade mariano católica.....295

3.3. Uma contribuição na perspectiva da Teologia da Libertação.....307

4. Conclusão.....310

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....314

REFERÊNCIAS.....319

INTRODUÇÃO

O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) foi como um divisor de águas na história da Igreja do século XX, mais particularmente para a história da Igreja na América Latina. Se durante o Concílio a participação dos bispos latino-americanos foi considerada tímida, a vitalidade eclesial do pós-concílio na Amérìca Latina certamente não pode ser do mesmo modo qualificada. Passados apenas três anos da conclusão do Vaticano II, o episcopado desse continente já organizara sua Conferência Geral de Medellín (agosto de 1968), acolhendo o Papa Paulo VI, como o primeiro sucessor de Pedro a pisar nessas terras. Sob as luzes do Concílio, o compromisso era compreender e atualizar a missão da Igreja num continente marcado pelas transformações. Tratava-se de efetuar o desejado *aggiornamento* proposto por João XXIII, bem como de sua evangélica profecia em favor de uma Igreja dos pobres. No amplo contexto da catolicidade, a Igreja Latino-americana estava desafiada a amadurecer e ganhar identidade, definindo seus rumos.

Este processo desencadeado pelo Concílio e sua aplicação imediata na América Latina através de Medellín foi acompanhado pelo nascimento de uma teologia com características próprias. Pela primeira vez se formulou uma teologia propriamente latino-americana, considerando a realidade social e política desses povos, assumindo o lugar do pobre para se refletir sobre o mistério de Deus. Nos anos sucessivos a Medellín, configurou-se pouco-a-pouco aquela que seria denominada Teologia da Libertação e que ocuparia um papel de destaque no cenário eclesial das décadas seguintes. Por coerência interna da reflexão teológica, as questões de natureza eclesiológica em discussão traziam consigo os outros temas fundamentais da fé cristã: Jesus Cristo e o mistério de Deus, o ser humano, sua vocação e seu destino...

Constituía-se, desta forma, um novo e próprio horizonte teológico, caracterizado pelas perspectivas do pobre e da libertação, pelas novidades de método[1], pela nova geração de teólogos e teólogas, por uma intensa produção, por uma incidência na vida da Igreja e da sociedade. Passadas as primeiras duas décadas de produção, uma avaliação panorâmica identificava no conjunto da Teologia da Libertação uma pneumatologia ainda incipiente. A mesma avaliação considerava a mariologia da libertação informada discretamente pelos elementos feministas[2]. Como prospectiva para o novo milênio falou-se da pneumatologia como tema teológico do século

[1] TABORDA, Francisco. "Métodos teológicos na América Latina", p. 293-319; F. A. PASTOR, El discurso del método, 69-94.
[2] LIBÂNIO, J. B. "Panorama da Teologia da América Latina", p. 71: "Da presença discreta de elementos feministas sobretudo no referente à mariologia para uma afirmação clara, explícita e ampla da teologia na ótica da mulher".

XXI, nos desdobramentos da teologia espiritual, da teologia do Espírito e da teologia da Trindade.

Ora, a presente tese nasce dos interrogantes elaborados a partir das observações acima referidas. Considerando a emergente produção da Teologia da Libertação, pode-se afirmar a existência de uma pneumatologia latino-americana, ainda que incipiente? Que lugar ocupa a pessoa do Espírito Santo na teologia da libertação? E a mariologia latino-americana, qual é a sua originalidade e a sua contribuição para a teologia marial? Os interesses pela pneumatologia e mariologia se entrecruzam quando se depara na mariologia de Leonardo Boff com o seu teologúmeno, gerador de uma verdadeira controvérsia teológica, postulando a relação entre o Espírito Santo e Maria como união hípostática da Terceira Pessoa trinitária com a Virgem de Nazaré[3]. Define-se, então como objeto desta pesquisa o estudo da mariologia pneumatológica latino-americana para uma singular relação entre o Espírito Santo e Maria. Ilumina ainda esta escolha a afirmação dos bispos em Puebla, em 1979, ao considerarem o hoje da história da Igreja Latino-americana como a "hora de Maria, tempo de um novo Pentecostes"[4].

Este estudo tem como pressuposto o reconhecimento de uma produção teológica original na América Latina no período pós-conciliar. Entretanto, a originalidade desta teologia tem raízes na história do cristianismo latino-americano. Para se alcançar a compreensão do cenário teológico delineado nas últimas décadas, é oportuno percorrer, ainda que de modo panorâmico, os caminhos da história da evangelização. Para tal, o panorama que se segue entrelaça a história da Igreja e a teologia elaborada no contexto histórico da América Latina.

Esta tese, por sua vez, considera o marco histórico do Concílio Vaticano II como divisor de águas na vida da Igreja Latino-americana, mesmo consciente de que anteriormente à sua realização aí já se fermentavam experiências inovadoras. Considera ainda esta tese como o momento nascedouro da teologia latino-americana reconhecida como Teologia da Libertação, a Conferência de Medellín (1968), cujas conclusões contêm a agenda inicial desta teologia. O horizonte desta pesquisa é, pois, a teologia latino-americana entendida como Teologia da Libertação.

Como já acenado, um balanço crítico do projeto da Teologia da Libertação evidencia uma incipiente pneumatologia, nao suficientemente desenvolvida às custas da ênfase no Jesus da história, e a mariologia, por vezes, reduzida ao horizonte de uma nova compreensão da mulher.

---

[3] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 106.

[4] DP 303: "Esa Iglesia, que con nueva lucidez y decisión quiere Evangelizar en lo hondo, en la raíz, en la cultura del pueblo, se vuelve a María para que el Evangelio se traga más carne, más corazón de América Latina. *Esta es la hora de María, tiempo de un nuevo Pentecòstés* que ella preside con su oración, cuando, bajo el influjo del Espíritu Santo, inicia la Iglesia un nuevo tramo en su peregrinar" (Grito nosso).

É no âmbito destes dois eixos teológicos, bastante sacrificados no conjunto da produção teológica latino-americana, que se situa o interesse e a novidade desta pesquisa. A proposta é apresentar a pneumatologia e mariologia latino-americana, apontar as novas percepções, levantar as questões do debate e elaborar um juízo crítico da reflexão teológica sobre o Espírito Santo e Maria na América Latina nos últimos cinquenta e cinco anos (1968-2023). O horizonte deste projeto parte da compreensão do mistério da Santíssima Trindade como o mistério central da fé e da vida cristã, evidenciando o risco de se produzir uma pneumatologia, e mesmo uma mariologia, que negligencie o seu fundamento trinitário.

Metodologicamente, o presente texto percorre as etapas da revisão bibliográfica de alguns autores, da ampliação do debate a partir de novas questões e do confronto com a *regula fidei*. Utiliza-se, pois, o método diacrônico-analítico, assim como o sincrônico com a atenção de situar as questões específicas do debate – o particular - partindo do quadro mais amplo da prática teológica latino-americana. Busca-se estabelecer um diálogo entre os autores, não como mera apresentação do pensamento de cada um, senäo a partir de uma perspectiva hermenêutica própria que investiga as principais acentuações confïguradoras de uma identidade para o discurso teológico latino-americano acerca do Espírito Santo e de Maria.

Com a consciência do crescimento do número de teólogos e teólogas na América Latina, da bibliografia que alcança cada vez maior amplitude e da necessária delimitação, optou-se pela escolha de cinco autores representativos, levando-se em conta critérios como produção já qualificada, estabelecida e reconhecida como teologia da libertação, bem como a inclusão de autores e de autoras, de presbítero, religioso, religiosa e leigo, tanto de área lusófona e castelhana. Considerando estes critérios escolheu-se Leonardo Boff, José Comblin, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Segundo Galilea e Ivone Gebara.

Para uma visão mais ampla da Teologia da Libertação será necessário consultar outras obras. Segundo, observamos que não há de ser desconsiderada pelos leitores o *locus* a partir do qual esta tese foi elaborada, a saber: o olhar de que escreve. Nesse sentido ressaltamos que o autor é frade presbítero e exerce seu ministério pastoral e teológico na região sudeste do Brasil. Trata-se de um olhar de um brasileiro para o vasto cenário teológico latino-americano.

Este texto está estruturado, além de sua introdução, em cinco capítulos. O primeiro capítulo é como núcleo da pesquisa enquanto dedicado, à pneumatologia latino-americana. A pergunta chave que conduz o primeiro capítulo é se existe uma pneumatologia na chave teológica da libertação? Partindo da constatação de uma teologia do Espírito Santo ainda incipiente, percorre-se a bibliografia dos principais autores pesquisados para se identificar o que neste texto se considerou como uma pneumatologia escondida – ou subjacente - na teologia dos “sinais dos

tempos", pois a ação do discernimento é em si mesma uma ação pneumática, enquanto supõe o carisma ou o dom do Espírito Santo. Correlativamente emerge o tema da relação do Espírito Santo e os pobres, na afirmação de que nestes prolonga-se o clamor de Jesus, inspirado pelo Espírito, o *pater pauperum*. Da clássica afirmação que o Espírito conduz a história, a Teologia da Libertação acentuou a dimensão pneumatológica da práxis cristã. É sobretudo J. Comblin o teólogo que particulamente teologiza sobre a ação libertadora em chave pneumática, relendo as grandes etapas da história do Ocidente no registro desta chave.

A Igreja da América Latina viu o retorno do martírio de seus filhos nas últimas décadas. A dimensão martirológica é outro espaço pesquisado e que revela a presença de uma teologia do Espírito Santo. Faz-se ainda no primeiro capítulo uma revisão dos principais conteúdos teológicos, buscando identificar como os teólogos articulam a dimensão pneumatológica na relação com os outros tratados. O núcleo desta investigação é sem dúvida o mistério trinitário-cristológico, pois do modo como se articula a cristologia e a teologia trinitária, desdobra-se a teologia do Espírito Santo. Neste momento, ao lado de algumas acentuações interessantes, encontram-se outras de risco como o uso do modelo comunitário para a Trindade quase comprometendo o dogma da monarquia do Pai como "princípio sem princípio" por uma tal ênfase no modelo pericorético e defesa de três princípios que parece mais opor um modelo ao outro que harmonizá-los. Se ambos os modelos se fundamentam nas Sagradas Escrituras e na Tradição, não se justifica uma relação de oposição entre eles. Outro risco seria o de uma leitura eclesiológica dualista que opõe a obra de Cristo à obra do Espírito, na qualificação de uma Igreja dividida pela oposição entre poder e carisma.

O segundo capítulo reúne os conteúdos da pneumatologia e da mariologia na discussão do teologúmeno formulado por L. Boff acerca da união hipostática do Espírito Santo e Maria. O capítulo é articulado como exercício de leitura analítica e crítica em quatro passos. O primeiro propõe uma leitura analítica do horizonte da mariologia de L. Boff. De fato, a sua hipótese está inserida num contexto de uma tentativa nova, isto é, a elaboração de uma mariologia que tem como princípio articulador o tema do "feminino". Em seguida, busca-se promover um diálogo entre L. Boff e seus críticos organizando e conferindo tematicamente o quadro crítico. O quarto passo articula-se como ampliação do debate com novos aspectos, considerados como não suficientemente explorados pelos críticos do teologúmeno.

Tendo apresentado nos capítulos anteriores o pensar teológico sobre o Espírito Santo e sobre Maria elaborado na America Latina nos ùltimos decênios, particularmente no quadro teórico da teologia da libertação, urge confrontá-lo então com a *regula fidei*, ou seja, nos capítulos seguintes o objetivo é promover uma verificação do quanto apresentado nos capítulos

anteriores com a Palavra de Deus enquanto texto revelado e com a tradição eclesial, considerando todo o *depositum fidei*.

A teologia cristã reiteradamente foi consciente da especial relação entre o Espírito Santo e Maria. Não conseguiria ser de outra maneira, se adotarmos como fundamento os ditos Evangelhos da Infância e os Símbolos da fé. Entretanto, no transcorrer da elaboração teológica ocidental e na evolução das múltiplas formas de devoção mariana, o Espírito Santo foi ficando na penumbra por um maximalismo mariano, até que, no esplendor 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 essa questão, a primeira análise de caráter hermenêutico foi a de que não é suficiente proferir sobre o Espírito Santo para que tenhamos uma apropriada pneumatologia. Isso por que continuamente se proferiu sobre o Espírito Santo, apesar de uma contestável supervalorização da cristologia. Também ressaltamos 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 existência de Maria está sob o brilho e a força do Espírito Santo de uma maneira particular, como notamos 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 ação[5].

Resguardar a iniciativa divina será uma prerrogativa de toda a nossa reflexão, pois, uma vez que falamos de "mariologia pneumatológica", ou de "singular relação 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"[6], sem perder sua liberdade, feminilidade e protagonismo histórico.

Também resguardamos a questão da singularidade na relação entre o Espírito Santo e Maria porque somente a mãe de Jesus fez a experiência de uma maternidade messiânica e toda a sua história está entrelaçada por esse aspecto. Todavia sabemos que o Espírito manifesta sua

[5] 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 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984. p. 55.
[6] Cf. *ibid.*, p. 34.

potência em todo o cosmos, em toda a humanidade, nas Igrejas, em cada pessoa 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.

Essa pesquisa é de grande importância nessa análise, não por ser a primeira a avaliar essa relação entre o Espírito Santo e Maria, mas por ser uma valiosa composição de toda uma etapa eclesial, até mesmo numa perspectiva ecumênica, e por desenvolver uma "mariologia pneumatológica" capaz de apresentar perspectivas novas para a reflexão teológica da Igreja.

Anteriormente ao Concílio Vaticano II, a questão da relação entre o Espírito Santo e Maria não desfrutava da devida importância para a teologia, mesmo que apresentemos muitas obras que tratam dessa relação, contudo, são consideradas de pouca contribuição para a mariologia e para a pneumatologia.

O capítulo VIII da *Lumen Gentium* é um extraordinário sinal na existência da mariologia, assinalando o lugar de Maria no mistério de Cristo e da Igreja. São muitos os pesquisadores 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)[7], 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. Exercendo com nobreza sua função de exposição doutrinal orgânica, o capítulo VIII da *Lumen Gentium* traz os dados 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).

Igualmente teve extraordinárias vozes, como as de E. Gibson, H. Mühlen, A. Nikos Nissiotis, Y. Congar, alertando sobre a insuficiente referência pneumatológica do texto e algumas questões 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 Santo[8].

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

[7] PERRELLA, Salvatore M. La recenzione 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.
[8] BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 304.

documentos conciliares, lembrando que existem 258 menções ao Espírito[9]. Repetimos que não basta falar do Espírito, mesmo que muitas vezes, para termos uma pneumatologia.

A própria enérgica contestação que provocou é um sinal disso, pois a crítica levantada confirmou com o desencadeamento de obras teológicas, simpósios e congressos. E a primeira associação a tratar-se desse tema foi a dos teólogos franceses, unidos à Sociedade Mariológica Francesa, nos anos de 1968 a 1970, seguidos do grupo dos italianos[10].

Em 1974, Paulo VI aborda a questão na *Marialis cultus*, fixando os alicerces da veneração mariana de acordo com a expectativa conciliar e encorajando os teólogos em suas considerações mariológicas a não descuidar do aspecto antropológico (MC 34) e da expectativa pneumatológica (MC 27). Autores como A. Langella consideram que a *Marialis cultus*, além 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 texto[11].

Diante desses dados, no terceiro capítulo, debruçamo-nos sobre os textos essenciais de nossa fé e alguns apócrifos, buscando situar o núcleo de uma mariologia pneumatológica. Apoiados numa adequada leitura bíblica do tema, conduzimo-nos ao ensino 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.

Todo esse material que podemos chamar de fundacional fez com que o cristianismo em sua história admirasse o mistério da relação entre o Espírito Santo e Maria de diversas maneiras, ou semelhanças variadas com um claro relevo teológico. Assim, nosso terceiro capítulo recolheu todos os títulos marianos e expressões apresentadas no decorrer da pesquisa e procurou suas raízes teológicas e devocionais, permitindo-nos uma breve apresentação histórica de tópicos da mariologia pneumatológica.

A análise dessas relações entre o Espírito Santo e Maria nos conduz ao entendimento da maternidade de Maria como um "ícone da fecundidade do Espírito Santo". Assim, o quarto 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

---

[9] PAULO VI. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19730523.html>. Acesso em: 10 jun. 2023.
[10] BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 305-306.
[11] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito Santo nella teologia cattolica post-conciliare*. Napoli: M. D'Auria editore, 1993, p. 15.

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". Portanto, no quarto capítulo desta tese, nos perguntamos pelo múnus de Maria na história da salvação à luz da maternidade fecunda do Espírito Santo. Assim, veremos que a maternidade de Maria ao ser separada da fecundidade do Espírito Santo, só apoia com o obscurecimento de um dos dados essenciais da nossa fé: é o Espírito Santo quem nos acompanha e nutre com sua graça e não a mãe de Jesus.

Toda a ofuscação da função soteriológica do Espírito Santo nos mostra o quanto é imperativo precisar melhor o múnus eclesial da Mãe de Jesus à luz do Paráclito. Por essa razão, o quinto capítulo de nossa pesquisa traz as bases epistemológicas de uma mariologia pneumatológica. Essas bases nos permitem abordagens novas do tema que ampliam a pesquisa mariológica e pneumatológica. Designadamente, ressaltamos a questão simbólica, ortodoxa e protestante, cientes de que, em cada um desses temas enumerados, temos um material riquíssimo para prosseguir com essa obra.

Por mais que busquemos em nossa pesquisa falar sobre a relação entre o Espírito Santo e Maria somos sempre compelidos a recordar que repousa sobre essa relação um suave e honroso silêncio, pois jamais poderemos chegar ao âmago dessa intimidade. 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"[12] 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 jovenzinha e nela fez sua morada.

Acredita-se que todo este percurso dos capítulos assim organizados seja oportuno e suficiente para demonstrar as contribuições da teologia latino-americana em relação à pneumatologia e à mariologia. Obviamente, a clareza destas afirmações se fará ao longo do percurso que ora se inicia[13].

I. PNEUMATOLOGIA NO CENÁRIO LATINO-AMERICANO

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

[13] As citações bíblicas – textos e abreviaturas – ao longo desta tese serão feitas sempre segundo o texto da Bíblia de Jerusalém, edição nova e revista, em língua portuguesa (São Paulo, 1985), salvo quando se tratar de citações reportadas em transcrições de textos de autores.

Introdução

Sob a ótica do conteúdo, pode-se afirmar que a teologia da libertação é um projeto inacabado. Seus poucos mais de cinquenta anos de elaboração não foram suficientes para uma reelaboração de todos os tratados em sua chave própria. Entretanto, não restam dúvidas de sua legitimidade e de suas contribuições. O alcance de alguns pontos de consenso demonstra as incorporações realizadas para o interior do edifício teológico como se afirmou em alguns contextos de sua história.

Entre os tratados pouco elaborados pela teologia da libertação encontra-se a pneumatologia, objeto de investigação desta dissertação[14]. Não se pode esquecer, é verdade, que a história da teologia ocidental assinala a dificuldade em equilibrar o peso dos tratados. Diante das duas mãos de Deus, para usar uma clássica expressão de Santo Irineu, a teologia ocidental tendeu a acentuar mais o tratado cristológico[15]. Depois de um longo período de um grave descuido teológico que impossibilitou uma sólida teologia do Espirito Santo, na segunda metade do século XX, especialmente no pós-Vaticano, a teologia testemunhou o florescer de uma expressiva produção sobre a terceira Pessoa trinitária[16]. Mesmo que Concílio não tenha produzido uma ampla e articulada doutrina sobre o Espírito Santo, sua abordagem foi inegavelmente mais trinitária e, portanto, mais pneumatológica. Não é de se estranhar, pois, que a nascente teologia latino-americana encontrasse dificuldade para equilibrar o dado cristológico com o pneumatológico. Sinais desta realidade podem ser identificados ao deparar-se com as primeiras obras de cunho sistemático oferecidas pela teologia da libertação: são, fundamentalmente, textos de cristologia, eclesiologia e de epistemologia teológica em chave libertadora. Somente num segundo momento se adentrará na teologia trinitária e pneumatológica, esta última com menor atenção que as anteriores[17]. As próprias conferências de Medellín, Puebla e Santo Domingo não

[14] GALILEA, Segundo. *Lo carismático en la pastorale*. MensIb, 107-108 (1974), p. 16: "En América Latina estamos especialmente huérfanos de una pneumatologia. Para la mayoría de los agentes pastorales, la teologia del Espíritu esta limitada y ligada a la espiritualidad, y a una vida espiritual personal... Desde el punto de vista de la eclesiologia esta pneumatologia es insuficiente para animar nuestro apostolado...".

[15] Um estudo clássico sobre a acusação de cristomonismo entre os latinos: Y. CONGAR, *Pneumatologia ou 'Christomonisme' dans la tradition latine?*, p. 41-61.

[16] Algumas, entre as principais obras: Y. CONGAR, *Je crois en I'Esprit Saint*; L. BOYER, *Le consolateur*; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*; J. COMBLIN, *O Espirito Santo e a Libertação*; B. GAYBBA, *The Spirit of Love*; V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo*; R. LAURENTIN, *L'Esprit Saint, cet inconnu*; J. MOLTMANN, *El Espiritu de la vida.* Para um balanço da literatura pneumatológica publicada no Brasil de 1967 a 1997, consultar: L. E. S. NOGUEIRA, "Panorama da literatura pneumatológica", p. 251-272.

[17] COMBLIN, José. *Espíritu Santo*, p. 620, reconhece que a teologia latino-americana não elaborou uma teologia específica do Espírito Santo; L. MARTINEZ SAAVEDRA, *Nueva praxis eclesial*, p. 254, apresenta quatro obstáculos para o desenvolvimento de uma pneumatologia em chave libertadora: (a) excessivo *teologismo* da reflexão crente cató1ica sob a influência da escolástica; (b) centralização da discussão em torno ao *Filioque*; (c) *eclesiocentrismo* da teologia; (d) o intento de *monopolização* da graça no discurso católico.

foram capazes de apresentar uma pneumatologia mais consistente, não obstante tenham oferecido alguma contribuição.

J. Comblin, tentando compreender o que os orientais chamaram de "cristomonismo" do ocidente, ressalta alguns vácuos pneumatológicos da teologia ocidental. O mistério da salvação é visto como obra centrada em Cristo, como se ao Espírito não coubesse uma missão própria, ou antes lhe coubesse apenas estar escondido na relação entre Cristo e os cristãos. Quanto à revelação também não cabe ao Espírito uma atividade própria, senão a de facilitar a recepção da mensagem. Tal ausência repercute na eclesiologia desenvolvida no quadro da encarnação continuada bem coma uma tendência ao verticalismo, sobretudo no campo da doutrina social. Um desequilíbrio se instaura entre unidade e diversidade. Sob influência de uma perspectiva cristomonista, o cristianismo tende mais para a uniformidade que para uma unidade integrada com a diversidade. Outra consequência refere-se à dificuldade de se elaborar uma teologia da história, posto que a teologia não podia falar senão do universal e do permanente. Mesmo o cristianismo popular se viu influenciado pelo cristomonismo, quando a mística vulgarizada se tornou devocional e imediatista, dispensando a ação do Espírito, uma vez que o fiel se encontra diretamente diante de Cristo. Todos estes aspectos expressam a dificuldade ocidental da teologia em equilibrar as missões do Cristo e do Espírito[18].

Ainda assim, ao analisar a literatura teológica da libertação dá-se conta da presença de uma pneumatologia incipiente. Como num exercício exegético, paulatinamente, encontram-se as referências à ação do Espírito Santo e delineia-se um quadro teológico com os traços acentuados da perspectiva libertadora. A presença do Espírito Santo manifesta-se em toda a luta por libertação, pois só o Espírito pode suscitar o clamor pela liberdade dos filhos de Deus. O povo simples e pobre descobre na força do Espírito um modo novo de ler a Palavra de Deus, mormente na experiência comunitária dos círculos bíblicos. Entre os pobres nasce uma consciência de ser comunidade e de lutar pela vida como fruto da ação do Espírito. É Ele quem faz nascer do povo a Igreja, interpretada também corno sacramento do Espírito, centrada no carisma como princípio de organização, lugar de sua ação geradora de comunhão e participação. Ao longo da história é o Espírito que garante a esperança dos pobres, revela a maternidade de Deus e desperta para uma nova compreensão do universo criado. Resumindo, a reflexão teológica sobre o Espírito Santo na América Latina se esforçará por dar conta da relação libertadora existente entre a Terceira Pessoa divina e o mundo[19].

[18] COMBLIN, José. *O tempo da ação*: ensaio sobre o Espírito e a História, p. 23-28.
[19] MARTINEZ SAAVEDRA, Luis. *Nueva praxis eclesial desde la economia del Espíritu*. Med 21, p. 256.

Todos estes elementos podem sugerir uma pneumatologia da libertação bastante desenvolvida. Bastariam estes elementos? Y. Congar recorda que não basta mencionar o Espírito Santo para se ter uma pneumatologia[20]. Assim, a investigação que se segue percorrerá a literatura de alguns teólogos latino-americanos em vista de se responder a seguinte indagação: existe uma pneumatologia na chave teológica da libertação[21]?

1. Uma pnematologia nascente

Na década de 60, assinalada pela novidade conciliar, a teologia na América Latina se constituiu como tal a partir de Medellín. Um dos eixos fundamentais da nova teologia era a percepção da realidade social do continente, lugar de toda pobreza e miséria, lugar concreto do agir salvífico de Deus. Medellín parte deste universo real, cuja preocupação primeira trata-se de compreender a dinâmica da história em curso. Um novo e atento olhar para identificar os sinais dos tempos e seu significado para a tarefa evangelizadora da Igreja. Na teologia dos sinais dos tempos, que fundamentou uma forma nova de pensamento teológico, há um traço de revitalização pneumatológica[22]. No memento do ver, da análise da realidade histórica, primeiro passo do célebre método utilizado na teologia latino-americana, de alguma forma está implicada a ação do Espirito.

1.1. Signa temporum: uma pneumatologia escondida

Segundo o evangelho de Mateus 16,3, único texto bíblico em que ocorre esta expressão, é Jesus quem fala dos sinais dos tempos: "...O aspecto do céu, sabeis interpretar, mas os sinais dos tempos, não podeis!". O texto paralelo de Lucas 12,56 fala de tempo presente e introduz o

[20] CONGAR, Yves. *Actualité de la pneumatologie*, in Credo in Spiritum Sanctum, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia. Roma, 1982, p. 15: "... il ne suffit pas de mentioenner le Saint-Esprit pour avoir une pneumatologie".

[21] Comblin é o teólogo que mais escreveu sobre o Espírito Santo em chave libertadora: "A missão do Espírito Santo, 288-325; *O Espírito no mundo* (1978); *O tempo da ação*: ensaio sobre o Espírito e a História (1982); *O Espírito Santo e sua missão* (1984); *A força da Palavra* (1986); *O Espírito Santo e a Libertação* (1986); "Espíritu Santo, in *Mysterium Liberationis* (1990). Outros artigos seus serão citados oportunamente, bem como obras dos autores pesquisados nesta dissertação: L. Boff, M. C. L. Bingemet, I. Gebara e S. Galilea.

[22] BENTUÉ, Antonio. *Panorama de la teologia en America Latina*, p. 166: "Este reconocimiento de la "inquietud social" como principal signo de las tiempos constituirá el fundamento de las grandes líneas teológicas, en América Latina, a partir de·Medellín, centradas en la opción por los pobres. En el fondo de esta perspectiva hay una revitalización de la pneumatologia: el redescubrimiento creyente y teológico de que el Espíritu se encuentra presente en todo el Pueblo de Dios, especialmente en las mayorías pobres, suscitando la conciencia de la propia dignidad, que es precisamente la que determina la inquietud social hacia la superación de toda forrna de opresión marginadora".

verbo discernir (*δοχιμαζειν*): "Hipócritas, sabeis discernir o aspecto da terra e do céu; e por que não discernis o tempo presente?". Mateus utiliza o sinônimo interpretar: *διαχρινειν*. O contexto da citação mateusiana é a solicitação de um sinal do céu feita pelos fariseus e saduceus a Jesus com o fim de pô-lo à prova (Mt 16,1). A negativa de Jesus em atender à solicitação é acompanhada de sua resposta em tons de indignação por ver que os seus interpelados não sabem interpretar ou discernir os sinais já dados, os sinais do tempo presente, ou seja, o tempo messiânico, o *καιροὸ*. As obras de Jesus, e sobretudo Ele próprio, é o grande sinal escatológico[23]. Observa-se assim que esta expressão, sinais dos tempos, tem uma precisão bíblica.

No entanto, as fontes do Vaticano II foram densamente utilizadas na teologia latino-americana. A história do uso do referido termo no magistério e na teologia remonta a Joao XXIII, chamado até mesmo de "doutor dos sinais dos tempos"[24]. Este Pontífice utilizou o termo sobretudo para identificar o conjunto dos problemas sociais ou as questões do seu tempo e esta foi a sua semântica no início do Concílio.

No Concílio, a temática dos sinais dos tempos confrontava-se com outra questão mais ampla, problemática e polêmica: a questão da relação entre natureza e graça. Mesmo assim, esta questão, como uma cunha, abrirá espaço mais importante no campo da metodologia, não deixando de exprimir um transfundo de natureza eminentemente teológica. Quando os padres conciliares começaram a trabalhar o esquema "De praesenta Ecclesiae in mundo hodierno", futura constituição pastoral *Gaudium et Spes*, não partiram da doutrina, mas da realidade contemporânea operando uma verdadeira novidade em termos de metodologia teológica. Subjacente a esta metodologia estava a referência aos sinais dos tempos compreendida segundo o sentido do Papa Roncalli e em sintonia com o ensinamento de Paulo VI na *Ecclesiam Suam*, na qual o novo papa insistia na atenção aos sinais dos tempos e na capacidade crítica de verificar tudo e reter o que é bom[25]. Mesmo que tenha suscitado muitas discussões nas comissões e na aula conciliar, é fato que a perspectiva inaugurada por João XXIII fez caminho na teologia conciliar e tornou-se não apenas "lugar comum da retórica papal"[26], mas a janela pela qual o

[23] BOFF, Clodovis. *Sinais dos Tempos: princípios de leitura*, p. 9-39.
[24] Cf. *ibid.*, p. 43-67.
[25] PAULO VI, Papa. *Literrae encyclicae Ecclesiam Suam.* AAS 55, 1964, p. 631.
[26] Clodovis Boff fez um longo estudo crítico da leitura da realidade feita pelo Concílio através do uso da expressão *sinais dos tempos*. Observa que foi graças a uma expressão tipicamente religiosa que a sensibilidade pelos *problemas "mundanos"* se fez sentir. Ao final da obra, depois de resenhar os principais autores que exploraram o mesmo termo e sua amplitude, postula o abandono da expressão *sinais dos tempos* na teologia, pois representa uma linguagem marcada de ilusão e romantismo. Para substituí-la, e garantir os seus ganhos na teologia, propõe o uso de uma designação formal, qual seja, *teologia 2* para indicar a *teologia* que se ocupa da secularidade, em especial, dos problemas sociais.

Concílio foi capaz de começar a olhar e enxergar o mundo e a escutar as questões que este colocava à missão da Igreja[27].

Mas onde se situa a relação "sinais dos tempos - Espírito Santo" apontada como dado de uma pneumatologia escondida? O ponto de contato encontra-se na atitude de discernimento implicada na leitura dos sinais dos tempos. O Concílio mesmo pontualiza que o Povo de Deus, movido pelo Espírito Santo esforça-se por discernir nos acontecimentos os sinais verdadeiros da presença de Deus, pois a tarefa de auscultar, discernir e interpretar com o auxílio do Espírito Santo compete a todo o Povo de Deus e, principalmente, aos pastores e teólogos[28]. Assim, está impostada tal relação. É com o auxílio do Espírito Santo, "Espírito da verdade" (Jo 14,17) que se opera a leitura dos sinais dos tempos. É próprio ao momento da análise da realidade, como passo primeiro do método teológico latino-americano, discernir os acontecimentos sob a luz do Pneuma divino. O eixo do que aqui se chama presença escondida do Espírito Santo é exatamente o discernimento.

O discernimento como ação pneumática: como faz o ser humano para distinguir qual a mensagem de Deus nos acontecimentos? Ou ainda, como faz o ser humano para discernir os sinais dos tempos[29]? Uma primeira iluminação encontra-se nos evangelhos no próprio contexto em que Jesus responde negativamente à solicitação de um sinal do céu. Lucas (11,14-32) relata que Jesus acabara de expulsar um "demônio que era mudo" e as seguintes reações de grupos: alguns o acusavam de expulsar demônios em nome de Beelzebu enquanto outros lhe pediam um sinal vindo do céu. Ora, o sinal de Deus está na ação que humaniza o ser humano, sinal do fim do reino de Satanás (Mc 3,26) e, simultaneamente, sinal da chegada do Reino de Deus (Lc 11,20). Para J. L. Segundo, a compreensão destes sinais é proporcional à sensibilidade histórica do ser

[27] A *Gaudium et Spes* indica um novo caminho para a teologia e a pastoral: auscultar a realidade interpretando- à luz do Evangelho a fim de responder às interrogações do ser humano. A GS assume como sentido de *signa temporum* o mesmo dado por João XXIII, o mundo moderno nas suas marcas ou características principais. Outros textos conciliares têm o mesmo horizonte usando ou não o termo *signa temporum*: GS 11 e 44; PO 9; UR 4; AA 14. João Paulo II recorre algumas vezes à mesma expressão em continuidade de sentido com a GS. A título de exemplo: MD 1; EAf 6 e 21.

[28] GS 44; J. SOBRINO, *Los signos de los tempos*, p. 376: "Pero creemos también que si nunca se argumenta teologicamente com la realidad, vano será hablar de presencia de Dios en la historia; de que la autocomunicación de Dios, como tanto insistia Rahner, de algún modo es real y victoriosa, pues seria una contradicción que fuese Dios mismo quien desee comunicarse a la historia y nada em la historia acogiese esta autocomunicación; de la Iglesia como sacramento de salvación en la historia..."

[29] SUESS, Paulo. *Medellín: os sinais dos tempos*, p. 853: "Os sinais dos tempos" podemos compreendê-los como uma manifestação do Espírito num determinado *Kairós*". Este autor lembra que não é fácil decodificar o que o Espírito diz, seja porque os sinais são polissêmicos seja por causa dos condicionamentos de toda interpretação. Defende que Medellín fez uma escolha hermenêutica: interpretou os "sinais dos tempos a partir dos sujeitos preferenciais de Deus".

humano convergente com as intenções divinas[30]. Assim, sejam os habitantes de Nínive seja a Rainha do Sul, exemplos dados por Jesus, estes, embora pagãos, julgaram por si mesmos o que é justo, isto é, reconheceram o sinal que está na história, ou com as palavras de Mateus (16,3), os sinais dos tempos. A presença de Deus manifesta-se nas situações onde a humanidade revela a imagem do Filho e passa de condições menos humanas a condições mais humanas como afirmam os bispos latino-americanos. É o Espírito quem ensina a discernir (1Cor 12,10). E a reconhecer onde está o que é justo, o que é de Deus e o que constrói o seu Reino, sobretudo pelo reconhecimento das ações produtoras de seus frutos: amor, alegria, paz... (Gl 5,22). Assim, é próprio do discernimento perceber os sinais dos tempos, o espaço de cada momento e de cada lugar na economia da libertação do mundo, o que Deus espera e o que o Espírito realiza, quais são as forças e obstáculos presentes[31].

O modo pelo qual o Espírito conduz a história passa pelo discernimento e pela práxis dos que acolhem os valores do Reino, e de modo humilde, modesto e discreto, deixam as marcas deste mesmo Reino enquanto abrem na história caminhos de vida e de vitória mesmo que seja através da humilhação e do martírio. Tal discernimento pode ser compreendido como o tempo presente qual julgamento escatológico, isto é, o *kairós* do encontro entre Deus e os homens e mulheres como momento de opção pela entrada no Reino, em outras palavras, da entrada de Deus na história da humanidade. O discernimento torna-se princípio fundamental do agir cristão, calcado na esperança, pois o agir do cristão procede do Espírito, que submetendo todas as coisas ao discernimento, escolhe o que é bom (1Ts 5,21), e prolonga pelo seu agir a dinâmica pascal de morte do velho mundo e nascimento do novo. O discernimento no Espírito faz tomar distância seja de um "escatologismo milenarista" que dispensa a ação transformadora, seja do "carismatismo dos coríntios" que dispensa a crise da inteligência da fé. O verdadeiro discernimento procede do Espírito e da história, pois trata-se da possibilidade de interpretar a própria história à luz do Pneuma[32]. Neste sentido, o Espírito não retira o cristão da história; antes,

---

[30] SEGUNDO, Juan Luis. *Revelación, fe, signos de los tempos*, p. 460: "En otras palabras, la selección de lo que es presencia o "revelación" de Dios en la historia de Israel primero, y en los actos y dichos de Jesús Después, no la há hecho Dios ni la ha marcado desde el cielo. Ha dado a los hombres la responsabilidade de señalarla, acertando de la mejor manera posible con las miras y prioridades de Dios que son también las del Reino".

[31] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 57-58.

[32] Cf. *ibid*., p. 352-358. Defendendo o melhor ensinamento sobre o discernimento pela análise de sua prática ao longo da história, o autor apresenta três situações paradigmáticas na história do cristianismo: (a) a reação dos pobres nos diferentes momentos históricos é iluminada pelo critério evangélico: a verdade está na cruz e não no triunfo ou sucesso neste mundo. São, pois, os pobres a apresentarem o testemunho da cruz. Discernir é, então, desmascarar o mal do mundo e da história, os falsos profetas e os falsos pastores; (b) discernir e acolher em meio às ambiguidades da história o que pode constituir mediação válida para o Reino como vitória de Cristo na própria história. Em geral, esta aceitação da história tem sido feita pelas elites; (c) situação de síntese e de riscos: na interpretação entre os cristãos e a história, cada um é impregnado pelo outro. Nesta situação e discernimento significará não se deixar assimilar pelo espírito do mundo.

o remete a ela. O mundo é o palco da história da salvação. Nele, a ação do Espírito é sempre segunda[33], uma vez que os cristãos não são possuidores de um saber intuitivo que garanta uma novidade total. A história fornece o conhecimento do que o mundo é; o Espírito, do que o mundo pode ser. Discernir implica em interpretar para qual transformação chama o Espírito, pois a história é aberta para a liberdade e não submetida a determinismos totais. Respalda o discernimento na história a *theologia crucis* que recorda ao cristão a lógica do Reino: para ganhar é preciso saber perder. Aqui se inscreve um capítulo rico da antropologia cristã: a teologia da vocação. Cada pessoa tem variavelmente em sua vida as dimensões de vida privada e vida pública. O cristão realiza em sua vida um discernimento de base: as necessidades e interesses da vida quotidiana e a vocação à vida pública. Ninguém consegue se eximir de elaborar uma resposta que envolva o sentido de sua própria existência na relação com o mundo, com a história. Paulo apóstolo coloca no centro das decisões a prática do discernimento. Eis porque, no nível da consciência pessoal e na elaboração desta opção, o Espírito pode mobilizar a pessoa para o compromisso com a ação pública. Mesmo iluminado pelo Espírito, o discernimento é um ato histórico concreto, e como tal tem sua relatividade e será alvo de considerações críticas, de revisões e de novos discernimentos.

Percebe-se, deste modo, o discernimento dos sinais dos tempos não apenas como o específico da tarefa teológica pós-Vaticano II, senão em modo mais radical como ação propriamente pneumática[34]. Então, compreende-se como e porque na teologia latino-americana da libertação, mormente nas suas tentativas de leitura da realidade e de consequente definição de práticas libertadoras, encontrava-se escondida uma pneumatologia. Esta, pela sua própria condição de escondimento, é, sem dúvida, nascente.

Critérios pneumatológicos para o discernimento dos sinais dos tempos: quando se trata de compreender o discernimento em chave pneumatológica, poderiam se encontrar critérios iluminadores[35]? Certamente a teologia refletindo a prática do discernimento a partir da Sagrada Escritura e da história pode individuar alguns dados de natureza mais explicitamente pneumatológica como elementos fundamentais para se caracterizar um discernimento. Antes de

[33] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 364, lembra que "todos os nomes da obra de Cristo sublinham esse carácter segundo e corretivo: libertação, salvação, redenção, reconciliação, ressurreição".
[34] COMBLIN, José. *A tarefa dos teólogos*, p. 37: "Ora, o que é pesquisar para a teologia após o Vaticano II? Pesquisar é perscrutar os sinais dos tempos, conhecer o mundo, dialogar, caminhar junto aos homens que lideram o movimento atual, sobretudo auscultar o coração dos pobres".
[35] RECH, T. H. *A experiência cristã*, p. 126-155. A autora desenvolve, neste capítulo de sua obra, o tema do discernimento em chave pneumatológica. Além da fundamentação bíblica, centra sua atenção nas dimensões antropológica e eclesiológica do discernimento, apresentando Inácio de Loyola como expoente do discernimento espiritual. Alonga-se ainda abordando o discernimento dos carismas na vida consagrada.

indicá-los urge recordar o discernimento como experiência que inclui um certo grau de "crise", entendendo este termo no seu alcance mais filosófico, como aquele de cisão, separação, distinção. Urge também recordar a mentalidade do povo de Israel, para o qual a relação com Deus, sempre no registro dialogal, comporta o conflito. Com este transfundo, indicam-se aqui alguns desses elementos.

O primeiro deles é o elemento cristológico. A atividade do Espírito é produzir no fiel uma cristificação[36], aqui significada pela assunção de um modo de acolher, comprometer-se e seguir Jesus Cristo. Diante da decisão a ser tomada, a pergunta deverá ser: qual ação mais se aproximará do modo de agir de Jesus? Como o Espírito é gerador de comunhão, o elemento seguinte é o comunitário-eclesiológico[37]. O discernimento entendido como um carisma específico do Espírito é dado a serviço da comunidade. Logo, o processo de julgamento deve levar à escolha da ação que mais gera comunhão entre as pessoas. A experiência do discernimento conduzida pelo Espírito possibilita à pessoa sentir os frutos do agir divino em sua vida. Nas trilhas de Santo Inácio de Loyola, um outro elemento seria o espiritual, manifestado na consolação, reconhecida como passo novo no aprendizado de amar o que Deus ama, fruto do derramamento do Espírito no coração (Rm 5,5). Finalmente, e nem por isso menos importante, o elemento antropológico. O discernimento na dimensão do Espírito leva sempre ao descobrimento da vontade humanizadora de Deus. A ação extraordinária do Espírito se esconde e se manifesta na ordinariedade do quotidiano humano. Por isso, o imperativo de eleger a ação que mais favorecerá à humanização das pessoas. Ora, seguir o paradigma da práxis de Jesus, na escolha mediada pela comunidade de uma ação humanizadora e consoladora só é possível quando autenticamente se experimenta o agir do Espírito Santo. Estes elementos têm desta forma o sentido de critérios pneumatológicos para o discernimento dos sinais dos tempos. Estes próprios critérios são iluminadores para se confirmar o significado pneumático da opção preferencial pelos pobres, elemento identificador da vida eclesial e da teologia da América Latina[38].

---

[36] BINGEMER, M. C. L. *Discernimento espiritual e conflito interior*, p. 52.

[37] MESTERS, C. *Descobrir e discernir*, p. l04-l07, apresenta os seguintes critérios da ação do Espírito que concretizam a prática de Jesus para a vida das comunidades: Ressuscita e gera a vida; liberta e defende; reconcilia e perdoa; acolhe, cura e faz a pessoa ficar inteira; unifica e congrega; edifica e constrói a comunidade; instrui e ensina a verdade; ajuda a interpretar a Bíblia; ajuda a ler a realidade; envia em missão para anunciar a boa- nova aos pobres; fortalece, dá coragem e faz anunciar; consola e faz orar e cantar; ora, geme, interioriza e identifica; faz participar do mistério de Cristo; pode ser apagado.

[38] Cf. *ibid*., p. 85-86, apresenta o extraordinário no ordinário como primeiro critério de discernimento da ação do Espírito ensinado pelos Atos dos Apóstolos; S. GALILEA, *Tentación y discernimiento*. Esta pequena obra dedicada ao tema do discernimento na oração e no apostado, seria um exemplo de uma elaboração teológica com verdadeiro déficit pneumatológico? O Espírito Santo é nomeado numa única situação, à página 106. Tem-se a impressão de que o discernimento é fruto predominantemente de um esforço humano, ainda que a graça seja considerada. A carência da perspectiva trinitária, empobrece a abordagem que o autor faz do tema do discernimento.

O Espirito Santo e os pobres: não é mera coincidência que a retomada da teologia do Espírito Santo se dê no tempo em que a Igreja faz sua opção pelos pobres[39]. Eles estão presentes em toda a extensão da Sagrada Escritura. Os profetas sabem que os pobres - *anawîm* - são os oprimidos, e para eles, para os fracos, os pequenos, os indigentes reclamam justiça (Am 2, 6ss; Is 10,2). Não restam dúvidas da condição de pobreza de Jesus de Nazaré (Lc 2,7) e de como o Filho de Deus apresentou o cuidado pelos pobres como critério de participação no Reino definitivo (Mt 25,31-46). Os primeiros cristãos dividiam seus bens e pela partilha não deixavam ninguém entre eles passar necessidades (At 2,42-45; 4,32-35). Paulo testemunhou que Deus escolheu "o que é fraqueza no mundo para confundir o que é forte". Ele mesmo, "cheio de fraqueza, receio e tremor" experimentou em si o poder do Espírito (1Cor 1,26-2,16).

Também os pobres, qual Jesus na cruz, gritam por Deus. A tradição neotestamentária mais antiga conservou esta referência: Jesus, na hora cruenta e decisiva de sua vida, morreu dando um forte grito (Mc 15,34.37; Mt 27,46.50). Este grito ou clamor de Jesus está em sintonia com a tradição espiritual de Israel e soa como um eco do clamor de Israel no Egito (Ex 2,23-24; 3,7.9)[40]. O clamor exprime seja a dor e a angústia seja a confiança e a certeza da escuta de Deus. O clamor de Jesus não é o último da história, antes, é o ponto de convergência de todos os gritos ao Pai. Para a teologia paulina este grito é inspirado pelo Espírito que vem em socorro da fraqueza da humanidade e a inspira a clamar e gritar a quem de fato pode socorrê-la: o Pai (Rm 8,26-27; Gl 4,6). É do meio das situações de sofrimento, pobreza, humilhação, perseguição, angústia... que se clama. Aí o Espírito se manifesta especialmente como *pater pauperum*. Este clamor se prolonga até o Apocalipse, quando o povo de Deus, ali identificado como a esposa, inspirado pelo Espírito, clama ao Senhor Jesus: Vem! (22,17)[41].

Assim, compreende-se o cuidado sempre atento de Deus pelos que O clamam do meio de suas misérias, lutas, humilhações. Encontra-se nas raízes hebraicas e na identidade do cristianismo a preocupação e o compromisso com a vida e libertação dos pobres, dos pequenos,

---

[39] GEBARA, Ivone. *A opção pelo pobre*, p. 838, considera a mulher-pobre sujeito objeto da opção pelos pobres e as lutas libertadoras das mulheres pobres como sinal dos tempos.

[40] COMBLIN, José. *A força da Palavra*, p. 27-30. O autor mostra como o clamor era no discurso de Israel uma verdadeira categoria. Na história de Israel, no período dos Juízes, o clamor era como uma instituição: Jz 3,9-11; 3,15; 4,3; 6,6-7; 10,10-14. Quando insistem em ter um rei, Israel perde direito a este clamor: 1Sm 8,18. Textos como Jr 11,9-14; Mq 3,3-4 e Zc 7,9-13 mostram porque os dirigentes do povo não podem mais clamar, nem mesmo Jeremias pode fazê-lo (11,14). Se JHWH deixa de defender Israel diante dos estrangeiros, não deixa de defender os pobres de Israel contra os poderosos: Ex 22,21-23. No conjunto dos salmos, vários deles expressam como os pobres não deixam de clamar a JHWH: 3,2-5; 17,6; 18,7; 22; 31,23; 34,7.18; 88,2.10.14; 107.

[41] Cf. *ibid*., p. 33-34: O Espírito mostra que a fé não consiste em crer que Jesus pronunciou o clamor, e sim em retomar o mesmo clamor na mesma situação. Pois o Espírito está presente quando estamos nessa condição de pobreza e o Espírito reatualiza o clamor de Jesus.

dos humilhados. Uma leitura atenta poderá pontuar esta constante na história da tradição cristã. Como não recordar, a título de exemplo, das ordens mendicantes da idade média e dos seus ideais de pobreza, em especial do movimento franciscano? Para o movimento espiritual franciscano era o Espírito quem estava agindo por meio dos pobres[42].

De fato, os pobres sempre existiram. Mas que a teologia os tenha tomado como ponto de partida para a reflexão é uma novidade nascida com a fecundidade do Vaticano II. Tal novidade constituiu-se não apenas por uma percepção do pobre e de seu universo, mas fundamentalmente pela descoberta de sua função protagônica na história. Tal como é verdade que ninguém pode ser livre no lugar do outro, também é verdade correlata que um grau de protagonismo é fundamental nas lutas daquele que clama por libertação. Neste aspecto, a teologia da libertação insistiu na diferença de sua abordagem do pobre ao dar-se conta da dinâmica eclesial do continente latino-americano onde os pobres tomavam consciência das injustiças a que estavam submetidos e tornavam-se protagonistas em suas lutas libertadoras. A este movimento histórico a teologia chamou de irrupção dos pobres[43], reconhecendo-o como um fato maior e identificando-o como *o* sinal dos tempos. O agir cristão tratava-se não apenas de lutar pelos pobres, mas de compartilhar de suas lutas, assumindo suas causas[44].

Na Igreja latino-americana, desde as últimas décadas, há sinais deste novo protagonismo exercido pelos pobres. O primeiro destes sinais é a leitura da Bíblia pelo povo segundo uma hermenêutica libertadora. Os pobres vivem uma experiência de atuação do Espírito em suas vidas quando lêem no texto sagrado uma história passada e se tornam capazes de ler a história presente, de interpretar a vida à luz da Palavra, de comprometer-se com a libertação. O Espírito está na fonte do texto e é fonte da revelação aos pequeninos (Lc 10,21). Junto a este sinal emerge um outro: a oração como experiência espiritual numa modalidade marcada por maior liberdade, espontaneidade e simplicidade. Estes sinais convergem para um terceiro: a liturgia. O povo pobre deixa de assistir passivamente as celebrações para participar ativamente do serviço sagrado através da preparação do ambiente litúrgico, dos cânticos, da proclamação da Palavra, dos gestos e expressões corporais, das vestes...fazendo da liturgia o momento e lugar por excelência da

[42] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*, p. 74-78.
[43] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Pobres y opción fundamental*, p. 303; SOBRINO, José. *Los signos de los tiempos*, p. 262: "La teologia de la liberación cree que debe estar en esa realidad de los pobres, pues en ella ha descubierto los signos de los tiempos y através de ella la actual presencia de Dios"; Uma análise dos hinários das comunidades revela este horizonte de protagonismo nas letras dos cânticos. A título de exemplo: "Eu acredito que o mundo será melhor quando o menor que padece acreditar no menor!".
[44] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 372: "A mediação dos outros é necessária, mas jamais poderá substituir a ação dos próprios pobres. O que afirma a doutrina do discernimento é, finalmente, que a pessoa não pode substituir a escolha feita pelos pobres, nem destruí-la... A pedra de toque do Espírito do Cristo é, pois, a participação efetiva dos próprios pobres e mesmo a primazia de suas escolhas. São eles mesmos que devem discernir os caminhos".

experiência do Espírito, de escuta do evangelho do Filho e de louvor ao Pai[45]. O Espírito opera na história um movimento ascendente ou a partir de baixo. Inspirando e animando os pobres, Ele constitui o povo de Deus na base da sociedade[46]. É o Espírito quem dá aos pobres a consciência de sua dignidade e lhes inspira gestos de solidariedade[47].

Ainda assim, sabe-se que os pobres precisarão de mediações para sua organização e suas lutas. De um lado a mediação profética, animada pelo Espírito, chama os pobres à ação. De outro, a mediação política dos que detém parcela de poder e, submetidos ao discernimento, se dispõem ao serviço de libertação dos pobres. Sem a expectativa ingênua de que as elites renunciarão espontaneamente seus privilégios, será sempre necessária a palavra profética capaz de provocar uma forma evangélica de exercício do poder, qual serviço especialmente aos mais pobres. Emerge, pois, o tema do agir histórico como lugar da ação do Espírito. É o que se tratará a seguir.

1.2. Espírito Santo e História: a "práxis" na sua dimensão pneumatológica

A perspectiva desta relação práxis – Espírito Santo na teologia latino-americana tem em J. Comblin o principal articulador. De fato, ele elaborou sua teologia do Espírito Santo no registro da ação, privilegiando este termo um detrimento do termo práxis, preferido pelos teólogos da libertação. Considerando sua contribuição para a pneumatologia um tanto modesta, para este teólogo, uma teologia da ação é uma teologia do Espírito Santo[48], que é correlata à teologia da história. Por sua vez, a teologia da libertação está ancorada na ação dos cristãos[49]. Sua proposta é compreender o agir do Espírito na história, não a partir de uma filosofia ou teologia da história,

---

[45] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*, p. 27-29.

[46] GALILEA, Segundo. *Una Iglesia que nace del pueblo*, p. 40: "Una Iglesia que nace de la base, como eclosión del Espíritu, equilibra la dimensión excesivamente predominante de una Iglesia que nace "desde arriba", desde las instituciones ministeriales. Es lugar de encuentro entre la dimensión neumática y cristológica de la Iglesia. Nos recuerda que es el Espíritu Santo el que genera la Iglesia, através del crecimiento de la fe de una comunidad que cree que Jesús está en medio de ellos. Que El es la fuente de su liberdad y de su fraternudad".

[47] BINGEMER, M. C. L. *A opção pelos pobres*, p. 310: "É seu sopro divino de vida e santidade que permite buscar e encontrar a glória e a majestade de Deus no rosto desfigurado do pobre que não tem graça nem beleza que possa atrair os olhares. O Espírito, "pai dos pobres", é que inspirará os gestos de solidariedade e dará coragem e palavras para o testemunho no meio do conflito, em cada situação".

[48] *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a História* (1982) e *A força da Palavra* (1986) são as duas principais obras de J. Comblin nas quais desenvolve mais originalmente a sua pneumatologia. A segunda obra, quando citada pelo próprio autor em *O Espírito Santo e a Libertação*, 103, traz o adendo *Ensaio sobre o Espírito e a História 2*, informação ausente no título da própria obra. *O Espírito Santo e a Libertação* (l986) tem um estilo de um manual de teologia concentrando-se nos temas fundamentais desse tratado.

[49] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 18: "... a teologia está ancorada na ação dos cristãos; exprime uma ação - frequentemente se diz, uma "política"; a mensagem cristã se refere à ação de Deus e não pode ser formulada senão a partir dessa ação; a ação de Deus é a libertação dos pobres e oprimidos; pois Deus torna partido no seio das lutas humanas; Deus tem sua posição definida, está ao lado dos pobres e participa de seu combate; melhor ainda, Deus está na origem da luta de emancipação dos pobres"; M. C. L. BINGEMER, "A obra do Espírito", 33-38, enfatiza também a identidade do Espírito no registro da ação, limitando-se à abordagem bíblica.

senão a partir dos desafios encontrados pelos cristãos no passado e no presente e aí identificar a ação do Espírito. Percorrerá por isso toda a história do cristianismo estudando o agir dos cristãos como movido pelo Espírito e segundo algumas perspectivas elementares: (a) o Espírito age pela obra das pessoas historicamente concretas, pois o Reino é fundamentalmente a reunião destas mesmas pessoas no amor do Pai em Jesus Cristo, (b) numa história que é única (c) centrada no presente e não no futuro (d) porque humana, nunca plenamente racional, e por isso mesma trágica. Um olhar para a história a partir do ponto de vista da Igreja com o escopo não de produzir uma teologia, mas de identificar a direção para a qual o Espírito Santo impulsiona os cristãos no tempo presente.

Para a fé cristã Deus age no mundo através de Cristo e do Espírito Santo como testemunha a mensagem do Novo Testamento. O Antigo Testamento prefigura a ação de Deus, mas não revela como Deus age realmente. É segundo o Novo que se revela o seu modo próprio de agir na história: "Deus não salva por milagres, mas pela cruz"[50]. A vida, morte, cruz e ressurreição de Jesus evidenciam o advento de uma ação que remete a uma nova *teo*-logia. Deus age libertando o seu povo, não como guerreiro, mas pelo envio de seu Filho e do Espírito. Este modo de agir de Deus tem como termo o surgimento do homem novo. O Filho e o Espírito são enviados para prolongar a ação libertadora de Deus na história. A imagem mais perfeita do agir do Pai é Jesus Cristo, pois sua missão foi fazer a vontade do Pai (Jo 6,38; Hb 10,9), de tal modo que a ação de Jesus – curar, perdoar, abençoar, exorcizar, anunciar... – é expressão do agir de Deus. O Espírito move Jesus para a ação. Na sua concepção, no seu batismo, no início do seu ministério é sempre o Espírito a força que o mobiliza. Hoje, pela missão do Espírito, a humanidade reinventa e multiplica a ação libertadora de Cristo na história, mediante a extensão da diversidade humana. Ora, se o Espírito quer mesmo dizer ação, energia, movimento, força, dizer do envio do Espírito é afirmar Deus agindo. É o Espírito quem estabelece o vínculo entre o agir de Jesus e o agir dos homens e das mulheres na história, chamados a fazer a vontade do Pai[51].

As ações humanas não são exclusivamente eficazes, entretanto, o seu essencial encontra-se no discernimento, na eleição do que fazer. Cada gesto, em sintonia com a missão do Espírito, é já a libertação em movimento, um passo na transformação do mundo atual, antecipação do

[50] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 47.

[51] Cf. *ibid.*, p. 54-55: "Chamamos ação o que muda o mundo, aquilo que faz um homem mudar-se a si mesmo, mudar os outros homens. A ação consiste em passar do pecado à justiça, em mudar uma situação de pecado em uma situação de justiça, em passar do mal para o bem... A ação é uma conversão... Um homem acha-se embarcado numa tarefa: a tarefa de se libertar e de libertar a humanidade em si mesmo e em seus irmãos. Defronta-se com o pecado e é chamado à libertação do pecado. A ação é mudar o homem. Desdobrar uma vida humana ainda não é fazer uma ação. Agir é assumir uma parte na missão de libertação. As tarefas são múltiplas, inumeráveis; cada uma delas em sua hora e em seu lugar..."

advento de um mundo novo, uma aposta na promessa, pois o horizonte de cada ação é o Reino de Deus[52]. Aqui compreende-se o martírio à luz da esperança do Reino.

A história é o lugar da ação do Espírito, uma vez que o Espírito está na origem da ação humana e as ações humanas não têm outro lugar senão a história. Mas o que é próprio da história na qual o Espírito desempenha sua missão? Como é possível discernir o valor real da história do cristianismo? Uma resposta se impõe: a história do Espírito revela a concepção cristã da história, que em poucas palavras, quer dizer – "aceitar a história e transformá-la"[53]. O primeiro princípio é marcado por um realismo, sem dizer que se aceita a história porque ela é boa, mas simplesmente porque é, evitando a tentação racionalista de justificar os acontecimentos como bons porque simplesmente deveriam acontecer. Antes, trata-se de reconhecer que a história é ambígua, porém é o lugar da ação. O Espírito remete o cristão à realidade, à história como campo de sua missão. O segundo princípio, na consciência de que o cristianismo não tem o privilégio de adivinhar o sentido dos acontecimentos, aponta para o discernimento dos fatos novos e das novidades que neles estão em gestação. Neste discernimento do acontecer histórico, o Espírito fornece um ponto de vista como critério: os pobres[54].

O testemunho de uma história do ponto de vista dos pobres é a Sagrada Escritura. Inspirados pelo Espírito, os textos sagrados contendo a memória dos pobres e as promessas de Deus podem ser relidos pelos pobres de cada época. Através dos séculos cristãos, a cristologia não se ocupou da ação de Cristo na história como questão teológica. A cristologia tradicional partia de uma concepção ingênua da história sagrada, acostando-se da perspectiva helênica e distanciando-se, por sua vez, da perspectiva neotestamentária nitidamente apocalíptica e messiânica. Atenta às questões disputadas sobre a natureza de Cristo, também neste aspecto descurou o lugar do agir de Cristo na história. Na cristologia medieval privilegiou-se a discussão sobre a redenção e seu significado, mas não se alcançou a percepção da morte de Jesus como ação histórica. Nem a teologia moderna de corte liberal deu passos na compreensão da importância do agir de Jesus, preocupada principalmente pela discussão e recuperação dos

---

[52] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 61: "Reencontramos aqui a teologia tomista da ação. Para santo Tomás, em cada ação se realiza todo um ciclo de salvação. A história da salvação é cíclica: vem do Pai e volta ao Pai. É movimento de descida e subida. A descida é a missão do Filho e do Espírito. A subida é a libertação dos homens que faz deles filhos do Pai. No Cristo os homens voltam a Deus. Ora, o ciclo inteiro da história da salvação se realiza em cada ação verdadeiramente humana. É por isso que toda ação já é uma antecipação do reino de Deus: é a libertação vivida sob a forma de atividade. Essa teologia tomista da ação nada mais é que a escatologia do Novo Testamento: o julgamento de Deus se faz em cada ação, no presente. A ação do Espírito, no discernimento e na ação, é a realidade antecipada do reino de Deus. A presença atual do reino de Deus é o Espírito, é a ação humana".

[53] Cf. *ibid*., p. 68.

[54] Cf. *ibid*., p. 74: "O que se pede aos pobres não é que discutam as ciências humanas, mas que sejam por sua própria existência o obstáculo no qual elas tropeçam e, deste modo, constituam a realidade à qual essas ciências devem se submeter para se rever e se transformar".

documentos históricos. A teologia latino-americana dará este passo porque o seu interesse repousa no papel de Jesus na história, em outras palavras, da ação histórica de Jesus. Esta ação desembocará na missão do Espírito e na ação de incontáveis discípulos e discípulas nos séculos seguintes[55].

A ação histórica de Jesus deve ser compreendida no registro de sua missão messiânica; ela é modelar para o agir do Espírito no mundo a partir de Pentecostes. O Reino de Deus está inaugurado na ação de Jesus e no dinamismo daquele que a prolonga na história, o Espirito. Assim, como este conduziu Jesus ao deserto, à missão, ao Getsêmani, ao calvário, conduz a humanidade a reencontrar a cruz de Cristo e a reviver de múltiplas formas o seu drama[56].

Faz-se uma tentativa de identificar ao longo das grandes etapas da história a obra do Espírito. Inicialmente, constata-se como o Espírito discerniu o que receber e o que rejeitar da cultura helênica[57]. Recebeu do humanismo grego um sentido de afirmação do indivíduo e de sua razão capaz de enfrentar as chamadas forças irracionais, sejam da natureza sejam da sociedade. Como consequência, o cristianismo se qualificou como uma religião racional, de tipo eminentemente monoteísta, ainda que distanciando-se dos temas evangélicos porque preocupado em ser uma religião da evidência. Paralelamente, ao se tornar uma religião racional obteve as vantagens de superar os limites das religiões históricas concretas marcadamente mágicas, animistas e irracionais, de realizar uma certa universalidade e de possuir uma cosmovisão otimista[58]. Outro efeito da influência helênica trata-se da teologia, que bebendo nas fontes do humanismo grego explicitou ainda mais o antropocentrismo cristão. De outro lado, as rejeições: de um "cosmologismo"[59] e de uma forma de idealismo – como desprezo da matéria e isolamento do espírito. No entanto, foi o esquecimento do Espírito Santo o maior dano causado no encontro do cristianismo com o helenismo, produzindo uma compreensão teológica da ação como

[55] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 77-95.
[56] Cf. *ibid*., p. 100-111. 0 autor apresenta duas teologias do Novo Testamento: *a paulina e a joanina*, Para Paulo, Cristo inaugura a novidade na história libertando-a pela cruz. Fé e confiança em Deus, Espírito, liberdade, justiça, amor, vida são expressões da libertação operada por Cristo. Assim, o dinamismo do Espírito é continuar a obra de Cristo, e sua sabedoria é escolher os fracos, despertando todos para a liberdade. Para João, partindo do Apocalipse, o julgamento de Deus está suspenso, e a história presente é o tempo da missão, do Evangelho e do testemunho. Neste tempo a novidade é a ação de Cristo e das testemunhas, dos mártires. Também segundo seu Evangelho, a história se desenvolve em dois planos ou mundos opostos: de Deus e de Satanás, da fé e da incredulidade. Como para Paulo, na história o essencial é o agir de Cristo presente pela ação do Espírito.
[57] Cf. *ibid*., p. 112-153; Id., *A força da Palavra*, p. 69-120.
[58] Cf. *ibid*., p. 138: "... o humanismo helênico oferece à Igreja um remédio contra a barbárie desumana: oferece a razão para controlar, reprimir, dirigir o fundo obscuro das paixões e dos instintos; oferece a luz de uma razão, sem dúvida por demais superficial, mas anunciadora da verdadeira Luz, para vencer tudo o que de tenebroso existe no inconsciente do homem".
[59] Cf. *ibid*., p. 143: "O Deus dos filósofos gregos é um Deus do cosmo e não da história dos homens. Não tem um povo particular e não é o libertador dos homens.

atualização do ser, priorizando na ação a interioridade do sujeito que age[60]. Também o helenismo estimulou a formação de uma classe intelectual no interior da Igreja que ao longo da história reforçou no interior do cristianismo a valorização do pensamento em detrimento da ação.

E a cristandade, como foi julgada pelo Espírito[61]? Neste período o cristianismo era convicto de uma necessária incursão no interior da sociedade e conseguiu fazer do social, do político e do cultural, dimensões nas quais o cristão devia atuar, numa verdadeira aceitação do terrestre. Negativamente este foi o período de uma reabsorção inteira do cristianismo pela cristandade, numa fusão entre vida social e vida cristã, como se existir significasse ser cristão. Mesmo com a constante presença de grupos deliberadamente não-violentos, os cristãos cedem à violência pelas práticas militares, pelo recurso à repressão e às guerras. Esta mesma cristandade que incluiu a violência, incluiu por sua vez a riqueza. Mesmo defendendo o direito dos pobres, a Igreja não recusou a aliança com os ricos. As muitas fundações religiosas da Idade Média quiseram ser uma volta ao compromisso radical com os pobres e não faltaram as heresias medievais ligadas ao movimento de pobreza. Onde estava o Espírito? O elenco dos santos e dos mártires desta época mostra os que se opuseram aos reis e à violência, os que escolheram os caminhos dos pobres.

A Reforma, como mais uma edição do movimento de volta às origens, propugnava uma volta ao Espírito e a libertação do cristianismo das amarras da história, vivendo o mito do "puramente cristão". Positivamente promove-se a pessoa como sujeito, favorecendo a concepção do leigo como sujeito na Igreja e no mundo. O esquecimento dos pobres, o excesso de culpabilização e o recurso a soluções individuais como resposta a problemas coletivos serão os principais limites herdados da Reforma. No entanto, os reformadores destacam o Espírito Santo como o renovador da Igreja, pois esta, no risco de colocar sua confiança na carne, precisa submeter-se ao Espírito[62]. Para a Contrarreforma era o Espírito quem dirigia a hierarquia na definição e manutenção da ortodoxia.

A emergência da modernidade teve a expressão de um choque. A solidificação de uma civilização do trabalho encontrou uma teologia para a qual o registro do trabalho manual era a penitência, com a finalidade de completar a criação de Deus. Contra a modernidade, a Igreja se

---

[60] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 150, postula que "na teologia patrística, o papel do Espírito não foi melhor elaborado. A teologia ocidental não lhe atribui nenhuma função própria. O Espírito é absorvido de um lado, pelo monoteísmo, de outro, pela expansão do papel do Verbo. Na redenção, tudo cabe ao Verbo. Só há uma missão salvadora, a do Cristo. O Espírito não passa de uma apropriação das ações comuns à Trindade. Quer dizer que a teologia ocidental e a concepção popular que prevalece depois não conhecem senão dois atores na história da salvação: o Deus único e monoteísta (o "Born Deus" popular) e o Verbo Encarnado".

[61] Cf. *ibid.*, p. 154- 193; Id., *A força da Palavra*, p. 121-172.

[62] COMBLIN, José. *A força da Palavra*, p. 165. Como os movimentos reformadores se apresentavam convencidos de que o Espírito Santo estava com eles, com frequência invocar o Espírito Santo levantava suspeitas de subversão.

situará na defensiva produzindo uma teologia apologética somente superada pela nova atitude de abertura e de diálogo defendidas no Vaticano II. Os últimos séculos prolongam a modernidade sob a égide das revoluções[63]. O ser humano se compreende como histórico porque por sua ação transforma o mundo, a sociedade e a si mesmo. A revolução tem seu impacto sobre os homens: promove uma ação em vista de toda a sociedade, alargando o campo da ação humana e oferecendo aos pobres uma possibilidade de ação e instaurando um Estado[64]. Partindo de uma compreensão como se fosse supra-histórica a revolução destrói a existência humana em seu presente, tendo que defender-se permanentemente, a fim de consolidar-se e uma vez consolidada tende a militarizar-se com o fim de garantir-se, além de constituir um Estado dirigido por uma classe de intelectuais, sem a presença dos pobres e dos trabalhadores.

As últimas décadas do século XX[65] são marcadas pelas desigualdades entre os povos classificados em desenvolvidos e subdesenvolvidos, pela utopia e pela militarização. O cristianismo dividido é desafiado pelo ideal de unidade e o ecumenismo é uma longa estrada a se percorrer. A teologia da libertação reapresentou à tradição cristã o rosto dos pobres.

Em suma, todo este percurso de leitura da história elaborado por J. Comblin, faz compreender que o Espírito não cria uma história paralela, senão que se manifesta pela ação dos cristãos em meio aos acontecimentos quotidianos e dos movimentos históricos, aceita a história para transformá-la.

Analisando a presente perspectiva de leitura da história e do agir do Espírito, como não concordar com a afirmação de uma dependência da teologia da libertação com a categoria de práxis[66]? O que identifica as obras aqui retomadas como obras da teologia da libertação são fundamentalmente dois elementos: o ponto de vista dos pobres e a categoria de ação. O primeiro deles já foi explicitado anteriormente. O segundo, é uma aplicação mitigada da categoria de práxis, utilizada na teologia política de J. B. Metz e de J. Moltmann e com ampla recepção na

---

[63] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 268-298; Id., *A força da Palavra*, p. 265-328. O autor já publicara nos anos precedentes de 1970 e 1974 as respectivas obras: *Théologie de la Révolution* e *Théologie de la pratique révolutionnaire*.

[64] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 284: "O fortalecimento do Estado favorece sempre as classes inferiores e quem luta por um Estado mais fraco são sempre, e unicamente, as classes privilegiadas. Em poucos anos o Estado revolucionário em Cuba fez incomparavelmente mais para elevar o nível de vida das massas, sua alimentação, educação, saúde, capacidade de ação do que tudo o que havia feito a Igreja e tudo o que ela teria podido fazer durante séculos, com a pastoral e os instrumentos de que dispunha. Só um Estado revolucionário forte pode fazer isso. *Opor-se a ele é opor-se ao Espírito*. O problema é a fronteira que separa o Estado forte do Estado totalitário. É o problema do controle do poder pelo povo" (Grifo nosso).

[65] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 299-351. Nestas páginas o autor faz uma longa discussão sobre o socialismo, o desenvolvimento e a democracia. Por não se tratar do interesse específico desta tese, julgou-se oportuno não reportá-la aqui.

[66] NOEMI, Juan. *Rasgos de una Teologia Latinoamericana*, p. 48-57. O autor sublinha o limite de se usar acriticamente o conceito de práxis cuja origem advém do marxismo.

teologia latino-americana[67]. Faz-se necessário uma breve consideração sobre o uso da categoria práxis na teologia para se formular um juízo crítico da vinculação ação/Espírito Santo presente nas obras pneumatológicas de J. Comblin.

Ora, sabe-se que o diálogo com a filosofia moderna permitiu à teologia incorporar uma categoria nova em sua reflexão: a historicidade[68]. Considerando o ser humano como agente da história, uma categoria correlata, reintroduzida e ressignificada por K. Marx, invade a teologia: a práxis[69]. Uma aproximação desta categoria compreende o ser humano como ser de racionalidade reflexa que se constrói e simultaneamente constrói o mundo pela transformação da história. Não se pode falar de práxis na perspectiva individualista, antes a práxis é sempre de alcance social, seja quanto ao sujeito seja quanto ao produto. A novidade no uso da categoria práxis situa-se na sua relação com a teoria. Deste modo, se o que caracteriza uma ação humana é a consciência, a teoria está embutida na ação, como num processo simbiótico, uma não vive sem a outra[70]. Neste sentido seria considerada uma práxis histórica libertadora aquela ação refletida e que possui uma dimensão transcendente, isto é, é dotada de uma abertura para o futuro e para o outro. É por esta fresta que entra a categoria práxis na teologia[71]. Foi G. Gutiérrez a introduzir a definição da teologia da libertação como reflexão crítica da práxis histórica à luz da fé[72].

---

[67] TAMAYO ACOSTA, Juan José. *Teologia de la liberación: revolución metodológica*, p. 213: "parte fundamental de la revolución metodológica operada por la TL es la importância que concede a la praxis. La TL se autocomprende como parte integrante de la práxis libertadora, en cuyo interior se ubica como momento teórico especifico, con significación y función propias, en sintonia con la utopia del reino de Dios y con las aspiraciones emancipatorias de las personas y los pueblos oprimidos. Además de critério de verificación de la fe, la praxis se convierte en un momento interno del conocimiento teológico. No hay, por tanto, oposición entre teoría y práctica, sino complementaridad, enriquecimiento e interpelación mútuos".

[68] PASTOR, Félix Alexandre. *Liberación y Teologia*, p. 360-362. A filosofia moderna da história não é uma total novidade em relação à antropologia teo1ógica da tradição bíblica. É exatamente esta proximidade entre urna e outra a provocar a incidência do político no teológico.

[69] TABORDA, Francisco. *Fé cristã e práxis histórica*, p. 250-252; Id., *A práxis histórica, feição epocal*, 25-39; J. C. SCANNONE, *La teologia della liberazione*, 406-415: toma as diferentes práxis como critério para identificar as diversas correntes na teologia da libertação. Assim: (a) teologia a partir da práxis pastoral da Igreja; (b) teologia a partir da práxis de grupos revolucionários, cujo maior representante seria H. Assmann; (c) teologia a partir da práxis histórica com G. Gutiérrez, L. Boff e C. Boff; (d) teologia a partir da práxis dos povos latino-americanos, tendo Lucio Gera como seu expoente.

[70] TABORDA, Francisco. *Fé cristã e práxis histórica*, p. 253- 258.

[71] Cf. *ibid*., p. 262-272. O autor defende que o conceito de práxis pode ser lido em pauta cristã, uma vez que a práxis histórica pode ter sua inspiração na fé, na indignação profética capaz de confrontar a realidade com o plano de Deus e na abertura escatológica antecipada na história como compromisso com o outro e com o totalmente Outro. A práxis histórica é mesmo graça, pois não vem do homem, mas é dom de Deus e resposta do homem; M. FABRl DOS ANJOS, "Optar pelos pobres e fazer teologia moral", 40-43, considera a questão da práxis para o teólogo da moral.

[72] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia de la liberación*, p. 31. No entanto, como acenou-se anteriormente, a categoria de práxis já fora utilizada pela teologia política. Para uma leitura crítica da definição de G. Gutiérrez: F. CASTILLO L. - J. NOEMI - J. ARTEAGA L. L. - E. RODRIGUEZ A., "Teoria y praxis en la teologia de la Liberación", 3-38.

A pneumatologia de J. Comblin atribui ao Espírito Santo a Missão de mover os cristãos à tarefa de aceitar a história e de transformá-la. O seu conceito de ação está radicalmente vinculado ao de transformação, e, por conseguinte ao de práxis, ainda que não o prefira[73]. Configura-se, assim, o principal traço de sua pneumatologia, as transformações históricas como *locus* do agir do Espírito por meio dos cristãos. O Espírito, prolongando a missão de Jesus, é o protagonista das transformações históricas segundo os valores do Reino[74].

Considerando, pois, que o Espírito age pelos cristãos, podem se colocar algumas questões: o que garante o agir dos cristãos segundo os princípios evangélicos? Estariam os cristãos, tendo praticado o discernimento, em condições evangélicas de transformar a história? Não há o risco de inadvertidamente se passar da espiritua1idade e da teologia à ideologia? Não se pode olvidar que o realismo cristão supõe a superação de um otimismo ingênuo. Nem se pode negar que a experiência do Espírito impulsiona o cristão a uma nova práxis. Mas o que se quer afirmar é que tanto a teologia quanto a práxis permanentemente deve se purificar. A primeira, de seus possíveis desvios e alienações. A segunda, nas suas estratégicas e táticas. Eis porque a insistência no problema de natureza hermenêutica: a passagem de uma teologia indutiva às propostas políticas de transformação da história comporta sempre riscos e dificilmente geram consenso. Se os critérios evangélicos pertencem ao universo do incondicionado, não ocorre o mesmo com as opções de natureza política-ideológica[75]. Em outras palavras, não se pode esquecer a dialética de unidade e diferença: se de um lado a missão salvífica cristã inclui a luta pela justiça, de outro não

[73] COMBLIN, José. *A América Latina e o presente debate*, p. 813: "A práxis que é o ponto de partida da teologia da libertação será a práxis das massas populares ou a práxis das elites políticas, sociais ou culturais? ... Onde situar a práxis do povo cristão que confere o seu ponto de partida à teologia da libertação? ... quem está habilitado para dar a correta interpretação da práxis popular, e identificá-la no meio da multidão dos fenômenos?". Observe-se o roteiro de produção teológica de J. COMBLIN: *Teologia da ação* (1967); *Théologie de la Révolution* (1970); *Théologie de la pratique révolutionnaire* (1974); *O tempo da ação* (1982); *A força da Palavra* (1986); *Espírito Santo e a Libertação* (1986). Há muitas semelhanças entre o projeto do autor e a leitura marxista da história. O modo como dedica duas obras à releitura de toda a história do cristianismo faz pensar numa passível equação: ação (práxis) Espírito - *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a História I* - e Palavra (teoria) Cristo – *A força da Palavra. Ensaio sobre o Espírito e a História II*.

[74] A relação práxis/Espírito Santo presente em J. Comblin não é a mesma encontrada em M. C. L. BINGEMER, A pneumatificação da antropologia, p. 266-269. Esta autora fala do Espírito Santo como "aquele que ensina, o pedagogo das coisas divinas", e que no processo de evangelização desenvolve o que lhe é próprio, segundo suas palavras, a "práxis pedagógica". O conteúdo do ensino do Espírito é a oração, o testemunho, o martírio entendido como um carisma e uma radicalização do testemunho e ainda o discernimento. A evangelização é uma "práxis espiritual" como "práxis que o próprio Espírito faz e realiza na comunidade".

[75] PASTOR, Félix Alexandre. *O Reino e a História*, p. 48-53. O autor considera este o problema fundamental de qualquer teologia política e, portanto, da teologia da libertação; M. C. L. BINGEMER, *A obra do Espirito*, 37: "A presença do Espírito Santo e santificador ao lado do cumprimento da obra redentora do Filho, é o penhor e a garantia de que a história caminha em direção ao seu ponto Ômega, ao seu cumprimento, ao advento pleno do Reino de Deus já proposto e realizado em Jesus Cristo e que ainda é realidade apenas sob a forma de sinais e esperanças".

se pode confundir libertação humana com salvação cristã. A experiência do Espírito é a experiência do incondicionado e é originária; a práxis é derivada, portanto, histórica[76].

O que está em jogo, pois, no âmbito desta reflexão é a teologia da história, na sua ineludível e paradoxal composição entre tempo presente (história) e tempo futuro (escatologia). E por consequência influente seja na teologia espiritual seja na teologia pastoral. Uma e outra têm subjacentes um horizonte teológico da história identificável nos modelos de espiritualidade e de evangelização.

Pensando as missões divinas do Filho e do Espírito, o risco é a opção por um modelo de exclusão, no qual possa ocorrer uma dissociação ou independência entre a ação do Jesus histórico e a ação do Espírito na história, como parece caracterizar a teologia de Joaquim de Fiore[77]. Uma teologia do Espírito Santo como teologia da práxis histórica deverá ter o cuidado de garantir uma compreensão do agir do Espírito em sintonia com o ensinamento e o agir de Cristo. Pentecostes não suprime a história, antes é dom para o tempo da construção do Reino anunciado por Jesus, é o dom para o tempo do anúncio, da profecia, do testemunho, do diálogo. Para não sucumbir a este risco é necessária uma compreensão teológica da história no modelo da integração que escolha "a humanidade humilde, lutadora e paciente do Filho" e a "energia criadora e misericordiosa do Espírito"[78].

1.3. A dimensão martirial

Em comunhão com a tradição, o Vaticano II situa o martírio como modo de assemelhar-se ao Cristo, sinal de doação exímia e prova suprema de caridade e fidelidade ao caminho da cruz em meio às perseguições que não faltam à Igreja[79]. Para a Igreja antiga, o carisma por excelência concedido pelo Espírito é o martírio, compreendido como sinal privilegiado do Pneuma divino e como expressão de um cristianismo pneumatóforo. Uma consulta às atas dos mártires revela a constância e o vigor destes ao confessar a fé cristã em meio aos tormentos das chamas como dom do Espírito. Sob a força da memória do martírio dos irmãos Macabeus, os mártires cristãos experimentam a presença do Espírito Santo, força do alto, capaz de fortalecê-los e capacitá-los

[76] BOFF, Clodovis. *Como vejo a teologia latino-americana*, p. 89: "Inclino-me a pensar que, do ponto de vista da fé, a "experiência do pobre" é derivada, não originária, e que só ganha o seu valor teológico a partir de algo anterior: Deus revelado, o qual opta, sim, pelo pobre".
[77] CONGAR, Yves. Joachim de Fiore. Destin du joachimisme, in Id., *Je crois en l'Esprit Saint, I*, l 75-189; M. C. L. BINGEMER, *O Espírito Santo na espiritualidade*, 228-230; J. MOLTMANN, *Nella Storia del Dio Trinitario*, 147-173.
[78] SUSIN, Luiz Carlos. *O Espírito e a Nova Era*, p. 329-330.
[79] LG 42.

para o sofrimento na assimilação radical ao martírio de Jesus Cristo. À espiritualidade martirial da Igreja primitiva equivale a experiência espiritual de julgamento do mundo. Um novo mundo nasce da oblatividade dos cristãos martirizados. Vidas entregues a Cristo, sustentadas por uma autêntica experiência pneumática[80].

A morte/martírio de Jesus não foi objetivamente buscada por ele. A teologia latino-americana compreendeu a morte do Filho de Deus como necessidade histórica: "Não era preciso que o Cristo sofresse tudo isso e entrasse em sua glória? (Lc 24,26)". Não porque os profetas a anunciaram, senão porque os próprios profetas prefiguraram com a própria morte o que haveria de suceder ao Messias. A perseguição e a morte que sofreram os profetas e Jesus Cristo são consequências históricas da fidelidade à missão assumida e ao projeto do Reino de Deus. A pregação e o agir de Jesus abalaram a ordem social e religiosa de seu tempo e causaram a sua rejeição e condenação à crucifixão. No desenrolar de sua missão Jesus percebe a rejeição das autoridades e como sua vida corre risco (Mc 11,18; Jo 8,59). Ele tem consciência do caminho dos profetas (Mt 23,29-31.37-39; Lc 11,47-51; 13,34.35) e não desconhece o desfecho da missão de João Batista (Mt 14,12). O paradoxo da fidelidade à missão consiste em ter disposição de perder a vida para ganhá-la (Mc 8,35 e paralelos). Assim, entre os primeiros cristãos tal realidade não tardou por emergir (At 7,55-60). Jesus mesmo prometera a assistência do Espirito Santo nas perseguições (Mc 13,11; Lc 12,11-12; Mt 10,17-20). A igreja antiga compreendeu que ser discípulo de Cristo implica em estar pronto para aceitar o martírio e que somente o Espírito inspira o verdadeiro testemunho. O martírio é uma dimensão intrínseca da vida cristã. Os valores evangélicos vividos numa sociedade marcada por uma cultura de morte evidenciam o teor conflitivo da mensagem de Jesus e do signo da cruz e o martírio se manifesta como a mais autêntica expressão de amor (Jo 15,13) e de disponibilidade *kenótica* para o Reino.

Não se justifica, pois, separar o anúncio do Evangelho da vivência do testemunho. Razão porque uma evangelização renovada na América Latina sob o impulso do Vaticano II, dos ensinamentos de Medellín[81] e de sua continuidade em Puebla[82] produziu uma nova geração de

---

[80] BINGEMER, M. C. L. *O Espírito Santo na espiritualidade cristã*, p. 227; Id., *A pneumatificação da antropologia*, 267-268.

[81] COMBLIN, José. *Medellín: Vinte anos depois*, p. 821: "A Igreja de Medellín entrou no cativeiro com uma teologia da libertação. Produziu milhares de mártires e de confessores. Vários bispos foram assassinados (4), dezenas de sacerdotes e de religiosas morreram, milhares de leigos, catequistas, delegados da palavra, animadores de comunidades ou militantes de movimentos foram mortos violentamente. O martírio da Igreja, o seu testemunho público diante da nação inteira denunciando os opressores e os falsos profetas, anunciando um reino de justiça contra os regimes que mais do que nunca encamaram a violência institucionalizada, constituíram uma aplicação prática de Medellín, ainda que não prevista pelos seus autores. *Medellín não produziu desenvolvimento, mas produziu primeiro martírio" (Grifo nosso).*

[82] O contexto histórico do continente latino-americano nos anos que antecedem a conferência de Puebla já assinala uma definida perseguição aos que defendendo os valores evangélicos empreenderam lutas através da denúncia

mártires, evidência do compromisso radical dos cristãos latino-americanos com a causa de Jesus. A perseguição, aprisionamento, tortura, difamação e morte dos cristãos na América Latina foram reconhecidos sobretudo pela teologia da libertação como experiência martirial[83]. E este martírio contemporâneo contribuiu para a redescoberta da ação do Espírito Santo. O que o Espírito concedeu como dom do derramamento de sangue para a vida da Igreja e do crescimento do Reino proporcionou também como acurada percepção teológica de sua presença[84].

A práxis libertadora dos cristãos confronta-se com as forças oponentes ao Reino, forças estas que não se intimidam e não temem recorrer à violência radical de fazer calar as vozes incômodas. Os cristãos latino-americanos assassinados nas últimas décadas são vítimas não do *odium fidei*, entendido explicitamente como perseguição de natureza religiosa, mas antes do *odium iustitiae* entendido largamente como perseguição aos que movidos pela compaixão e misericórdia saem em defesa da vida dos pobres, dos excluídos e injustiçados. São mártires pelas mesmas causas de Jesus Cristo[85].

É verdade que ocorre no âmbito da teologia da libertação latino-americana uma ampliação da percepção do martírio à luz das lutas contemporâneas pela vida, pela liberdade, pela verdade, pela justiça e pela paz, enfim pela própria sobrevivência. Tal teologia deu-se conta logo da passagem da libertação ao martírio, percebendo que a realidade deste não se referia exclusivamente a um conceito teológico, mas tocava mesmo o tecido das próprias comunidades e ainda pessoal do próprio teólogo[86], numa recuperação das realidades fundantes do Novo Testamento, o Reino de Deus e a cruz de Jesus, potenciando a cristologia e a soteriologia, bem como relançando a espiritualidade. Diante da realidade de pobreza, exclusão, injustiça, violência e morte a qual são submetidos milhares e milhares de crianças, mulheres, anciãos, indígenas e

---

profética e da presença solidária junto aos pobres e explorados. Tal contexto não podia passar despercebido pelos bispos que em Puebla recordam: os que morreram defendendo a integridade da fé e a liberdade da Igreja no serviço aos pobres, índios, escravos (265); os pastores que enfrentam a incompreensão, perseguição e até mesmo a morte (668); as consequências dolorosas para os que assumem as denúncias proféticas (1138); os últimos dez anos de perseguição e de morte aos membros da Igreja comprometidos na missão profética (92).

[83] GONZALEZ FAUS, José Ignacio. *Il martire come testimone*, p. 78-88. No âmbito desta dissertação utiliza-se o conceito de mártir no sentido mais amplo adotado pela teologia latino-americana. É necessário reconhecer que o conceito de martírio sofreu transformações ao longo da história do cristianismo.

[84] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 21: "De fato, a ação dos cristãos na libertação do mundo mostra que o Deus da Bíblia está sempre vivo e que o Espírito não perdeu sua força. Melhor ainda, o sangue dos mártires, o testemunho no meio das perseguições, a perseverança e o dom desinteressado de si mesmos de milhões de cristãos modestos e anônimos são sinais de uma presença como jamais houve no passado. Diante de um mundo de dimensões decuplicadas, também o Espírito do Senhor decuplica sua ação".

[85] BOFF, Leonardo. *Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática*, p. 276- 277; J. SOBRINO, Il nostro mondo, 28.

[86] Seria suficiente recordar o assassinato de Mons. Oscar Romero, em 24.03.1980, exatamente enquanto celebrava a Eucaristia. Seu sangue misturado ao sangue eucarístico fez de Mons. Oscar Arnulfo Romero uma referência ímpar de muitos outros cristãos, católicos ou não, assassinados nas últimas décadas na América Latina pela causa do Evangelho.

outros na América Latina falou-se mesmo de um "povo crucificado" e de seu potencial salvífico, enquanto manifesta um forte apelo à conversão. Esta multidão de sofredores é identificada com o servo sofredor de Isaías (52,13-53-12): desfigurada, sem beleza nem esplendor, desprezada e abandonada pelos homens, sujeita à dor, familiarizada com a enfermidade...[87].

O preço a pagar pelo compromisso de pregar a cruz de Cristo numa "sociedade de crucificados" tange sem dúvida a cruz e a morte qual experiência martirial[88].

Finalmente, numa dilatação mais ampla ainda do conceito de martírio, cunha-se a nomenclatura "mártires do Reino de Deus" para incluir todos os que tombaram sua vida pela construção de uma nova sociedade, assimilados num nível ontológico a Cristo pelo fato de haverem informado o próprio agir ao mesmo Espírito que informou o agir de Cristo[89].

2. A pneumatologia no interior da teologia latino-americana

Na arquitetura teológica a pneumatologia estrutura-se como um tratado em si e como uma dimensão intrínseca em cada um dos outros tratados, a ponto de nenhum outro campo teológico poder descuidar do seu aspecto pneumático. Consequentemente, a pneumatologia latino-americana, mesmo se aqui considerada incipiente, encontra-se presente nos outros tratados. É o que se verá a seguir na abordagem pneumatológica dos enfoques da cristologia, da trindade, da eclesiologia e da antropologia.

2.1. Cristologia

O período pós-conciliar viu nascer uma abordagem da cristologia mais atenta à relação de Cristo com o Espírito, tendo entre outras preocupações, de uma parte recuperar o equilíbrio teológico na superação de um possível cristomonismo e, de outra parte, não permitir precipitar-

[87] ELLACURÍA, Ignacio. *El pueblo crucificado*, p. 201: "Se entiende aqui por pueblo crucificado aquella colectividad que, siendo la mayoria de la humanid, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoria que ejerce su domínio en función de un conjunto de factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, deben estimar-se como pecado". Esta identificação do povo sofredor latino-americano com o servo de Javé aparece sobretudo em I. Ellacuría e C. Mesters.

[88] LIMÓN, Javier Jiménez. *Sufrimiento, muerte, cruz y martírio*, p. 477-494; L. Boff, *Como pregar a Cruz*, 66: "Há, pois, uma cruz e uma morte que resultam como consequência do esforço e do empenho por tirar a cruz das costas dos crucificados e por limitar o império da morte que ceifa vidas, especialmente dos inocentes".

[89] BOFF, Leonardo. *Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática*, p. 278: "Não são mártires da fé cristã; não são os heróis da Igreja; são mártires do Reino de Deus, mártires daquela causa que foi a causa do Filho de Deus quando passou entre nós. Ajudaram na história na realização da política de Deus". O autor toma como referência para a defesa de sua tese Tomás de Aquino: "Cristão é aquele que é de Cristo; diz-se que alguém é de Cristo não só porque tem a fé de Cristo, senão também porque faz obras virtuosas com o espírito de Cristo (Summa Theologica, 11ª-11ª e q. 124, a.5)".

se numa perspectiva pneumatomonista. A teologia latino-americana parece não participar deste esforço. Preocupada em pontuar a incidência histórica libertadora de Jesus de Nazaré, muito timidamente explorou esta relação, não oferecendo novidades expressivas, senão que retomando dados já conhecidos e buscando reforçá-los em chave libertadora.

Partindo dos dados neotestamentários, a reflexão latino-americana compila como Jesus revela o Espírito Santo: mais do que por palavras, revela-o em sua práxis libertadora. É na vida e na ação de Jesus que eclode a revelação do Espírito Santo[90]. Impelido pelo Espírito à prova do deserto (Mc 1,12) retoma a direção da Galiléia "com a força do Espírito" (Lc 4,14). Seu programa libertador é experimentado sob a unção do Espírito que o impulsiona a evangelizar os pobres na realização de sua missão messiânica (Lc 4, 18ss). Liberta da ação demoníaca pela força do Espírito como sinal da chegada do Reino (Mt 12,28), obra tergiversada pelos seus adversários como obra de Belzebu (Mc 3,22). Sente-se mesmo surpreso da força que dele saíra (*dynamis*) na situação de cura da hemorroíssa (Mc 5,20). Jesus mesmo anuncia a missão do Espírito (Lc 24,49; Jo 14,26; 16,7). Configura-se desta forma o messianismo de Jesus estreitamente vinculado à presença do Espírito nele. Os atos históricos de Jesus compõem o quadro do seu agir messiânico e revelam como, por etapas, o Espírito revestiu Jesus de sua missão de Messias[91]. Os discípulos à luz do evento páscoa-pentecostes compreenderão o agir de Jesus como movido pelo Espírito, reconhecendo o modo mais escondido da ação do Pneuma divino antes da ressurreição e mais explícita a partir da páscoa[92].

Segundo a tão conhecida expressão usada por Santo Ireneu, o Filho e o Espírito são as duas mãos pelas quais age o Pai. Este liberta por meio da ação convergente do Filho e do Espírito de modo que as missões do Filho e do Espírito são harmônicas embora comportem diferentes. Se

---

[90] BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. 49-50. Em sua obra propriamente cristológica, *Jesus Cristo Libertador* (1972), seguida do artigo "Jesucristo libertador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida" 17-42, verifica-se o que se considera um verdadeiro déficit pneumatológico. Excetuando-se a referência à concepção de Jesus por obra do Espírito Santo e uma outra vez quando recorda a presença nos fiéis daquele pelo qual Jesus ressuscitou, não se encontra nenhuma outra inclusão do Espírito na sua compreensão de Jesus como libertador; L. ANTINUCCI, "Cristologia e liberazione in Leonardo Boff", 235-257, em meio a uma série de considerações críticas à cristologia boffiana não aponta o que aqui se observou como déficit pneumatológico. O mesmo déficit pode ser apontado na impostação de S. GALILEA, "Jesus y la liberación de su Pueblo", 97-106.

[91] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*, p. 182: "O Espírito Santo fez Jesus Messias, constitui-o pouco a pouco através de acontecimentos históricos determinados no tempo e no espaço. Não basta considerar a natureza humana de Cristo com as modificações que traz nela a encarnação. É necessário seguir o Novo Testamento quando revela o papel, o agir histórico, as mudanças de Jesus. O seu papel foi o de Messias-Libertador. O seu agir foi determinado pelas vindas do Espírito, as mudanças acompanharam as fases do seu confronto com o mundo". O autor reconhece o batismo de Jesus como unção messiânica e destaca as consequências teológicas para a missão libertadora de Jesus iniciada logo a seguir. Pedro discursando à família de Cornélio parte da unção no batismo para recordar a fonte do ministério de Jesus, que passou fazendo o bem e curando... (At 10,38). Como se percebe, J. Comblin elabora melhor que L. Boff a relação Jesus Cristo - Espirito Santo.

[92] Cf. *ibid*., p. 183. Partindo de Paulo (Rm 1,4) e dos Atos (2,33), Comblin distingue a vinda do Espírito em Jesus sob a forma de escravo (antes da ressurreição) e na g1ória (na e após a ressurreição).

o Filho encarna-se e forma um homem perfeito, histórica e geograficamente identificado, o Espírito Santo não se encarna e existe na imperfeição de inúmeros indivíduos de todos os tempos e de todos os lugares. Sua missão é conduzir todos ao reconhecimento de Jesus como o Senhor (1Cor 12,3), criando a unidade onde se manifesta a dispersão. Jesus realiza sua missão de reunir a humanidade segundo o agir do Espírito[93]. Uma análise atenta dos evangelhos destaca a "estrutura fundamentalmente dual do Novo Testamento" reveladora de dois anúncios: da vinda do Filho e da vinda do Espírito, articuladas entre si a partir do Pai como quem os envia. O Reino de Deus é inaugurado pela práxis de Jesus, mas o seu crescimento na história é missão do Espírito. O evento pascal assinala a transição das duas missões[94]. No período pré-pascal, Cristo é o protagonista sempre submisso ao Espírito; no período pós-pascal o protagonismo passa ao Espírito Santo, por sua vez, subordinado ao Filho[95]. O efeito central da vinda do Espírito será a formação do novo povo de Deus, finalidade da obra de Jesus, que amplia a pertença ao Reino para além dos estreitos limites de Israel, abrindo as portas para todos os miseráveis e excluídos[96].

A unidade da ação de Jesus e do Espírito se manifesta especialmente na mútua implicação entre palavra e Espírito, já antevista nos escritos veterotestamentários e explicitada no Novo Testamento: o que confere força e eficácia ao Evangelho é o Espírito[97]. A Tradição apontou a mesma relação quando afirmava a iluminação do Espírito como condição para o acolhimento do Evangelho. A escuta é dom do Espírito e este é chamado de "mestre interior"[98]. Como mestre interior, é o Espírito quem impele à escuta fecunda do Evangelho e ao seguimento de Jesus, suscitando no fiel a mesma práxis libertadora como garantia autêntica de continuidade à missão de Jesus Cristo e orientando a criação de um discurso capaz de falar do Evangelho aos homens e mulheres de hoje. O Espírito concede dons em abundância e diversidade, e como na comunidade de Corinto, ninguém é privado, antes "cada um recebe o dom de manifestar o Espírito para a utilidade de todos" (1Cor 12,7). A Igreja na América Latina deixa-se levar pelo Espírito que a

---

[93] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*, p. 178-180; Id., o tempo da ação, 31; M. C. L. B1NGEMER, "A obra do Espírito...", 7.

[94] COMBLIN, José. *A Missão do Espírito Santo*, p. 297-30l, recorda como a teologia oriental insistiu mais que a ocidental na complementariedade das missões do Filho e do Espírito. Defende ainda não ser justo concentrar a mensagem de Paulo ao redor da cruz de Cristo. Esta seria um dos pólos, mas o Espírito seria o outro pólo.

[95] Cf. *ibid.*, p. 305. Este autor utiliza as expressões "submisso" e "subordinado" que parecem não ser as mais adequadas, por razões de teologia trinitária, para exprimir a integração das missões divinas.

[96] COMBLIN, José. *O Espírito no Mundo*, p. 9-27.

[97] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*, p. 38-53; Id., *O Espírito Santo e a Libertação*, 184-187. O autor recorda a associação palavra e Espírito na criação (Sl 33,6; Gn 1,2s), na profecia (Is 59,21; Ez 2,2), nos evangelhos (Mc 13,11 e os paralelos Mt 10,19-20 e Lc 12,11-12; Lc 1,41-42; 4,18; Jo 3,34; 4,24; 6,63), nos escritos paulinos (1Ts 1,5; 1 Cor 2,4), nos Atos (2,4) e as cartas do Apocalipse que procedem ao mesmo tempo de Cristo e do Espírito.

[98] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*, p. 187-190.

impulsiona à profecia, dom que a edifica (lCor 14,3-5). Compreende-se neste registro a dimensão profética característica da teologia latino-americana[99].

Por vezes a teologia da libertação explorou de modo analógico a *kénosis* de Cristo para falar do modo de agir do Espírito no mundo, ou seja, da missão do Espírito. Chegou mesmo a falar da *kénosis* do Espírito Santo[100]. Na verdade, trata-se de um uso analógico, seja como possibilidade de sublinhar e qualificar a discrição da missão do Espírito que não se encarna, logo não assume uma natureza humana visível e palpável como ocorrera na missão do Verbo[101], seja como para rea1çar a presença do Espírito Santo no ser humano[102]. Não obstante, no campo mariológico encontrar-se-á o controverso teologúmeno boffiano de uma espécie de encarnação do Espírito em Maria[103].

Numa tentativa de superar a dificuldade da teologia feminista com a masculinidade do Verbo Encarnado, recorda-se que o Espírito construtor da nova humanidade, é derramado sobre os filhos e filhas (At 2,14ss) segundo a profecia de Joel. Na presença de Jesus continuada pelo Espírito, as mulheres formam junto com os homens o corpo de Cristo[104]. Também as mulheres são agraciadas com o dom do martírio, carisma por excelência do Espírito, experiência pela qual também poderão ser consideradas *alter Christus*[105].

---

[99] COMBLIN, José. *O Espírito no* Mundo, p. 50-53.

[100] BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. 262. No glossário incluído no fim desta sua obra, o autor assim define *kénosis*: "expressão grega que significa aniquilamento e esvaziamento; é o modo que as Pessoas divinas (Filho e Espíirito Santo) escolheram ao se autocomunicar na história. Opõe-se à doxa que significa o modo de glória".

[101] COMBLIN, José. *A Missão do Espírito Santo*, p. 302: "Os antigos faziam a conexão entre essa discrição do Espírito e o seu nome que não é nenhum nome de pessoa. O Espírito Santo é a única pessoa da SS. Trindade que não tem nome próprio. O nome "Espírito" designa também uma propriedade comum à três pessoas: as três são espíritos e o Espírito é pessoalmente o que as três são por natureza. O Espírito esconde a sua personalidade em vez de manifestá-la"; M. C. L. B1NGEMER, "A obra do Espirito", 7-8: "À diferença de Jesus de Nazaré, no entanto, o Espírito não tem uma figura histórica que possa ter sido vista, tocada, apalpada, tal como foi o Verbo da Vida (1 Jo 1,1ss). Sem rosto pessoal com que possamos identificá-lo, delinear-lhe os contornos e dar-lhe uma personalidade, o Espírito "desconhecido para além do Verbo", só pode ser reconhecido na experiência do homem que se sente habitado em seu interior por uma presença que o ultrapassa, e que o faz confessar sua fé e abrir-se à convivência fraterna, em comunidade". Esta autora retoma uma expressão já usada por H. Urs von BALTHASAR, "Le Saint-Esprít: L'inconnuau delà du Verbe", 115-126.·

[102] BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G. *Deus Trindade*, p. 110: "SE há, pois, uma quênose [sic] do Filho, que não se avantaja de sua condição divina, mas humilha-se assumindo a condição humana, até a humilhação e a morte (Fl 2,6-11), há também uma quênose [sic] do Espírito Santo, que se confunde com nosso espírito, geme em nós, vem em auxílio de nossa fraqueza (Rm 8,16-26)".

[103] Esta tese abordará com detalhes o referido teologúmeno no capítulo II.

[104] BINGEMER, M. C. L. *Nem Homem nem Mulher*, p. 202: "A partir da ressurreição de Jesus Cristo, o Espírito é derramado sobre toda came, construindo uma nova humanidade, que não é outra coisa senão o corpo de Cristo. E esse corpo de Cristo, nova criação, coletivo e total, que o Espírito segue plasmando e parindo 'com dor' (cf. Rm 8,22-23) continua fazendo presente no mundo a imagem original da Criação do Pai - criação que é 'macho e fêmea' - (cf. Gn l,27). E esta criação encontra seu protótipo no Cristo, primogênito de toda criatura".

[105] Cf. *ibid*., p. 203.A autora defende a aplicabilidade desta expressão também às mulheres, e a todos os cristãos em geral, em virtude do batismo, sacramento pelo qual o cristão se faz um só com Cristo em seu mistério pascal.

A falta da reflexão pneumatológica produz um dualismo perigoso na cristologia[106] e, consequentemente, na soteriologia[107]. Em termos cristológicos a escolástica tende a acentuar a divindade de Jesus em detrimento de sua história humana e algumas teologias da modernidade compõem uma "jesuologia" com preocupações exclusivamente filológicas e históricas. Em ambas e entre um vazio: não se dá o devido valor à ação do Espírito em Jesus. Como consequência, a soteriologia oscilará entre uma doutrina da justificação que não leva em conta a historicidade do ser humano e uma teoria da libertação secularizada. Em figuras, ou verticalismo ou horizontalismo. Mais uma vez a ausência da pneumatologia está a produzir reducionismos. A teologia latino-americana da libertação compreendeu como sua tarefa, segundo seus pressupostos, contribuir na recuperação de uma abordagem trinitária e pneumatológica que relocaliza a dimensão de "libertação do homem já na história"[108].

Finalmente, proclamar e ter Jesus como único Senhor e compreender o seu Evangelho trata-se de uma experiência de fé que supõe incidências na vida quotidiana, somente possível pela força do Espírito revelador da sabedoria da cruz de Cristo, inclusive na face do martírio, conhecimento que somente mesmo o Espírito pode conceder.

2.2. Trindade

Cabe agora buscar compreender a teologia do Espírito Santo a partir de dentro da teologia trinitária em chave libertadora[109]. A principal contribuição oferecida pela teologia-americana busca vincular uma leitura do mistério trinitário associando-o à libertação e às lutas por transformação social. Para tal empreendimento, encontrou-se um caminho alternativo aos clássicos modelos grego e latino de teologia trinitária. Não se parte de Deus-Pai como a teologia

---

[106] COMBLIN, José. *A Missão do Espírito Santo*, p. 289-290, atribui a Santo Agostinho a insistência e primazia quanto à natureza divina de Jesus Cristo, obscurecendo deste modo a teologia da historicidade do Verbo e prejudicando a teologia do Espírito.

[107] Cf. *ibid.*, p. 314: "Não se trata de discutir, menos ainda de rejeitar a teologia da salvação pelo Verbo, a teologia da cruz e da fé, mas, antes, de completá-la pela outra face da salvação cristã: a salvação pelo Espírito". J. Comblin atribui uma dimensão soteriológica ao Espírito enquanto inspira, transforma, move, cria sempre em continuidade com a missão salvífica de Cristo.

[108] Esta é a análise de J. V1VES, *Trinidad, creación y liberación*, p. 58: "Me apresuro a aludir, para prevenir la casi inevitable objeción - a veces ingenua y a veces malévola – de 'reduccionismo', que afirmar que se ha de dar salvación en la historia no implica afirmar que no hay más salvación intra-histórica. Lo que se afirma es que, sí no hay salvación en ta historia no hay propriamente salvación de la historia".

[109] BOFF, Leonardo. *Trinidad*, p. 516: "En América latina el gran desafio viene de los pobres, que constituyen las grandes mayorias. ¿Qué significa para ellos crer em la Trinidad?"; Aqui serão consideradas basicamente as seguintes obras: L. BOFF, *A Trindade e a Sociedade*; Id., *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*; Id., *Trinidad*; M. C. L. BINGEMER, *A Trindade a partir da perspectiva da mulher*; M. C. L. BINGEMER – V. G. FELLER, *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*; I. GEBARA, *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*; Uma análise da teologia trinitária de outros autores latino-americanos pode ser encontrada em J. VIVES, *La Trinidad de Dios en la teologia de la Liberación*, 285-307.

grega, nem da divina substância única que é Deus segundo a teologia latina, mas parte-se diretamente da Trindade como revelada nas Sagradas Escrituras tomando como eixo o conceito de *pericórese*[110] e postulando a *koinonia* trinitária como ponto de partida do discurso sobre Deus e inspiração para o modo de viver em sociedade: "no princípio não está a solidão do Uno, mas a comunhão das três divinas pessoas"[111]. Para o contexto de opressão e desigualdades sociais gritantes como se caracterizam os países latino-americanos, esta ênfase pericorética oferecerá elementos para uma atitude crítica não apenas em face à pessoa, à comunidade e à Igreja, mas sobretudo à sociedade. Uma sociedade estruturada segundo os princípios da participação de todos nos diversos níveis da vida social, da promoção da dignidade humana, da fraternidade e da sororidade universal poderá ser sacramento da Trindade[112]. A Igreja, qual mistério lunar, deverá submeter-se ela mesma e todos os serviços eclesiais, à comunhão pericorética da Trindade, mistério solar, qual imperativo da comunhão e participação. A insistência subjacente na dimensão de *koinonia* leva à proclamação da Trindade como "mistério de inclusão" e da Terceira Pessoa como elemento diferenciador que impulsiona para a comunhão[113]. O ser humano, criado à imagem e semelhança do Deus Trino, experimenta em si uma tríplice dimensão de unidade dinâmica e integral da existência: a transcendência, a imanência e a transparência, correlatas à experiencia do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Este, qual força de amorização atuando na história, tudo transfigura e nos possibilita a fé em Jesus e a entrega confiante ao *Abbá*[114].

---

[110] Em relação ao uso do conceito de *pericórese*, é severa a crítica de P. CAIRE, *Trinidad y Liberación*, p. 255: "Parece ser que Leonardo Boff no ha encontrado una definición verdaderamente definitiva de esta noción tan compleja, ya que no cesa de ofrecemos diversas elaboraciones a lo largo de su libro, produciendo la desagradable sensación de cierta falta de madurez conceptual"; Mais positiva, no entanto, a análise de L. A. GALLO, *Il mistero trinitário nella teologia latino-americana*, 151-170. Na década de 90, quando L. Boff assume a matriz ecológica, partirá do conceito pericorético para falar do Deus Trino como "Deus ecológico": *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, 49-50.

[111] BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. 21. O teólogo brasileiro, ex-franciscano, é o principal defensor deste terceiro modelo na teologia latino-americana. Nesta sua obra vê-se o influxo da teologia de J. Moltmann. Mas o modelo de acentuação comunitária tem sua raiz na tradição franciscana, da qual L. Boff é devedor, fundada em São Boaventura: J. A. MERINO, *La Trinidad, paradigma de vida comunitaria*, 187: "Para el doctor seráfico el punto de partida es la dimensión trinitária, y la unidad viene después como problema a resolver".

[112] CAIRE, Patrick. *Trinidad y Liberción*, p. 249-286, nota a inversão realizada pela perspectiva de L. Boff. A sacramentalidade da Igreja, afirmada no Vaticano II, desloca-se para sociedade. Esta torna-se um indicador do mistério trinitário e este, por sua vez, se converte num indicador para a vida social.

[113] BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. l3: "A Trindade permite a identidade (o Pai), a diferença da identidade (o Filho) e a diferença da diferença (o Espírito Santo). A Trindade impede um frente-a-frente do Pai e do Filho, numa contemplação "narcisista". A terceira figura é o diferente, o aberto, a comunhão. A Trindade é inclusiva pois une o que separava e excluía (Pai e Filho)"; Id., *Trinidad*, 524: "Se trata de una Trinidad que significa la inclusión de un Tercero, el Espiíritu Santo, estableciendo así una forma di convivência más rica que aquella de la contemplación mutua sólo dos personas".

[114] BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. 37-39; Id., *A Santíssima Trindade*, 95: "As três pessoas são distintas para poderem se dar umas às outras. E esse dar-se é tão perfeito que as três Pessoas se unem e são um só Deus". Este modelo comunitário para o discurso trinitário pode ter a vantagem pastoral, mas tem de outro lado a grave desvantagem de aproximar-se do triteísmo. A afirmação apenas citada de L. Boff pode gerar uma compreensão da unidade de substância como fruto de uma decisão das hipóstases.

Do interior do mistério trinitário emerge a indagação: do Espírito Santo basta reconhecer sua identidade de nexo entre o Pai e o Filho? Ainda cabe a pergunta: quem é mesmo o Espírito Santo? Partindo da leitura do agir do Espírito nos processos de transformação da história, ele será nomeado "motor para a libertação integral"[115] e serão reconhecidas quatro elementos principais de sua identidade: (a) força de renovação - presente na criação do mundo e na encarnação e ressurreição de Jesus Cristo; (b) memória da prática e mensagem de Jesus; (c) libertação das opressões das situações de pecado, pois onde ele está há liberdade (2Cor 3,17); (d) princípio criador de diferenças e de comunhão. Sua identidade recorda ainda traços de feminilidade enquanto sempre estiver ligado aos processos de geração, proteção e educação da vida[116], e singularmente na obra que o Pai realiza em Maria para a concepção do Verbo, o Espírito como "amor concebente", razão pela qual vem também chamado de "amor maternal incriado"[117]. Aos traços femininos do Espírito corresponderiam os traços femininos do Pai e do Filho, numa perspectiva na qual se defende a tese da integração do masculino e do feminino no interior do mistério trinitário[118], partindo de novas percepções dos dados das Escrituras e da Tradição e ampliado o debate proposto pela teologia feminista nos últimos anos[119].

Às posturas clássicas e polêmicas da processão do Espírito busca-se um equilíbrio trinitário, coerentemente com a ênfase pericorética, superando os modelos grego e latino centrados no princípio de causalidade, pela acentuação das relações interpessoais das pessoas

---

[115] BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. 254: "Quando os pobres se conscientizam de sua opressão, se reúnem, organizam suas forças, derrubam os tabus que os mantinham submetidos, desmascaram as normas que os estigmatizavam, denunciam profeticamente os agentes de seus grilhões, quando, obrigados ao uso da força que não desejam, se defrontam com a violência dos opressores e os derrubam de seus privilégios e de seus postos de injustiça, quando se enchem de fantasia criadora e projetam utopias de um mundo reconciliado onde todos possam comer e se abrir à gratuidade da vida, então, podemos dizer: *ai está o Espírito Santo em ação e fermentação dentro da história conflitiva*" (Grifo nosso). Encontra-se aqui uma nítida confluência com a pneumatologia de J. Comblin, que insiste na ação histórica como modo do Espírito realizar sua obra no mundo.

[116] Cf. *ibid.*, p. 240, interpreta Paulo como quem teria sublinhado ações maternas do Espírito. Assim, o Espírito ensina a balbuciar o nome de Deus (Rm 8,15), ensina também o nome secreto de Jesus, que é Senhor (1 Cor 12,3) e ensina ainda como rezar e pedir o que convém (Rm 8,26).

[117] BINGEMER, M. C. L. *A Trindade*, p. 91-94.

[118] Cf. *ibid.*, p. 96-99.

[119] GEBARA, Ivone. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*. Esta breve obra (70 páginas) se apresenta como sendo elaborada segundo a perspectiva ecofeminista. No entanto, tal perspectiva não vem explicitada no decorrer do texto. Mais do que falar da Trindade a autora comenta alguns dados da teologia trinitária, segundo uma 1ógica que prescinde da revelação e da tradição, diluindo todo o mistério como símbolo de nossa existência, a ponto de afirmar "... que tudo é Trindade, ou seja, tudo é essa relação íntima vital entre a multiplicidade e a unidade que nos caracteriza e constitui" (p. 40). Do ponto de vista metodológico, poderia o referido texto ser considerado uma obra de teologia?

trinitárias[120]. As atribuições do Espírito Santo como amor, como dom e como vida são recordadas como temas de grande valor refletidos pela Tradição[121].

O ápice da revelação trinitária, ou seja, o mistério pascal, é também o evento que revela a forma por excelência da presença de Deus na história a partir de então: o Espírito Santo. O crucificado entrega o Espírito (Jo 19,30) com o qual o Pai o plenificara para a missão. No silêncio da morte, o Espírito mantém o colóquio trinitário, pois testemunha o evento da cruz como evento que se desenrola em Deus e não fora dele[122]. O Espírito, como o Pai, está implicado no evento da cruz. É ele, como Espírito da unidade e da distinção, quem possibilita a experiência do Filho afastar-se do Pai e ir ao encontro do mais distante pecador a fim de abraçá-lo na misericórdia. Onde a morte pareceria ter vencido, o Espírito participa como dom do Pai a favor da exaltação e da glorificação do Filho. Neste sentido se dirá que a ressurreição é também história do Espírito, pois no evento pascal, o Espírito é o vínculo do Pai com o Filho e do Ressuscitado com a humanidade, "garantia da dupla identidade na contradição": o crucificado é agora o Ressuscitado e os medrosos discípulos são agora os homens que enfrentam as perseguições e o martírio; derramado na história, configura todos e tudo ao mistério do Cristo glorificado[123].

A teologia reconhece que a Trindade não somente cria a história, mas ganha a história, e cada época é sempre trjnitariamente compreendida como tempo do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Não como a entendeu Joaquim de Fiore, porém pode-se falar de era do Pai, era do Filho e era do Espírito Santo como modo de distinguir na presença dos divinos três suas propriedades hipostáticas. Deste modo fala-se de uma era do Pai com realce para a dimensão do cuidado, uma era do Filho com a dimensão da libertação e da era do Espírito Santo com a inhabitação[124].

O desenvolvimento da pneumatologia traz como imediata consequência, no interno do edifício teológico, novas abordagens para a eclesiologia. Entre as acentuações pneumatológicas no campo eclesiológico, um risco novamente se fará presente: o estabelecimento de uma equação

---

[120] BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. 250-251, segue confessadamente a proposta moltmanniana para quem o Espírito tem do Pai a existência perfeita e divina e do Filho a *Gestalt* relacional; J. COMBLIN, *O Espírito Santo e a Libertação*, 204-217, assume a posição de limitar-se a expor o estado atual da controvérsia sobre o *Filioque*, seguindo essencialmente a teologia de Y. M.-J. Congar.

[121] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a L*ibertação, p. 217-220.

[122] BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G. *Deus Trindade*, p. 8-91. Estes autores a partir dos dados bíblicos elaboram uma teologia da entrega. Dois blocos de entregas: as entregas humanas de Jesus: (a) Judas que o entrega aos adversários, (b) o Sinédrio que entrega Jesus ao representante de César e (c) Pilatos que entrega Jesus para ser crucificado; as entregas que a comunidade percebe e testemunha: (a) a entrega que o Filho faz ao Pai, (b) a entrega que o Pai faz do Filho e (c) a entrega do Espírito. Na abordagem da paixão e morte de Cristo feita por estes autores percebe-se também a influência da obra de J. Moltmann.

[123] Cf. *ibid.*, p. 91-95.

[124] BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. 274-278.

Cristo = instituição e o Espírito = carisma, quase numa relação de oposição. É o que se abordará, com atenção, a seguir.

2.2.1. A Trindade na América Latina – aspectos e contribuições

A doutrina cristã de Deus, bem como o cristianismo em si, nasce de uma releitura da fé judaica que se encontra no Antigo Testamento. Portanto, para falar sobre a compreensão de Deus no cristianismo é necessário que se entenda o fundamento do qual ela parte, a fé judaica. Com essa perspectiva, podemos contextualizar e imaginar Deus, tanto a partir da América Latina como para a América Latina. Significa dizer que, as imagens Deus não apenas é fruto da experiência de determinado grupo, mas também as mesmas imagens que se tem de Deus influi na experiência de determinado grupo.

Considerando a singularidade da doutrina da Trindade para o cristianismo, uma das perguntas que podemos fazer nesse momento é a seguinte: como então falar do Deus Trindade cristão num ambiente de pluralidades e diversidades – religiosa e cultural – como é a América Latina? Ou, melhor: que relevância há na doutrina da Trindade se a pensarmos a partir do solo latino-americano e, mais precisamente, brasileiro? Para uma possível resposta é preciso considerar o que sugerimos acima: o falar de Deus exige-nos sempre criar metáforas, modelos e conceitos oriundos da nossa própria experiência já que não temos acesso ao conhecimento de Deus, podendo falar a seu respeito apenas a partir de sua própria revelação. Tal ponto de vista sugere em falar de Deus, tendo como perspectiva o seu modo de relacionar-se com o mundo. Assim, dentro da teologia cristã, é indispensável que se fale trinitariamente de Deus[125].

Dentro dessa perspectiva, uma teologia feita a partir da América Latina tem muito a contribuir. J. L. Segundo afirma, até mesmo, que a América Latina, como civilização ocidental "periférica", pode permitir a base de uma nova ideia de Deus mais próxima da revelação cristã. Isto porque, baseado numa nova organização de convivência que supera a dialética dominante-dominado, constitui-se necessariamente numa nova imagem que, segundo ele, é mais autêntica e mais profunda[126]. Apesar de não termos tamanha pretensão, ainda assim é preciso considerar que "a linguagem da fé também exige uma adequação à linguagem de nosso tempo e sobretudo as nossas vivências atuais"[127]. Esse ajuste, no entanto, não significa desprezar toda a discussão

[125] BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G. *Deus Trindade*, p. 16-19.
[126] SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia aberta para o leigo adulto*: a nossa idéia de Deus. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1976. p.40.
[127] GEBARA, Ivone. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*: uma perspectiva ecofeminista. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 23.

anterior, presentes na Bíblia e na tradição cristã. Ao contrário, parte-se dela – como fizemos acima – contextualizando-a a partir da experiência coletiva de determinado grupo; no nosso caso, a América Latina. Como diz Lewis, o objetivo da teologia é sistematizar as ideias que se tem acerca de Deus. Nesse caso, é a reunião de todas as experiências. Assim, para que não se tenha ideias equivocadas acerca de Deus, não se podem chegar a desfechos a partir de experiências pessoais. É como um observador que vê o Atlântico. A experiência dele é real, mas só navegará tranquilamente se utilizar-se de mapas, que é a sistematização das experiências de várias outras pessoas. Do mesmo jeito funcionam a teologia e as doutrinas cristãs: "as doutrinas não são Deus, são como um mapa. Esse mapa, porém, é baseado nas experiências de centenas de pessoas que realmente tiveram contato com Deus"[128].

A linguagem pela qual falamos a seu respeito é necessariamente a linguagem trinitária, contemplando Deus a partir de sua integralidade – Pai, Filho e Espírito Santo – focando numa visão de Deus como comunhão. Desse modo, a *pericóresis* divina assume lugar central no linguajar teológico latino-americano para expressar, metaforicamente, a diversidade e a unidade de Deus em ressonância com a sociedade hodierna. Afinal, assegura Gebara, a Trindade diz respeito a nós mesmos. Ela comporta a multiplicidade e o desejo de unidade num único movimento. É a linguagem que construímos para tentar exprimir essa consciência de ser multidão e ao mesmo tempo unidade.

A metáfora da *pericóresis* é importante, primeiramente, na superação da dificuldade em relacionar o monoteísmo cristão com a distinção trinitária. A *pericóresis* expressa o caráter de circularidade da eterna vida divina; nesse caso, a unidade divina não fundamenta-se no conceito de divina substância, mas na circulação da vida divina em relação, excluindo o perigo do subordinacionismo. "Na *pericorese* cada pessoa, se distingue não por se separar da outra pessoa, mas por ser totalmente voltada para a outra pessoa"[129]. A expressão refere-se à interpenetração das pessoas divinas, sua consubstancialidade e inseparabilidade, o que demonstra essa koinonia trinitária, que constitui a própria natureza de Deus.

Nesse sentido, a teologia latino-americana busca resgatar a imagem do Deus-comunhão e, a partir da noção pericorética da Trindade, organiza-se a superação das desigualdades nas relações humanas. Assim, é necessário versar da Trindade em suas relações, superando a tendência individualizante das pessoas da Trindade como também o monoteísmo estrito, desenvolvido a partir de uma herança judaica veterotestamentária, reforçada também pelo aporte filosófico grego, tendo consequências na reflexão teológica ocidental que, tradicionalmente, trata

[128] LEWIS, C. S. *Cristianismo Puro e Simples*. São Paulo: Martin Fontes. 2005. p. 197.
[129] SUSIN, Luiz Carlos. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 143.

primeiro do Deus uno para depois tratar do Deus trino, culminando, na modernidade, num monoteísmo a-trinitário, justificador de totalitarismos e concentração de poder, que se refletem no âmbito político e religioso. Sob essa ótica, a ideia de *pericóresis* fornece subsídios para pensar a própria sociedade latino-americana em suas manifestações de desigualdades, intolerâncias religiosas e explorações ambientais, dentre outras coisas.

Posições latino-americanas, desde que não simplesmente repitam a teologia dogmática clássica, optam por uma visão contextualizada e metafórica e menos conceitual da Trindade. Tais posições tendem a focar numa visão de Deus como comunhão – a partir da metáfora da *pericóresis* - em que, a partir da perspectiva trinitária, articula-se a superação das desigualdades nas relações humanas. Essa comunhão em Deus só é possível graças à sua diversidade intrínseca; portanto, a unidade de Deus fundamenta-se nas relações entre as pessoas divinas. Tal abrangência trinitária dá apoio a uma posição que não tolera as divisões de classes, as dominações a partir de um poder econômico, sexual ou ideológico que subordina e marginaliza os diferentes. Ademais, uma visão integralizadora da Trindade, que entende que Deus está no cosmo e o cosmo está em Deus, insere o ser humano dentro da natureza, tornando-o consciente de sua participação numa dimensão ético-ecológica.

2.2.2. O chamado do Pai na missão de Jesus pela força, sabedoria e coragem do Espírito Santo

Tem-se o costume de olhar só para a cruz para ver o amor, a humilhação, a derrota, a oferenda, em síntese, o abandono de Jesus aos homens. Mas esse amor total não se dá apenas na cruz; ele tem seu cume na cruz, porém se revela já na criação, e na encarnação mostra sua plenitude. É a descida de Deus ao humano, que continua até nossos dias e ficará para sempre através do Espírito.

Essa analogia de descida é muito significativa nas Sagradas Escrituras. Deus continuamente convoca o humano a descer à sua familiaridade mais profunda para poder renascer e subir ao encontro de Deus. Deus dá o primeiro passo ao encontro do humano. É Ele próprio que desce primeiramente, despojando-se, aniquilando-se e, depois, desce ao humano para mostrar-lhe como descer em si. Jesus desce na encarnação, desce às águas no batismo, desce aos seus sentimentos, sofrendo junto com seus amigos e com o povo[130] e, na sua aflição diante ao seu cálice; desce as angústias da carne e na negação do humano, no abandono total do Pai e dos

[130] XAVIER, Donizete José. *A teologia da Santíssima Trindade* – Kénosis das Pessoas Divinas como manifestações do amor e da misericórdia. São Paulo: Palavra e Prece Editora, 2005 p. 97.

homens. Só depois de ir às profundezas, pode subir. A Sagrada Escritura usa a palavra elevar; foi elevado pelo humano, na cruz, para depois se elevar, ressuscitado, aos céus. Assim eleva todos os homens com ele.

É indispensável abaixar para poder elevar-se. Inclinar é *kénosis*, logo, sem *kénosis* não há renascimento, não há honra, não há encontro com Deus. Jesus, depois de sua ascensão, envia o seu Espírito: "Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descerá sobre vós". (At 1,8a-b): na descida que se encontra Deus, na *kénosis* ele se faz presente. Isso se dá pelo Espírito que desce ao humano, chamando-o e capacitando-o para também descer em si e ao outro, para assim ser elevado; descer para elevar, com ele, o humano ao Pai.

No batismo, o Filho se apresenta como o anunciador da Trindade. É o realizador da plenitude da descida, auto-humilhação, da Trindade aos homens.

Em toda a missão de Jesus estavam presentes o Pai e o Espírito. São indivisíveis. Em cada inclinação, humilhação, entrega de Jesus, o Pai e o Espírito também inclinam. É Deus, é a Trindade que desce, que sofre, que se humilha, que se dá pelo humano.

A descida de Jesus, seu serviço, sofrimento e entrega total (autoabandono) é a descida, serviço, sofrimento e abandono do Pai e do Espírito no Filho e com o Filho. Em relação, a *kénosis* do Filho de Deus, Jesus Cristo, Segunda Pessoa da Trindade, pode-se pensar teologicamente a *kénosis* do Pai e do Espírito Santo.

"O amor do Pai é fonte agápica inexaurível, princípio da unidade das pessoas divinas, de toda criação, salvação [e de todo movimento de descida, de humilhação, de toda kénosis da Trindade]"[131]. E essa fonte agápica deu ao humano o maior presente, a liberdade. Esse "mistério humano da liberdade constitui o risco do Criador e também a sua kénosis [sua descida e humilhação] mais radical: 'Deus tudo pode, salvo obrigar o humano a amá-lo'; 'todo grande amor é necessariamente crucificado'"[132]. "[...] esse Deus mendicante espera humildemente à porta do [coração humano], a fim de que [ele o abra] em liberdade régia"[133].

> É necessário aplicar a Deus a noção, assaz, paradoxal da debilidade invencível. A única resposta adequada consiste em afirmar que "Deus é fraco" e que não pode fazer outra coisa senão sofrer conosco; o sofrimento é "o pão que Deus entre- divide com o humano". Fraco, Deus é, certamente, não na sua onipotência formal, mas no seu amor que renuncia livremente à onipotência. Sob esse aspecto de debilidade é que Deus aparece [...], como "amor louco de Deus pelo humano"[134].

[131] KOUBETCH, Volodemer. *Da criação a parúsia* – linhas mestras da teologia cristã oriental. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 89.
[132] Cf. *ibid.*, p. 91.
[133] Cf. *ibid.*, p. 92.
[134] Evdokimov, Paul. *L'amore folle di Dio*. 2.ed. Roma, Paoline, 1983. Col. Dimensioni dello Spirito – 4, apud KOUBETCH, *Da criação à parúsia*. p. 93.

Deus adota de tal modo a história e os sofrimentos humanos que, para melhor conhecê-lo, é respeitável e preciso conhecer o humano. Ele se faz conhecer no humano e na sua história. O Deus distante e inacessível torna-se próximo, tocável, concreto, acessível ao e no humano.

Reflete-se a *kénosis* do Deus Pai na criação, na história dos Patriarcas, no Êxodo dos hebreus do Egito e durante toda a sua passagem no deserto, na Aliança, no Sinai, até a chegada na terra prometida, no *go'el* (o defensor dos que não têm defensor), nos profetas. Ou seja, em todo o Antigo Testamento o Pai se revela próximo e esvaziado para se encontrar com a humanidade.

O Espírito também desce. É por meio de sua descida que Deus atua na história e no mundo; este é o rebaixamento do Espírito.

> "O papel especifico do Espírito é estabelecer o primeiro contato, que é depois seguido, existencialmente e não cronologicamente, por uma revelação do Filho e, por meio dele, do Pai. O ser pessoal do Espírito permanece misteriosamente oculto, mesmo se ele age em todo momento importante da atividade divina: Criação, redenção, cumprimento final. A sua função não é revelar a si mesmo, mas revelar o Filho [...]"[135].

A sua existência é kenótica, pois sua plenitude é manifestar e revelar a realeza do Logos na criação e na história da Salvação. O papel do Espírito é ligar o Pai ao Filho e o Filho ao Pai, o céu e a terra; Deus com os homens, os homens com Deus e os homens entre si, por meio do amor:

> A experiência de Deus, na revelação do Espírito, é posta diante da sua presença histórica, em meio a seu povo, pela qual Nele habita, vive, sofre, é entristecido e se alegra, mostrando um ros-to, ao mesmo tempo, transcendente [distante, inacessível], mas tão imanente e próximo que se esconde na vida do humano: é kénosis [a descida] do Espírito, pela qual Deus, sem perder a si, se expõe à humilhação, à dor por amor[136].

Vê-se a *kénosis* do Espírito no Ruah o sopro da vida e o alento vital do humano e animais, na *shekinah* a descida e inabitação de Deus no humano, num determinado lugar e em determinado tempo em sua história; nos evangelhos, desde a encarnação de Jesus, sua crucificação até a sua glorificação, como presença invisível, abscôndita, mas sempre como força e dinamicidade para sua missão; em Paulo, como Espírito que desce e incorpora o humano a Cristo, que edifica a Igreja e como uma ação de vida, libertadora, universal sem distinção; nos Atos dos Apóstolos, como protagonista: a descida do Espírito Santo em Pentecostes, em Jerusalém, prepara o nascimento da Igreja; em João como fonte de vida e de amor por excelência que dinamiza toda a

[135] KOUBETCH, *Da criação à parúsia*, p. 97.
[136] Cf. *ibid.*, p. 98.

comunidade; e nos dias atuais. O Espírito Santo que estava na criação, na encarnação até a ascenção do Filho, continuamente permanecerá na obra de recriação e sustentação da criatura e do cosmo, agindo sempre misteriosamente oculto e humilde. Ele tem a função do primeiro contato com Deus, de revelar o Filho e de levar o humano a Deus e ao próximo atuando misteriosamente escondido. Sua *kénosis* está nessa obra. Sem se apresentar, ele quer ser elo, passagem, não fim. Ele está oculto nas ações do criador, nas ações do Filho e nas obras de amor dos homens. E, com o Pentecostes, sua ação se torna conhecida plenamente, mas sua pessoa continua não revelada, e oculta. A ação do Espírito Santo é a firmeza de que o Filho segue vivo e permanece em sua missão de contruir o Reino de Deus, na ação profética e kenótica da sua Igreja.

2.2.3. Maria e a Trindade

Agora, passaremos a refletir sobre a relação de Maria com a Trindade. Se Maria esteve nos planos salvíficos de Deus desde toda a eternidade, é de se pensar que cada pessoa divina tem uma relação pessoal com a Virgem. "(...). Foi enriquecida com a excelsa missão e dignidade de Mãe de Deus Filho; é, por isso, filha predileta do Pai e templo do Espírito Santo, e, por este insigne dom da graça, leva vantagem sobre todas as demais criaturas do céu e da terra"[137]. Inclusive, a obra de redenção realizada em Maria é trinitária.

Paredes explica que isso aconteceu devido à mentalidade da época medieval que tinha o pensamento filosófico grego predominante e este sistema de reflexão concebia o feminino ou materno como passivo e Deus, como ativo. "Maria é, em outras ocasiões, excessivamente identificada com a Trindade. É paradigmático o desenvolvimento mariológico da Idade Média. Trata-se de um fenômeno complexo (...)[138].

Elizabeth Johnson explica que no século XVI a pessoa de Maria foi comparada à Trindade Santa. "A figura de Maria adquiria atributos e funções tomadas de empréstimo não só da deusa antiga, mas também da própria Trindade cristã"[139].

Nos tempos modernos, C. G. Jung propôs a tese segundo a qual a Trindade é por excelência arquétipo masculino[140], enquanto Maria abarca o feminino que faltava à Santíssima

---

[137] LG 53.
[138] GARCÍA PAREDES, José Cristo Rey. *Mariologia:* síntese bíblica, histórica e sistemática. 2.ed. São Paulo: Ave-Maria, 2011, p. 399.
[139] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*: teologia de Maria na comunhão dos santos. São Paulo: Loyola, 2006, p. 107.
[140] JUNG, C.G. *Die Quaternitat bei*. Zurique: [s.n.], 1972. t.11, p. 164 *apud* BOFF, 2012, p. 313.

Trindade. Portanto, se poderia falar em "quaternidade"[141]. Leonardo Boff comenta esta complexidade:

> Pondera Jung, a perfeição expressa pela trindade não exaure o processo de identidade personalizadora. Falta ainda a integração de um quarto elemento que é o feminino em Deus. É aqui que entra Maria como Mãe de Deus, como Esposa do Espírito Santo e como aquela que, pela Assunção corporal ao céu, penetrou na intimidade da Trindade Santíssima. Para Jung a quaternidade representa uma plenitude maior do que a trindade porque, exatamente, ela integra o feminino recalcado. Daí é que nas representações cristãs, nas visões de alguns santos ou nos sonhos e nos materiais de doentes mentais aparece quase sempre, junto à Trindade, um quarto elemento e este feminino, seja a criação, a matéria ou Maria[142].

Bruno Forte relata que a mariologia por muito tempo foi sendo estudada isolada do mistério salvífico de Deus. A piedade popular e a teologia através da mariologia simbólica exaltava mais e mais a figura da Theotokos. Contudo, Forte afirma que a mariologia deveria ser recolocada dentro do mistério de Deus, especialmente da Trindade. "A mariologia deve ser repensada no contexto geral da fé trinitária em relação com o desígnio e a iniciativa do Pai, com a missão do Filho e com a ação do Espírito Santo (...)[143].

Portanto, a mariologia atual tem a função importante de "superar o isolamento e o fechamento que a caracterizavam, a fim de situar melhor a reflexão sobre a Mãe do Senhor em relação com a totalidade do mistério cristão, com Deus, com a Igreja, com o homem, com a história e com o tempo futuro"[144]. Forte mostra que existe uma ligação profunda entre a Virgem e a Trindade. Pode-se perceber este fato na revelação do mistério trinitário na anunciação.

A LG exprime tal relação: "Remida dum modo mais sublime, em atenção aos méritos de seu Filho, e unida a Ele por um vínculo estreito e indissolúvel, foi enriquecida com a excelsa missão e dignidade de Mãe de Deus Filho, é, por isso, filha predileta do Pai e templo do Espírito Santo"[145]. É possível fazer uma teologia mariana em correspondência com o mistério trinitário. Bruno Forte afirma que Maria é o "Ícone da Trindade".

> Às três pessoas divinas vêm referir-se os aspectos da única Virgem-MãeEsposa; enquanto Virgem, Maria está diante do Pai como receptividade pura, e, por isso, se oferece como ícone daquele que na eternidade é puro receber, puro deixar-se amar, o Gerado, o Amado, o Filho, a Palavra saída do Silêncio. Enquanto Mãe do Verbo Encarnado, Maria se refere a ele na gratuidade do dom, qual fonte de amor que dá a vida, sendo, por isso, o ícone materno daquele que desde sempre e para sempre iniciou

---

[141] JUNG, C.G. *Die Quaternitat bei*. Zurique: [s.n.], 1972. t.11, p. 164 *apud* BOFF, 2012, p. 314.
[142] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. 8.ed. São Paulo: Vozes, 2000, p. 314.
[143] FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*: ensaio de mariologia simbólico-narrativa. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 31.
[144] Cf. *ibid.*, p. 31.
[145] LG 53.

> a amar; e é nascente pura, puro dar, o Generante, a Fonte primeira, o eterno Amante, o Pai. Enquanto arca da aliança nupcial entre o céu e a terra, Esposa na qual o Eterno une a si a história e a cumula da surpreendente novidade de seu dom, Maria se refere à comunhão entre o Pai e o Filho e entre eles e o mundo, e se oferece, por isso, como ícone do Espírito Santo, que é nupcialidade eterna, vínculo de caridade infinita e abertura permanente do mistério de Deus para a história dos homens (...). Na própria Virgem (...) vem espelhar-se o próprio mistério das relações divinas: na unidade de sua pessoa vem repousar a marca da vida plena do Deus tripessoal[146].

O teólogo contemporâneo tem que abordar com urgência a mariologia trinitária. Tanto a mariologia quanto a própria reflexão teológica se enriquecerá com o nexo do mistério de Maria com o mistério da Trindade. "Deus escolhe uma Virgem para manifestar-se, uma Mãe para comunicar-se, uma Esposa para fazer aliança com os homens"[147]. A mariologia tem um papel revelador do mistério cristão ao longo dos tempos.

Xabier Pikaza argumenta que a Mãe de Jesus constitui um ponto necessário ao desdobramento econômico da Trindade. De acordo com seu pensamento, para se compreender profundamente o mistério mariano, é necessário relacioná-lo com a Trindade. "O sentido da mariologia decide-se a partir da visão do mistério trinitário"[148].

Ressaltamos ainda que Bruno Forte constata o mesmo movimento dos teólogos medievais e modernos de igualar Maria a Jesus. Ela se tornou a mãe da misericórdia ao passo que Jesus se tornou o Rei da justiça. "Ao lado da Mãe de misericórdia, refúgio dos pecadores, Cristo aparecia como o juiz justo e severo"[149]. Afonso de Ligório estabelece assim a distinção entre Jesus e Maria:

> Consistindo o reino de Deus na justiça e na misericórdia, o Senhor dividiu: o reinado da justiça reservou-o para si, o e reinado da misericórdia o cedeu a Maria. E ainda o Senhor ordenou que pelas mãos de Maria passariam, e a seu arbítrio seriam conferidas todas as misericórdias dispensadas aos homens (...). Quando a Santíssima Virgem concebeu o Divino Verbo e deu à luz, obteve metade do reino de Deus: tornou-se Rainha da misericórdia e Jesus ficou sendo Rei da justiça[150].

Por fim, Maria também foi identificada com o Espírito Santo. García Paredes realça que "a Maria se atribuíram não poucas funções do Espírito"[151]. A semelhança com Paredes, Johnson fala que a Tradição católica colocou Maria no lugar que era próprio do Espírito de Deus. Quase

---

[146] FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério,* p. 151.
[147] Cf. *ibid.*, p. 156.
[148] PIKAZA, Xabier. *Maria e o Espírito Santo,* p. 93.
[149] FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*, p. 30.
[150] LIGÓRIO, Afonso de. *Glórias de Maria,* p 36-37.
[151] GARCÍA PAREDES, José Cristo Rey. *Mariologia,* p. 399.

que o substituiu e lhe adquiriu poderes divinos da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade como consolar, inspirar, conduzir, auxiliar.

> Os católicos dizem que Maria forma Cristo neles, que ela está espiritualmente presente para guiar e inspirar, que ela é o elo entre eles e Cristo e que quem tem aspirações espirituais vai a Jesus por intermédio de Maria. Mas não são precisamente essas as funções do Espírito de Cristo? Além disso, Maria é chamada de intercessora, medianeira, auxiliadora, advogada, defensora, consoladora, conselheira. Mas esses não são títulos que originalmente pertenciam ao Paráclito? Os católicos pensam e pregam que toda graça vem de Deus por meio de Cristo via Maria. Mas não é isso uma deslocação do Espírito Santo que é essencial ao dom trinitário da graça neste mundo?[152].

Elizabeth Johnson lembra que na Sagrada Escritura a ação do Espírito Santo é descrita com imagens femininas. No Oriente antigo, o símbolo da divindade feminina era a ave. Esta com suas assas ia protegendo seus filhotes e dando-lhes proteção. Assim é representado o Espírito de Deus como pomba. A atividade do Espírito é evocada com alusões à feminilidade. Johnson elucida que a maternidade do Espírito inspirou uma postura espiritual voltada para o carinho, o afeto. Contudo, no decorrer da história, tal simbologia foi transferida inicialmente para a Igreja e depois para Maria. "Essas metáforas bíblicas e patrísticas passaram do Espírito para a Igreja, chamada santa Mãe Igreja, e na Idade Média para Maria... As asas do Espírito transformaram-se no manto estendido da zelosa madona medieval do manto protetor"[153].

A teologia pneumatológica foi tão pouco desenvolvida na Idade Média que Maria acabou tomando o lugar do Espírito[154]. Igualmente, teólogas protestantes criticam o ensinamento católico de trocar as atribuições da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade com Maria. A Virgem substituiu o Espírito de Deus e age com seus poderes divinos. Elisie Gibson comenta lamentando: "Ao começar a estudar a teologia católica, em todo lugar onde esperava encontrar uma exposição da doutrina do Espírito Santo, eu encontrava Maria. O que os protestantes atribuem universalmente à ação do Espírito Santo era atribuído a Maria"[155].

Leonardo Boff sustenta que Maria não ocupou o lugar do Espírito. Pelo contrário, para ele Maria foi elevada ao mesmo nível de Deus Espírito Santo. "Se Maria é espiritualizada pela Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, então tudo o que se pode atribuir ao Espírito Santo pode-se atribuir a Maria e vice-versa"[156]. Ele chega a defender a possibilidade de Maria ter se unido hipostaticamente ao Espírito Santo (trataremos disso de modo particular no próximo capítulo).

---

[152] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã,* p. 111-112.
[153] Cf. *Ibid,*. p. 110.
[154] Cf. *Ibid,*. p. 112.
[155] GIBSON, Elisie. *Mary and the Protestant Mind*. [S.l.: s.n], 1965, p. 397 *apud* JOHNSON, 2006, p. 112.
[156] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus,* p. 145.

Assim como o Verbo se uniu hipostaticamente a natureza humana, da mesma forma o Espírito de Deus se uniu hipostaticamente a Maria.

> 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 Santíssima Trindade[157].

Em suma, equiparar Maria à Santíssima Trindade foi um equívoco de muitos pensadores cristãos. Existe uma distância infinita entre ela e Deus, pois Maria por mais santa e imaculada que seja, continua sendo uma criatura, enquanto Deus permanece sendo o criador. Atribuir características divinas a ela foi um erro e excesso de devoção que obscureceu a imagem de quem foi realmente a Miriâm de Nazaré. García Paredes e Elizabeth Johnson ajudam a recuperar a verdadeira figura da Mãe de Jesus, com traços mais humanos e históricos. Maria é uma pessoa humana e deve ser imaginada a partir desta veracidade: uma mulher judia que se colocou a serviço de Deus numa vida simples e que colaborou para a salvação da humanidade. Mesmo sendo glorificada por Deus por tantos méritos, ela não pode ser igualada a divindade. Leonardo Boff comete um equívoco em colocar a Mãe de Jesus no mesmo patamar do Espírito de Deus. Já Bruno Forte destaca ainda que Maria evidencia em si a feminilidade perfeita. Ela é o arquétipo do feminino. Contemplar a Mãe de Jesus é "encontrar nela a femininidade do humano total, o feminino que, por via de reciprocidade e de integração, revela o masculino e deixa transparecer em si os traços da criatura nova no Senhor"[158]. A Virgem é modelo para todos os homens e mulheres para se tornarem mais humanos. A feminilidade em Maria aparece na sua imagem de Virgem-Mãe-Esposa.

2.3. Instituição/carisma: riscos de uma leitura eclesiológica dualista

Não é novidade recordar que na eclesiologia belarminiana, elaborada num contexto de "anemia pneumatológica"[159] predominava o esquema Deus - Cristo - Igreja, não deixando lugar ao Espírito e fazendo predominar uma concepção societária da Igreja. O Vaticano II, realizado num contexto de renovações teológicas, representou um significativo passo de recuperação da perspectiva trinitária, e, portanto, pneumatológica da eclesiologia. Por sua vez, a teologia latino-

[157] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de* Deus, p. 132.
[158] FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*, p. 154-155.
[159] PALACIO, Carlos. *Da polemica ao debate teológico*, p. 281.

americana da libertação, gestada no bojo da experiencia das comunidades eclesiais de base[160] acentuou a dimensão pneumática da origem da comunidade eclesial: a Igreja dos pobres nasce simultaneamente de Cristo e do povo pelo Espírito. Se a ação de Cristo é visível segundo os relatos do Novo Testamento, a ação do Espírito Santo é invisível, enquanto Ele age mobilizando os discípulos à constituição da comunidade e ao longo dos séculos não age de outra forma senão impulsionando os cristãos a agir na história, posto que o mundo é o campo da missão da Igreja[161]. Retorna-se em tom comunitário o tema da unidade e comunhão geradas pelo Espírito, na expressão das pequenas comunidades da Igreja dos pobres. Como a ação inspirada pelo Espírito prioriza o próximo, redescobrem-se os carismas como o fundamento da diversidade ministerial característica da Igreja da América Latina. Porque o Espírito Santo está na raiz da Igreja, esta tem uma orientação ética manifestada pelo serviço e pela comunhão e uma orientação estética manifestada na oração e na festa.

As notas da Igreja são lidas em perspectiva pneumatológica e libertadora. A unidade é construída na força do Espírito e nas expressões do diálogo, da paciência e da perseverança. Abrindo-se às expressões culturais dos indígenas e negros patenteia-se sua catolicidade. A Igreja dos pobres pelo testemunho de seus mártires manifesta sua santidade, enquanto sua apostolicidade é vivenciada como retorno à Igreja primitiva, pobre, sem força política e sem prestígio cultural. E mais, num movimento subversivo suscita novos sujeitos eclesiológicos envolvendo os leigos, os pobres, os negros, os indígenas, as mulheres na configuração de um rosto plural da Igreja[162]. Os leigos, sobretudo os pobres, retomam a palavra na Igreja e na sociedade. A referência à dupla derivação da autoridade na Igreja – de Cristo e do Espírito – possibilita uma complementariedade e superação de unilateralismos. Se Cristo, de sua parte, delega autoridade aos apóstolos e estes aos seus sucessores, de outra parte, o Espírito é enviado a todos na Igreja. Ele move a Igreja nos passos de Cristo e, nas situações novas da história, aviva a fidelidade ao Senhor por novas iniciativas[163].

---

[160] BINGEMER, M. C. L. *A obra do Espírito*, p. 22: "As CEBs, hoje, não fazem nada mais do que tentar realizar em sua vida o modelo da primeira comunidade que Jesus reuniu com o Espírito Santo e entregou ao mundo em Pentecostes [*sic*]. Só o Espírito Santo cria e re-cria o que é novo na história. A fidelidade a Ele é a única condição de originalidade".

[161] BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*, p. 204-212; J. COMBLIN, O Espírito Santo e a Libertação, 115: "O Espírito penetra no santuário interior do ser humano e faz brotar dele a sua ação. Não se distingue a ação humana da ação do Espírito. Pois o Espírito está escondido na multidão dos seres humanos nos quais reside. O que procede do Espírito aparece como ato humano. Se a Igreja é do Espírito, nasce dos seres humanos. Aparentemente tudo sucede como se fosse uma criação dos homens". O registro da ação na pneumatologia de J. Comblin é retomado na sua abordagem eclesiológica. O Espírito lança a Igreja para agir no mundo.

[162] BINGEMER, M. C. L. *"Outro" Paráclito*, p. 361-363.

[163] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*, p. 198: "Jesus não definiu antecipadamente tudo o que sua Igreja devia dizer ou fazer: o seu ato fundador fundamental em relação à Igreja foi o envio do Espírito Santo para que este garantisse a continuidade com ele".

No registro da libertação e da teologia do Espírito Santo germina o tema da liberdade no interior da Igreja. A eclesiologia de comunhão do Vaticano II não elaborou suficientemente os dados da diversidade e da liberdade como obra do Espírito para a geração da comunhão, pois é um e o mesmo o Espírito que desperta os carismas e cria a liberdade[164]. Achega-se, pois, ao já clássico tema da tensão carisma-instituição. O Espírito faz da comunidade eclesial o espaço onde se confessa explicitamente a fé no Deus de Jesus Cristo e onde a vivência dos valores evangélicos desdobra a fé confessada. Submetida às leis da sociologia, porque inserida na história, a Igreja não tem como não instituir-se e assume o paradoxo de ver-se, por vezes, presa a estruturas que abafam os carismas[165]. Nos parâmetros desta tensão, L. Boff elabora sua eclesiologia centrada na fórmula "carisma e poder", propondo a visão alternativa de compreensão da Igreja como sacramento do Espírito Santo[166]. Postula uma nova leitura da Igreja como corpo de Cristo, isto é, ressaltando a analogia não com o corpo físico de Jesus senão com o corpo pneumático do Ressuscitado. Como o corpo ressuscitado não conhece limites, assim a Igreja possui esta mesma dimensão do Cristo pneumático, razão porque não deve permitir encapsular-se em suas estruturas institucionais. Embora estas devam existir, devem estar submetidas ao Pneuma. Logo, a origem da Igreja não é apenas cristológica, mas pneumatológica também, uma vez que sua origem remete aos ensinamentos do Jesus histórico e às decisões dos apóstolos no Espírito. O dado institucional da Igreja tem seu fundamento em Pentecostes e, como tal, revela sua nítida origem pneumática e carismática[167]. A Igreja necessariamente lida com o seu próprio poder, mas o seu princípio de organização haverá de ser o carisma. Se historicamente houve predominância de um modelo eclesial centrado na tríade bispo-presbítero-diácono, tendo estes como portadores privilegiados do Espírito, há indicações neotestamentárias de um outro modelo alternativo, mais circular onde

---

[164] COMBLIN, José. *A teologia do Espírito Santo*, p. 280-289. Este autor tem dedicado muita atenção não só ao tema da libertação, mas especialmente da liberdade, como demonstram suas últimas obras: *Cristãos rumo ao século XXI* (1996); *Vocação para a liberdade* (1998).

[165] BINGEMER, M. C. L. *A obra do Espírito*, p. 19: "Olhando o passado da Igreja, é-se obrigado a fazer a dolorosa constatação de que, muitas vezes, o pecado sobrepujou a santidade, valendo-lhe a denominação de "casta meretrix", de "santa e pecadora", denominações que não são nada mais que a descrição e relato simultâneos de sua vocação e de sua infidelidade, da grandeza do dom a ela dado pelo Espírito e da estrutura em muitos pontos caduca que tenta abafá-lo". A autora defende que a tensão carisma-instituição é de um lado o drama da Igreja, mas de outro é seu desafio e sua grandeza. A superação do pecado na Igreja e o consequente crescimento da santidade depende da conversão dos seus membros; G. CANOBBIO, *La riscoperta dello Spirito*, 103-122, propõe um balanço da recente pneumatologia com ampla e atualizada bibliografia, dedicando extensa parte de seu artigo à relação pneumatologia-eclesiologia.

[166] BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*, p. 220-233: "Capítulo XII: Uma visão alternativa: a Igreja sacramento do Espírito Santo"; como explicou mais tarde, no contexto das polêmicas geradas em torno desta obra, este XII capítulo tratava-se da tradução do XI capítulo de sua tese doutoral, não traduzida no Brasil: *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, 361-375; Id.; *Igreja: carisma e poder. Uma justificação*, 227-260; Id., *A Trindade e a Sociedade*, 254: *A Igreja é sacramento de Cristo e também do Espírito Santo*.

[167] BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*, p. 224: "A Igreja-instituição não se baseia, como comumente se diz, sobre a encarnação do Verbo, mas na fé no poder dos Apóstolos, inspirados pelo Espírito Santo, que os fez transpor a escatologia para o tempo da Igreja e traduzir a doutrina do Reino de Deus na doutrina da Igreja.

todo o povo é entendido como nação escolhida, sacerdotal e santa (1Pd 2,5-10). Sobre todo este povo o Espírito Santo foi derramado concedendo uma pluralidade de carismas. Este modelo de maior participação encontra sua expressão nas comunidades eclesiais de base da América Latina, expressão de um movimento eclesiogenético de reinvenção da Igreja[168]. Se para a teologia paulina o carisma estrutura a comunidade, a hierarquia seria então um estado carismático na Igreja, e o grau de serviço e de empenho pela justiça o critério do exercício do poder, tal como o espírito de unidade seria o critério para o discernimento dos carismas[169].

A tentativa de recuperar o dado pneumatológico para a eclesiologia é sem dúvida não só importante, como necessária. No entanto, L. Boff parece não ter encontrado o equilíbrio entre os dois fundamentos originários da Igreja, Cristo e o Espírito. Subjacente ao binômio "carisma e poder" está a noção um tanto dualista de uma dialética bipolar que atribui o poder a Cristo e o carisma ao Espírito[170]. Como L. Boff, também S. Galilea chega a imputar ao Espírito uma "eclesiologia da vida" e ao Cristo uma "eclesiologia da estrutura"[171]. Retorna a discussão da relação carisma e instituição situando-se novamente no risco de cair seja num neo-nestorianismo eclesial seja num monofisismo eclesiológico[172]. A recuperação pneumatológica não pode ser

---

[168] BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese*, p. 393-438; Em Igreja: *carisma e poder*, 240, L. Boff define o carisma como "manifestação da presença do Espírito nos membros da comunidade, fazendo com que tudo o que são e fazem, seja feito e ordenado em benefício de todos".

[169] BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*, p. 234-249; J. M. CASTILLO, Espíritu, Iglesia y Comunion, 79-96, defende que o equilíbrio entre carisma e instituição próprio das Igrejas descritas no Novo Testamento não se encontra na atualidade.

[170] BUCKER, B.P. *Eclesiologias desde a Teologia da Libertação*, p. 640: "Acreditamos que L. Boff colabora com uma rica perspectiva: o aspecto cristológico (o fundacional, hierárquico e vertical) deve ser completado pelo aspecto pneumatológico (o atual, o carismático, e horizontal); mas é pouco feliz a atribuição do "poder" a Cristo c do "'Carisma" ao Espírito, sobretudo se o "poder" se entende em forma de imposição vertical. Toda a práxis evangelizadora de Jesus é precisamente o contrário de imposição de poder. Em nosso estudo temos precisamente ligado a Pessoa do Espírito Santo à função de embelezamento da Esposa de Cristo com os carismas, para enamorar o Esposo à Esposa".

[171] BOFF, Leonardo. *CEBs: que significa*, p. 552: "Jesus Cristo deu origem a uma organização histórica: o grupo organizado dos cristãos, seus seguidores. É o Espírito que faz com que esta organização se transforme num organismo vivo... Se Cristo representa o *poder* na Igreja, o Espírito Santo dá conta do *carisma*. Carisma e poder, na comunidade, andam sempre juntos"; S. GALILEA, *Lo carismático en la pastoral*, 16: "... la eclesiologia cristológica asegura al apostolado una estructura y una continuidad en su misión fiel a la fe y a la institución apostólica. Sin embargo, esta dimensión de la eclesiologia es insuficiente, si no está integrada en una segunda dimensión, la neumatologia. En la teologia de la Iglesia, esta corresponderia a una "eclesiologia de la vida", como el aspecto anterior corresponde a una "eclesiologia de la estructura".

[172] PASTOR, Félix Alexandre. *Deus e a práxis*, p. 197; Id., O Deus dos Pobres, 400: "Deseja-se uma comunidade viva, nascida do Espírito divino e consequentemente serva não da letra, mas do Espírito, porque a letra mata e só o Espírito vivifica. Mas a letra faz parte também da Igreja, como norma, como autoridade, como tradição, como dogma... Pode então surgir uma tentação de colocar o problema de forma alternativa: sim à Igreja carismática, não a Igreja do direito e do poder. Em tal caso, não será fácil evitar uma forma de neo-nestorianismo eclesial, opondo irreconciliavelmente as duas Igrejas: a comunidade amável do humilde carisma e a Instituição odiosa do poder eclesiástico"; J. COMBLIN, *O Espírito Santo e Libertação*, 112-115, também apresenta os riscos de nestorianismo eclesiológico e de monofismo eclesiológico. A distinção abrupta entre Espírito e instituição é para este teólogo devedora da mentalidade dualista grega. O Espírito não é contrário à matéria. Antes Ele é o seu criador, está presente nela e age por ela.

feita como acentuação oposicionista à dimensão cristológica da Igreja. Um passo teológico mais amadurecido conseguirá encontrar o equilíbrio na sacramentalidade trinitária da Igreja.

A teologia sacramentária decorrente de uma eclesiologia reinformada pela pneumatologia destaca a ação do Espírito nos sacramentos, de modo análogo à encarnação do Verbo, como comunicação da vida divina[173]. O batismo comunica o Espírito Santo, dom do Pai e do Filho, fazendo com que a fé se converta em práxis, compromisso de fazer as obras de Deus (Jo 3,21; 6,28-29). Por consequência, celebrar o sacramento da confirmação é dispor-se a praticar o direito e a justiça, a fazer o bem como Jesus ungido pelo Espírito o fez (At 10,35).

O recobrar da pneumatologia para o interior da eclesiologia há de produzir frutos novos na missão da Igreja na América Latina: a vida religiosa como acontecimento do Espírito há de revitalizar-se; recuperar-se-á o carisma da missionariedade; experimentar-se-á a profecia como dom do Espírito e se reconhecerão os profetas contemporâneos; há de recuperar o carisma de santidade com a proclamação de santos hodiernos; enfim, uma pneumatologia assegura a ação do Espírito no todo de um planejamento pastoral pensado e articulado e não como uma agregação posterior como para dar alma a um projeto eminentemente humano[174].

É evidente que uma teologia atenta ao vigor do Espírito na comunidade eclesial haverá de valorizar o diálogo como manifestação de acolhida ao diferente. Como sinal da retomada da abordagem pneumatológica encontra-se o favorecimento do diálogo ecumênico e do diálogo inter-religioso. O Espírito da vida derramado sobre toda a humanidade pode ser a via que abre caminhos para o diálogo entre as religiões[175]. Onde a vida é ameaçada, como mostra a realidade de tantas comunidades latino-americanas, o "Espírito que dá a vida" mobiliza ao encontro os que defendem este dom que não vem de outro senão de Deus. A porta do diálogo está aberta porque o Espírito que sopra onde quer (Jo 3,8) foi insuflado em todo ser humano (Gn 2,7).

---

[173] BINGEMER, M. C. L. *A obra do Espírito*, p. 25-27; Id., *Unción del Espíritu*, 485-499. Neste segundo artigo a autora aponta para o batismo como experiência de Deus específica e fundamentalmente trinitária.

[174] GALILEA, Segundo. *Lo carismático en la pastorale*, p. 17-19.

[175] BINGEMER, M. C. L. *A pneumatologia como possibilidade*, p. 111-121; J. DUPUIS, *Jésus-Christ*, 198-199: "... l'Esprit est pour tous le lien de la relation inter-personnelle avec Dieu... C'est pourquoi la perspective pneumatologique a sur l'approche christologique l'avantage de mettre directement en évidence ce qu'il y a de plus immédiat dans l'expérience religieuse des autres. Il s'agit done de découvrir les farçons diverses dont l'Esprit est à l' reuvre dans la vie religieuse personnelle et sociale des membres des autres traditions religieuses"; N. CIOLA, *Recenti prospettive di pneumatologia*, 201: "Il dialogo interreligioso ripropone altresi una rinnovata meditazione intorno allo Spirito Santo, soprattutto in rapporto al tema scotante dell'unica mediazione salvifica di Gesú Cristo".

2.4. O Espírito Santo e o ser humano

Tendo visto como a teologia latino-americana elabora a pneumatologia no quadro dos tratados da cristologia, trindade e eclesiologia, resta apresentar suas principais acentuações no campo da antropologia teológica. Aqui serão referidos alguns temas, isto é, aqueles considerados com certa ênfase pelos teólogos estudados nesta tese. O pano de fundo é a pergunta: o que o Espírito Santo realiza nas pessoas? Tal pergunta remete ao modo como o Espírito age e faz agir as pessoas, pois a ação pneumática é reconhecida sobremaneira nas ações dos homens e mulheres[176]. No entanto, a abordagem parte agora do que as pessoas provam em suas vidas como ação do Espírito, posto que a práxis humana inspirada pelo Espírito já foi anteriormente considerada.

Uma primeira insistência se ocupa de contrapor a tendência dualista de herança grega presente nas línguas ocidentais, isto é, a tendência de opor espírito e matéria. Esta visão produziu uma mentalidade segundo a qual o Espírito tende sempre ao que é espiritual e pouco ou nada tem a ver com as realidades materiais. Ora, a mentalidade bíblica opõe o Espírito não ao corpo, nem à matéria, mas ao pecado, à came entendida como fraqueza e fragilidade do que é destinado à morte, à lei. Insiste-se, pois, que o agir do Espírito é o fortalecimento do ser humano. Ele é o socorro da fraqueza humana (Rm 8,26), força de vitalidade. Eis porque atua na história, na concretude das lutas humanas, no tempo e no intervalo que nos separa da parusia.

Para realizar nas pessoas a obra de Cristo, o Espírito habita, sem fusão ou confusão, sem nenhum mérito humano, nas profundezas ambíguas de cada pessoa, como amor derramado (Rm 5,5) que apela à nova vida oferecida pelo Ressuscitado, assinalada por uma práxis baseada nos valores evangélicos, uma vida segundo o Espírito, uma vida na graça. Respondendo ao apelo do Espírito, a pessoa orienta suas opções na direção do Reino. Quando é refutado, o Espírito não abandona o coração humano, ao contrário, permanece como apelo à conversão. De outro modo, como templo do Espírito (1Cor 3,17) experimenta, concomitantemente, o ser humano a sua radical condição de fragilidade e a densidade da graça alcançando todas as dimensões da existência. Ocorre pela inhabitação do Espírito como que uma recriação da pessoa humana por dentro, acompanhada de uma verdadeira subversão das categorias antropológicas[177]: (a) como

[176] COMBLIN, José. *Gracia*, p. 79-92; Id.; *O tempo da ação*, 32-33: "O Espírito não tem um modo próprio de agir: age fazendo agir os homens, isto é, movimentando o que é humano, o que existe de mais pessoal, original e único em cada homem. Seu agir é diverso e múltiplo. Se busca a unidade, é sempre para além da maior multiplicidade, no momento em que nenhuma força humana seria mais capaz de reencontrá-la.

[177] BINGEMER, M. C. L. *A pneumatificação da antropologia*, p. 259-263; Id., *A pneumatologia como possibilidade*, 114-120; Id., *"Outro" Paráclito*, 357-360; Id., *Unción del Espíritu*, 495-499; M. C. L. BINGEMER - V. G. FELLER, *Deus Trindade*, 109-112. Este tema da "subversão das categorias antropológicas" é bastante explorado

um movimento *kenótico* o Espírito impulsiona a pessoa a sair de si mesma, superando seus interesses mais imediatos e fazendo-se peregrina para encontrar-se no outro; (b) a pessoa sente seu espaço interior e exterior alterado pelo Espírito que a faz ultrapassar o espaço da defesa de si para situar-se em Cristo e nos espaços crísticos; (c) a pessoa experimenta ainda a alteração do tempo, superando o *kronos* como tempo linear pelo *kairós* como tempo de Deus não submetido à caducidade; (d) o Espírito altera também a categoria de norma instaurando a norma da liberdade proveniente do amor; (e) por fim, a própria forma humana experimenta-se alterada e configurada a Cristo[178]. Como a riqueza semântica de *ruah* – vento, sopro, hálito, respiro... identifica sempre fenômenos sensíveis e corporais e na Escritura as pessoas que recebem o Espírito e corporalidade, dado que o próprio Espírito escolhe habitar a pessoa compreendida na inteireza de sua identidade espiritual-corpórea. Somente assim pode-se entender porque o Pneuma é a força propulsora do serviço, do testemunho e do martírio.

À luz destas repercussões antropológicas da inhabitação do Pneuma, pode-se entender o que se passa com quem O experimenta. Este sente não apenas o movimento em direção à própria interioridade, mas, sobretudo, sente-se movido à exteriorização[179], mormente pelo uso, força e significância da palavra. Aliás, aqui reside a possibilidade da teologia, pois é o Espírito Santo o "teólogo original", presente em cada um de nós, nas comunidades, no mundo, na história, que gera a fé por sua inhabitação. Ele é o Espírito do Pai e do Filho e se toma Espírito no ser humano. Fazer teologia é pensar e falar segundo o que o Espírito está realizando nas pessoas, nas comunidades e na história.

Em chave libertadora, se dirá que a obra do Espírito é dar a palavra aos povos silenciados, sua missão específica é a liberdade, pois a vocação humana não é outra, senão a 1iberdade[180]. A história do povo de Israel, em especial o Êxodo, chamado de paradigma da libertação, não pode ser tomada também como uma grande parábola do problema trágico da liberdade nesta terra? No

---

pela citada teóloga que o elabora inspirada na obra de H. Urs von BALTHASAR, *De l'Intégration, Aspects d'une théologie de l'Histoire.*

[178] BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G. *Deus Trindade*, p. 112: "A antropologia, portanto, é tanto mais espiritual, regida pelo Espírito Santo, quanto mais crística. Traz tanto mais o selo do Espírito quanto mais configura aqueles e aquelas que estão envolvidos em seu processo à pessoa de Cristo; dá tanto mais testemunho do Espírito que é a sua fonte e seu artífice, quanto mais produz, no meio do mundo e da sociedade, a comunidade que é o Corpo de Cristo".

[179] BOFF, Leonardo. *A graça libertadora*, p. 232: "É próprio da presença do Espírito o caráter de extrapolação, de ultrapassagem, de rompimento de barreiras convencionais. O homem movido pelo Espírito fez ou diz coisas que por si mesmo não diria nem faria; doa-se aos demais, se ultrapassa a si mesmo a serviço dos irmãos, está como que 'fora de si'".

[180] COMBLIN, José. *Antropologia Cristã*, p. 263; Id., *Vocação para a Liberdade*; Id., "A teologia do Espírito Santo hoje", 280-283: neste artigo de 1995, Comblin reconhece que a teologia latino-americana da libertação ignorou a teologia do Espírito Santo, reduziu a questão da libertação à sua dimensão política e confiou excessivamente na mediação das ciências. Estas não são capazes de fazer o discernimento do futuro. Somente o Espírito faz o discernimento e conduz à liberdade. E deixa uma indagação: como a Igreja será capaz de falar de liberdade aos povos de hoje?

Espírito o ser humano pode experimentar a libertação do pecado e da morte (Rm 8,2). Como Jesus diante da morte, renuncia a qualquer ação violenta e ensina a liberdade de assumir o risco da morte na esperança de que o adversário abandone a luta. Libertando do pecado, o Espírito liberta do domínio da carne como tudo aquilo que o ser humano considera sua própria força para vencer a morte. Como um desdobramento do apego à carne é o apego à lei, qual fonte de salvação. O Espírito, pois, liberta da escravidão da lei (Rm 7,6) e conduz à liberdade em Cristo (Gl 5,1). A liberdade exige um preço: a obrigação de escolher, de assumir responsabilidades, de discernir. Todavia, o discernimento não é tarefa isolada do ser humano, mas antes o lugar da ação do Espírito para que se escolha o que realmente edifica a pessoa e o Reino (1Cor 10,23). Para Paulo o registro da liberdade é a caridade e o Espírito é autor de ambas. Aquele que experimenta a liberdade como obra do Espírito toma a direção do serviço à justiça (Rm 6,18) e ao amor fraterno (Gl 5,13-14). Assim, a liberdade está ordenada à solidariedade e edificação do povo de Deus.

Historicamente, a teologia da graça ocupou o cenário da reflexão acerca da ação de Deus em nós. Na escolástica não faltaram discussões. Pedro Lombardo identificara o Espírito Santo que inhabita o justo e a graça como uma mesma realidade, enquanto a escola franciscana identificara a graça como virtude da caridade[181]. A teologia latino-americana intenta oferecer sua contribuição também à teologia da graça partindo de uma abordagem onde se destaca o social, o libertador e o histórico. Impõe-se a tentativa de teologizar sobre a graça em termos libertadores visando também o desmascaramento das situações de desgraça[182], valorizando fundamentalmente o experiencial como dimensão antropológica e trocando, em registro pneumatológico, experiência da graça por experiência do Espírito[183]. Toda experiência vivida pelo ser humano como especificamente espiritual é manifestação do Espírito que está em nós e nos move, é propriamente o que significa a experiência da graça. Jesus, por causa do Espírito que n'Ele habitava, produzia pelo seu agir uma fascinação, porquanto este sentimento revela e remete

[181] MIRANDA, M. de F. *Libertados para a práxis*, p. 131-135; BOFF, L. *A graça libertadora*, 20: "A graça contém em si a Igreja e toda verdadeira graça apresenta carácter eclesial (tende a se manifestar visivelmente e a formar comunidade: esse é o sentido). *Deus, Cristo, graça* são sempre livres: manifestam-se no mundo em múltiplas, entre as quais está a Igreja...". Leonardo Boff embora não discuta a equação de Pedro Lombardo, aproxima-se dela em diversos momentos, como se verifica no grifo da citação feita.

[182] BOFF, Leonardo. *A graça libertadora*, p. 43: "Uma teologia que faça significação para o homem de hoje, particularmente na América Latina, deverá refletir em que sentido a graça se revela em sua dimensão social e libertadora, crítica e desmascaradora dos poderosos". Esta sua obra foi escrita na metade da década de 70, aurora da teologia da libertação, quando ainda era muito viva a "teoria da dependência"; M. G. SOTO, *La gracia liberadora*; L.C. SUSIN, "O Espírito Santo e a graça santificante", 41-73.

[183] Cf. *ibid*., p. 69: "...quando falarmos de experiência de graça, poderíamos sempre dizer experiência do Espírito Santo. Tudo que é vida, processo, experiência, sabor, irrupção do novo e ainda-não-experimentado, força, desassombro, rompimento dos limites, estanques, horizontes abertos, transcendência, presença secreta, discreta, mas vigorosa, tudo isso e ainda mais tem a ver com o Espírito Santo e com a sua atuação no mundo. Fazer a experiência da graça é deixar-se tomar pela presença sempre presenta do Espírito que nos sobre-vem, acontece e nos encontra na medida em que nos ligarmos a Ele".

ao brilho do Absoluto. Daí a admiração dos contemporâneos de Jesus (Mc 7,37; Mt 9,33; 15,31; 21,20). A partir da Ressurreição revela-se a plenitude do Espírito. Se a ação da graça não faltara na história da humanidade, revela-se agora sua novidade como graça no Espírito de Cristo (Rm 7,6).

O cristianismo tem muitas chaves para falar da obra do Espírito na vida dos homens e das mulheres. Paulo recorda os frutos do Espírito (Gl 5,22-23), a teologia elenca o setenário dos dons pneumáticos como expressão simbólica da multiforme comunicação divina bem como elabora, seja no registro da graça seja no registro do Espírito, o discurso das virtudes[184].

O Espírito já presente na origem da criação (Gn l,2), professado no credo niceno-constantinopolitano como *Dominum et vivificantem*, e invocado na Igreja medieval como *Creator Spiritus*, promove a renovação do universo criado e a regeneração da humanidade pelo nascimento do homem novo. Como na criação Deus insuflara o Espírito no homem e na mulher fazendo-os à sua imagem e semelhança (Gn l,26; 2,7), em Pentecostes (At 2,1-l3) plenifica a humanidade com o derramamento do Espírito fazendo de cada pessoa uma criatura nova. É também sua obra restaurar a imagem de Deus na humanidade e tarefa do homem novo assumir a dimensão libertadora na sua práxis histórica[185]. O Pai cria mediante o Filho no Espírito. A história tem seu destino em Deus mesmo como sua origem fontal e caminha em direção à pneumatificação de toda a criação.

Como "Senhor que dá a vida", o Espírito é esperança dos povos latino-americanos ansiosos por libertação. Uma teologia da missão do Espírito supõe o ser humano situado numa história, uma antropologia capaz de integrar a imanência das lutas dos movimentos libertadores com a atuação do Espírito qual apelo à transcendência do futuro escatológico. A liberdade não é apenas de ordem transcendental, mas inclui as conquistas históricas contra todas e quaisquer formas de escravidão[186]. A presença do Espírito no meio da história projeta o ser humano para um porvir possibilitando-o pregustar a vida eterna.

Na peregrinação pelas estradas da história em direção ao Mistério Absoluto de Deus, homens e mulheres assistidos permanentemente pelo Espírito, tecem estilos evangélicos de vida.

---

[184] BOFF, Leonardo. *A graça libertadora*, p. 195-208, equaciona frutos do Espírito e frutos da graça; N. AGOSTINI, "Virtudes, o vigor da vida no Espírito", 32-64; J. COMBLIN, *O Espírito no Mundo*, 108-114, reflete sobre a penetração do Espírito no tempo pela festa e no espaço pela arte.

[185] COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a Libertação*, p. 67-69; M. C. L. BINGEMER – V. G. FELLER, *Deus Trindade*, 134: "Esse *novo* que o cristão é chamado, pelo Evangelho, a introduzir na criação e na história com sua intervenção inspirada pelo Espírito Santo não é, na verdade, nada mais que o desígnio originário do Deus criador e Salvador, nomeado e reconhecido como Pai, que passa gratuitamente por este mundo para transformá-lo".

[186] COMBLIN, J. *A Missão do Espírito Santo*, p. 320-325, insiste na complementariedade das missões do Cristo e do Espírito e adverte quanto ao risco de dissociação, gerador de dualismos nas concepções antropológicas, de liberdade e morais.

Com a preocupação de dar sentido a todas as dimensões do existir humano em sintonia com o Mistério de Cristo encontram no Espírito a fonte da vida espiritual. O Espírito, na sua multiforme inspiração suscita, nas diferentes épocas e lugares, diversas formas de espiritualidade na Igreja. Na América Latina fez florescer nos últimos anos uma espiritualidade da libertação.

3. A espiritualidade da libertação

O que o Espírito diz às Igrejas da América Latina? A teologia da libertação responde a esta pergunta apontando para duas novidades das comunidades eclesiais do continente, novidades estas que se auto implicam: a práxis libertadora e uma espiritualidade libertadora[187]. Ora, a espiritualidade inscreve-se no momento anterior à teologia, pois é coetânea à fé. A teologia é ato segundo, derivado, esforço de expressão da experiência fundante e original da fé, e como tal, pode-se formular como uma teologia espiritual. No âmbito desta pesquisa sobre a pneumatologia da libertação, deseja-se apontar as principais características[188] da espiritualidade que acompanha a vivência de uma fé em chave libertadora[189], partindo dos pressupostos de que toda vida espiritual procede da ação do Espírito Santo e de que toda práxis libertadora nasce de uma experiência espiritual de encontro com Jesus nos pobres[190]. A constante de que a questão da espiritualidade evoca o binômio Espírito Santo-santidade[191] encontra na eclesiologia do povo de Deus e no modelo de evangelização profético-libertadora com ênfase na práxis uma espiritualidade específica identificada como libertadora, assinalada pelo clamor do Espírito nos pobres[192]. Na fé cristã a paixão pelo pobre nasce da descoberta da sua sacramentalidade erística.

---

[187] Considerado como um dos pais da teologia da libertação, G Gutiérrez desde sua obra-programa insistiu na importância de uma espiritualidade da libertação, motivo certamente porque dedicou a este tema outras obras suas: *Teología de la Liberación*, 244-249; *El Dios de la vida* (1982); *Beber en su próprio pozo* (1983); *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986).

[188] VIGIL, J. M. *Crer como Jesus*, p. 942-950. Este autor sintetiza em nove itens os elementos fundantes da espiritualidade latino-americana, a saber: entende o religioso na sua estrutura histórico-escatológica; Deus como Deus do Reino; mútua implicação entre transcendência e imanência; realismo prático; misericórdia; opção pelos pobres; nova eclesialidade; santidade política; macro-ecumenismo e diálogo inter-religioso.

[189] GALILEA, Segundo. *San Juan de la Cruz*, p. 216-222; Id., *El futuro de nuestro pasado*; Id., *La raiz de nuestro presente*, 17-21. Para S. Galilea, a espiritualidade libertadora, como nova resposta aos militantes cristãos, está em continuidade com a tradição espiritual da Igreja, especialmente os grandes místicos espanhóis: Santo Inácio de Loyola, Santa Teresa de Jesus e São Joao da Cruz.

[190] BOFF, Leonardo. *Contemplativus in liberatione*, p. 571; S. GALILEA, *O rosto latino-americano*, 570: "...cremos que hoje se pode falar, legitimamente, de uma espiritualidade latino-americana, espiritualidade da libertação. Ela emerge dos "lugares preferenciais" do Espírito no povo crente, onde este povo, além da realidade histórico-social, descobriu um caminho de experiência espiritual".

[191] TILLARD, J. M. R. *L'Esprit Saint*, p. 912-913: "La théologie de la sainteté s' en trouve marquee toute comme celle de la praxis chrétienne".

[192] GUTIÉRREZ, G. *Praxis de liberación*, p. 362: "Y de hecho, el compromiso liberador está significando para muchos cristianos una auténtica *experiencia espiritual*, en el sentido original y biblico del término: un vivir en el Espíritu que nos hace reconocernos libres y creativamence hijos del Padre y hermanos de los hombres..."; S.

Porque sacramento de Cristo, do olhar dos pobres grita o imperativo divino: Liberta-o! A libertação não é apenas um problema histórico. Tem sua raiz numa sede de Deus, de sentido, de liberdade que a caracterizava como problema também de alcance pneumático[193]. A fé dos pobres é uma experiência mística enquanto seu objeto é Deus mesmo, o único "libertador confiável". Enriquecida de símbolos e vivida no contexto de opressão semelhante ao exílio, esta fé popular contém um potencial libertador ao identificar-se o povo com o servo de JHWH.

Na questão da libertação dá-se o encontro entre as dimensões política e espiritual do ser humano, com suas significações históricas e teológicas. Tal encontro revela a natureza da contemplação também em sua significação política, pois a contemplação há de revigorar a fé e a própria vida. Uma verdadeira experiência espiritual é configurada por dois encontros inseparáveis: o encontro com a pessoa de Jesus e o encontro com o irmão, o outro, sobretudo o pobre e pequeno, presença de Cristo. O segundo encontro prolonga o primeiro e dá a dimensão histórica do encontro com Deus[194]. Esta esteira conduz ao encontro de uma das principais características da espiritualidade libertadora, filha também de uma antropologia integral preocupada em superar o dualismo corpo-alma: a defesa do entrelaçamento das dimensões da oração e do compromisso histórico. O pano de fundo desta característica é a superação do dualismo espírito-matéria e de seus conhecidos desdobramentos que dicotomizam o ser humano em temporal e espiritual. Em consequência, ataca-se outro dualismo, aquele que separa e opõe história da salvação e história humana, uma como santa e outra como profana[195]. Centra-se a atenção contra o risco de dissociar o compromisso de libertação da fonte de toda libertação, ou seja, o próprio Deus. Fala-se, por isso mesmo, de uma espiritualidade de encarnação por antonomásia. Ou ainda de "dialética do desdobramento"[196] e de "mística dos olhos abertos sobre

GALILEA, *O sentido do pobre*, 73-79; Id., O rosto latino-americano, "Este processo de 'renovação de rnodelo', onde a própria Igreja reconhece o lugar privilegiado do Espírito, por ser obra do Espírito, supõe e gera uma espiritualidade... A espiritualidade é a motivação evangélica das renovações históricas do catolicismo... ".

[193] GUTIÉRREZ, G. *Una Teología de la Liberación*, p. 155: "La opción preferencial por los pobres... lleva el sello del amor y de la libertad que nos trae el Espiritu Santo"; M. C. L. BINGEMER, *O Espírito Santo na Espiritualidade*, 233-234: "O compromisso no processo de libertação desse pobre é experiência do Espírito Santo enquanto experiência de fé e amor. Fé em que o gesto realizado agora, em meio a dificuldades e contradições, é parte de um processo maior, presidido pelo Espírito...".

[194] GALILEA, S. *La liberación como encuentro*, p. 313-327; Id., *La espiritualidad de la liberación*, 29-32; Id., *O caminho da Espiritualidade*, 162-168; L. GALLO, *Spiritualità dei movimenti*, 488-490, observa a presença de dois elementos típicos da contemplação na teologia espiritual de S. Galilea. Trata-se de uma contemplação crítica, e por tanto de discernimento, bem como de uma contemplação comprometida. Daí nasce a concepção de conversão como ruptura com a própria condição social para ir ao encontro do pobre.

[195] GALILEA, S. *Notas sobre las actuales teologias latinoamericanas*, p. l72: "Non hay dos historias, hay una sola, que a causa de Cristo es salvadora, liberadora, y que coincide con la implantación del Reino como processo"; L. GALLO, *Spiritualità dei movimenti*, 490-491.

[196] BOFF, Clodovis. *Perspectivas da experiência*, p. 334-338. "Dialética do desdobramento" é a expressão cunhada por este autor que reconhece neste sentido o primado do espiritual sobre a *praxis* ético-política.

a realidade"[197]. É preciso fazer a vontade do Pai. Não basta dizer: Senhor, Senhor! (Mt 7,21). Desta forma, considera-se a espiritualidade a coluna vertebral e a garantia da profundidade e alcance do discurso sobre a fé[198].

A Sagrada Escritura testemunha como o Espírito agia nas pessoas. A título de exemplo, recordem-se os textos paulinos que revelam a vitalidade daquelas primeiras comunidades marcadas pela experiência do Pneuma. Ou os textos lucanos que registram como o Espírito conduzia os apóstolos e aumentava o número dos seguidores de Jesus. Os registros bíblicos do resultado da ação do Espírito Santo nas pessoas é um estímulo para que a pneumatologia articule seu texto no registro dos testemunhos. Por isso, situada no contexto mais amplo do pensamento contemporâneo, a espiritualidade da libertação privilegia a categoria de experiência para traduzir o modo como a pessoa interioriza a realidade, isto é, como se situa no mundo e sente o mundo em si[199]. Alguém para fazer a experiência de Deus emergindo em sua vida certamente haverá de colocar-se a questão do sentido radical de sua vida e percorrer com os próprios pés as vias da existência com suas estações do Divino: a consciência dos limites e o sabor do amor pelo outro até deparar-se com o Mistério. No cristianismo o Mistério faz sua *Kénosis*, encarna-se, e Jesus Cristo torna-se ponto de encontro com o Deus libertador. A espiritualidade cristã como experiência de vida no Espírito não dispensa o encontro com Jesus Cristo.

Na América Latina a cristologia acentua a identidade de Jesus como aquele que promove a irrupção do Reino de Deus na história e a eclesiologia identifica a missão da Igreja como viver e atuar em função deste Reino. Se na teologia latino-americana se fala da centralidade do Reino na vida e nos ensinamentos de Jesus Cristo, bem como na práxis eclesial, por consequência uma espiritualidade da libertação assumirá também a centralidade do Reino como horizonte de alcance de todas as práticas inspiradas no seguimento de Jesus[200]. As dimensões cristológica e

---

[197] BOFF, Leonardo. *A originalidade da teologia*, p. 534.

[198] GUTIÉRREZ, G. *Situação e tarefas da teologia da libertação*, p. 73-76; J. SOBRINO, *Espiritualidade de Jesus*, 604-615, a procura de um conceito sistemático de espiritualidade reflete acerca da relação do sujeito com a realidade no que esta possui de transcendente e histórico. A espiritualidade cristã libertadora se caracterizaria pelos princípios de (a) honestidade para com o real/história, (b) fidelidade ao real/história e (c) a esperança da realidade. Reconhecendo a insuficiência deste enfoque para traduzir a experiência espiritual, J. Sobrino, justifica seu enfoque como modo de evitar a tendência de situar o espiritual em oposição à realidade histórica.

[199] BOFF, Leonardo. *Atualidade da experiência*, p. 19-25; M. DE FRANÇA MIRANDA, *A experiência do Espírito*, 168, entende a experiência como modalidade de conhecimento imediato, percepção simples de algo que provoca grande certeza fundada numa determinada evidência.

[200] GALILEA, S. *El Reino de Dios*, p. 22: "En la tradición cristiana, esta epifania del reino como liberación interior se llama espiritualidad, cuyo eje es una experiencia renovada de Dios y del prójimo, basada unicamente en e1 amor (Lc 10,25ss.)"; F. L. C. TEIXEIRA, *Mística e política*, 198: "Falar de espiritualidade na teologia da libertação é falar da espiritualidade do seguimento de Jesus. O seguimento constitui um tema central para a vida cristã". Numa primeira fase a espiritualidade da libertação acentuou o seguimento de Jesus como modo de recuperar a dimensão histórica da encarnação, um tanto obscurecida sobretudo na religiosidade popular. A esta acentuação de uma cristologia histórica respondem atualmente, talvez como reação, a acentuação pneumatológica.

pneumatológica se entrelaçam no seguimento de Jesus e não se entende este seguimento como imitação literal das ações de Jesus, mas porque inspirado pelo mesmo Espírito impulsionador do Messias, compreende-se tal seguimento como criativo, renovado e adequado às atuais circunstâncias históricas[201].

Ungido pelo Espírito para realizar sua missão libertadora, Jesus Cristo é, para os militantes cristãos, o modelo inspirador da integração e relação entre a mística e política. O fundamento desta relação já se encontra na criação, obra divina e não abandonada por Deus que continua a trabalhar\agir no mundo e na humanidade (Jo 5,17) por meio do Espírito. O ser humano, de sua parte, participa desta práxis de Deus e prolonga na história o agir divino, inclusive quando se trata da práxis política. Neste campo, compreende-se a mística como práxis de Deus no ser humano ou a união do ser humano com o mistério divino. O divino em tensão dialética de transparência e opacidade penetra todas as realidades deste mundo. A política não constitui um espaço impenetrável à ação de Deus, antes o cristão acolhendo a boa-nova do Filho e deixando-se conduzir pelo Espírito descobre a relação inseparável entre mística e política[202]. Nesta lógica, fala-se da "mística como o lugar escondido de Deus presidir a ética"[203].

A espiritualidade conta com a dimensão litúrgica da fé coma uma de suas colunas. O pós-Concílio viu frutificar a reforma litúrgica e nas comunidades eclesiais latino-americanas as celebrações tornaram-se ainda mais expressivas. Revelam passos significativos da inculturação, dinamismo do Espírito que favorece a experiência cristã na diversidade cultural. Nota-se, pois, a existência de um modo de celebrar a fé incorporado de elementos da vida e da cultura da América Latina: diversidade de ministérios litúrgicos e preparação das celebrações em equipes, vivacidade de gestos, ritmos de cânticos e músicas, organização do espaço litúrgico, uma nova ênfase na escuta litúrgica da Palavra... As celebrações são de fato, como expressou o Vaticano II na *Sacrosanctum Concilium*, a fonte e o ápice da evangelização e alimentam a espiritualidade do povo latino-americano[204].

---

[201] BINGEMER, M. C. L. *La triple conversión*, p. 249; J. SOBRINO, *Espiritualidad y seguimento*, 459; Id., Teologia desde la realidade, 165: "Pnumatologicamente, em el seguimento de Jesús se realiza *in actu* el dejarse llevar por el Espíritu, el discernir, tanteando historicamente lo que humaniza o no, se expresa lo que em el Espíritu hay la fuerza, em el conflito, la persecución, el martírio, y lo que em el Espíritu hay de libertad, sin dejar que nada sea obstáculo para hacer el bien, sin dejar que nada esclavice al mundo de pecado".

[202] BINGEMER, M. C. L. *Em tudo amar e servir*. Esta obra reproduz a tese de doutoramento da autora cujo subtítulo "Mística trinitária e práxis cristã em santo Inácio de Loyola" indica a constante preocupação de associar a mística à práxis, o espiritual ao político; Id., "O 'novo' e o 'antigo'", 293-294: "O Deus que age e trabalha no mundo é condição de possibilidade e mola propulsora da práxis do homem. Contemplado, esse Deus suscita por parte do homem um agir que não será mais dele, mas onde sua ação e a de Deus estarão indissoluvelmente unidas num só movimento". Esta autora chama de práxis de Deus o agir de Deus na história por meio de seu Espírito.

[203] ANJOS, M. F. dos. *Ética teológica*, p. 339-343.

[204] BOGAZ, A. S. *Novos sopros do Espírito*, p. 451-462. Para o autor uma liturgia fincada unilateralmente no pilar da cristologia será mais formal, rígida, dogmatizada. Ao contrário, quando fincada no pilar da pneumatologia a

No contexto da espiritualidade latino-americana da libertação emergiu ainda a reflexão acerca do jeito próprio da mulher experimentar Deus, chamado ora de espiritualidade da mulher ora de espiritualidade feminina[205]. Na verdade, trata-se de um passo no interior da teologia que ultrapassa a América Latina, mas que no interior da teologia da libertação tem suas peculiaridades, entre as quais, interpretada como dom do Espírito e talvez a principal: a "opção pelo pobre como opção pela mulher pobre", desdobrando-se na percepção da força coletiva das mulheres pobres como resistência, criatividade e liberdade. Identifica-se o traço pneumático desta liberdade experimentada pelas mulheres na América Latina enquanto compreendida como resultado da ação do Espírito que conduz à liberdade em Cristo[206].

Traços da experiência do Espírito na América Latina: a vida e as lutas dos cristãos e cristãs latino-americanos testemunham a experiência do Espírito. Na origem da força mística que encontram para defender a vida ameaçada, sobretudo dos pobres, está a conversão como redirecionamento da própria existência a partir do encontro com Jesus Cristo. Sentem-se impulsionados à ação, ao desafio de superar a inércia, de assumir-se como sujeito as lutas, sentem-se fortalecidos. Inumeráveis agentes de pastoral - entre os quais uma grande porcentagem de pobres, operários, lavradores, mulheres, donas-de-casa, idosos, analfabetos... - comprometem-se nas atividades comunitárias e missionárias[207]. Quem lhes dá a força necessária, a palavra certa, a coragem diante do risco, a sabedoria do discernimento? Eles testemunham por sua vida e ação a presença atuante do Espírito no hoje da história dos povos latino-americanos. Lutam pela vida e pela libertação, pois experimentam a liberdade interior que lhes proporciona o encontro com o Evangelho. Por isso, não temem as perseguições nem mesmo o martírio. Alimentam-se da Palavra e a proclamam nas casas, capelas, centros comunitários, à sombra das árvores, nos

liturgia se torna mais fluida, aberta à biodiversidade humana, religiosa e teológica. Destaca elementos característicos das novas matrizes teológicas a serem considerados: os mistérios pascais, ecumenicidade das liturgias, pluralismo na ritualidade, ministerialidade, conflitos entre formal e informal na liturgia. Surge novamente a oposição Cristo *x* Espírito.

[205] GEBARA, Ivone. *Espiritualidade feminista*, p. 661-672; M. C. L. BINGEMER, *No princípio era a força*, 17: "Assim é a espiritualidade da mulher, espiritualidade de força e geração, de palavra que desata a língua e de silêncio que aprofunda o aprendido e discerne o por fazer, de serviço que transforma as relações e canta as maravilhas que Deus fez em favor dela".

[206] GEBARA, Ivone. *A opção pelo pobre*, p. 841: "Deus, para um setor significativo de mulheres, já não é mais a imagem do homem, pai, esposo ou filho, mas Ele é Espírito, sopro de vida, energia que recusa ser contida... A força chamada liberdade é, para a maioria das mulheres, como a experiência de estar grávida do Espírito... Deus é... a força, a Energia que nos impulsiona para os outros na busca de algo novo, de alguma coisa maior que nós, mas que chegará nos limites desta terra". Não resta dúvidas de que esta linguagem se distancia da linguagem da tradição eclesial e se identifica com a linguagem *New Age*.

[207] BINGEMER, M. C. L. *A identidade crística*, p. 49-71, partindo da teologia batismal, postula como imprópria a expressão "espiritualidade laical", como se encontra nas conclusões de Santo Domingo. Prefere falar de "espiritualidade cristã" à luz da consagração batismal entendida como o fundamento da vida espiritual de todo cristão, na diversidade dos carismas e vocações.

barracos, sob os viadutos, nas favelas, nas calçadas... O Espírito Santo fala pela boca dos pobres. Estes formam comunidades e se unem em projetos comunitários descobrindo o valor do serviço e da unidade na sua sacramentalidade crística e pneumática[208].

O Espírito Santo manifesta seu agir nas conquistas espirituais do povo latino-americano. É notável como a experiência espiritual penetra em todas as dimensões da existência humana. Com a consciência de tamanha abrangência e tentando superar as possíveis parcialidades e unilateralismos, os teólogos manifestam suas tantas preocupações em garantir dimensões e aspectos a fim de se alcançar uma espiritualidade libertadora. Ao recolher uma parte delas se poderia falar de um verdadeiro mosaico de ênfases. Sem qualquer pretensão de exaurir estes aspectos, a seguir, recolhem-se os principais. Assim, para a teologia latino-americana, uma espiritualidade libertadora:

- É uma espiritualidade de tipo secular, pois não tem um fundador genial e nem remete a uma ordem ou congregação religiosa, senão que é expressão da pratica simultânea de cristãos e cristãs inseridos em condições históricas semelhantes, vivendo a fé e comprometidos nas lutas pela vida e libertação[209];

- É uma espiritualidade cultivadora da contemplação como penetração no mistério divino e descoberta da lógica *kenótica* de Deus que escolheu o fraco no mundo para confundir os fortes (1Cor 1,27). A loucura da cruz supõe uma sabedoria que somente o Espírito pode conceder;

- É uma espiritualidade também ascética porque comprometida com os pobres. E quem com eles se compromete não somente lhe é exigida uma paciência e constância comparável aos exercícios dos monges do deserto, mas também mortificações corporais dada a insalubridade dos ambientes em que os pobres se encontram e exige ainda a perda dos privilégios e comodidades oferecidos pela parcela opulenta da sociedade. A perseverança nesta ascese dos pobres, ninguém a alcança por si, mas somente se conduzido pelo Espírito Santo;

- Faz da oração, como dimensão fundamental de toda espiritualidade, uma experiência de gratuidade, carregando para o interior do diálogo com Deus a história sofrida do povo. Uma espiritualidade orante como são os pobres que no meio das situações de indigência suplicam a vinda do Reino, o pão para matar a fome, o perdão dos pecados não cessando de dar graças a Deus, de quem confiança e esperança não falham;

---

[208] COMBLIN, José. *O tempo da ação*, p. 35-39; Id., *O Espírito Santo e a Libertação*, 37-52; 85-103; Id., *Espiritu*, 621-630. Este autor identifica sempre o agir do Espírito em cinco realidades humanas: a ação, a liberdade, a palavra, a comunidade e a vida.

[209] COMBLIN, José. *Espiritu Santo*, p. 641; J. M. VIGIL., *Crer como Jesus*, 942: "... há também uma espiritualidade genuinamente latino-americana, inclusive latino-americana por antonomásia, ou seja, nascida e crescida entre nós, abonada em nossa terra fértil com sangue mártir, ao mundo oferecida como sendo nosso carisma, nossa graça, nosso dom peculiar, dom que o Espírito nos deu para 'utilidade comum' (1 Cor 12,7)".

- É uma espiritualidade cunhada na experiência da alteridade[210], da integração do feminino[211] e capaz de gerar uma alegria inocente, que não faz vítimas; uma alegria mesmo que nascida em meio à dor e ao sofrimento; uma alegria pneumática como a experimenta de quem está na vigília do martírio;

- É uma espiritualidade de discernimento, no embate das tentações e ilusões das situações humanas, desafiada a encontrar a vontade amorosa de Deus manifestada pelo Espírito que conduz ao seguimento de Jesus;

- É uma espiritualidade integrada a religiosidade popular, pois que o Espírito perscruta as riquezas das expressões populares da fé, prenhes de significação libertadora[212];

- É uma espiritualidade impregnada pela práxis dialogal favorecedora, seja do diálogo ecumênico, seja do diálogo inter-religioso, capaz de equilibrar a via pneumatológica com a via cristológica ao pensar e falar sobre Deus e sua experiência[213];

- É uma espiritualidade de abrangência cósmica (porquanto compreende o Espírito como capacidade de panrelacionalidade de tudo com tudo[214]);

- É uma espiritualidade desafiada a recuperar e integrar o estético e o lúdico como dimensões da experiência mística, equilibrando as capacidades de se comprometer com o ético e de se deixar atrair e fascinar pela beleza, pois o Espírito Santo é também artífice de toda beleza que se encontra na criação[215];

- É uma espiritualidade protagonista nos movimentos contra a cultura da violência nas suas diversas formas e expressões - de pessoa a pessoa, institucionalizadas, de subversão, terrorismo, marginalidade – rompendo os circuitos da violência para, na força do Espírito vivificador, instaurar e alargar a cultura da vida;

---

[210] BINGEMER, M. C. L. *La triple conversión*, p. 261: "Una alteridad en donde antropología y teologia están unidas indisociablemente em la luminosa síntesis de la Cristologia".
[211] GEBARA, Ivone. *Vida Religiosa*, p. 41-53; 135-151.
[212] GALILEA, S. *La fede come principio*, p. 181; Id., *Religiosidad Popular*, 71-82; J. COMBLIN, *Espíritu Santo*, 642.
[213] BINGEMER, M. C. L. *Alteridade e vulnerabilidade*, 46-50; S. GALILEA, *Mística Cristiana*, 305-316; F. L. C. TEIXEIRA, *Mística e política*, 218-219, fala propriamente do desafio de uma espiritualidade inter-religiosa.
[214] BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*; Id., *O pobre, a nova cosmologia*, 199. A partir da década de 90, L. Boff abraçou a ecologia em chave teológico-libertadora. Defende uma mística cósmica porque o ser humano, bem como todo o universo criado, coexiste. Deus é este Mistério que tudo envolve, penetra, sustenta e em tudo resplende. O Espírito em tudo está presente: dorme na pedra, sonha nas flores, acorda nos animais... Propõe a superação do antropocentrismo e estende a alteridade a todo ser criado.
[215] GALILEA, S. *Fascinados por su fulgor*. Esta pequena obra sobre a espiritualidade da beleza escrita por um reconhecido téologo latino-americano denota uma percepção mais ampla das realidades na agenda da teologia da libertação nos últimos anos. Além de S. Galilea, G. Gutiérrez e M. C. L. Bingermer têm insistido nesta dimensão, esquecida nas primeiras décadas da história da teologia da libertação, marcadas um tanto unilateralmente pelas lutas políticas; M. T. PORCILE SANTISO, *O direito à beleza*, 65-82.

- Finalmente, uma espiritualidade assim identificada pelos valores evangélicos, recupera o sentido da santidade como utopia cristã e como testemunho profético de um cristianismo encarnado. De fato, somente pela encarnação pode-se falar de cruz, redenção, salvação. O ser humano, configurado trinitariamente pela criação, redenção e santificação dá-se conta de que a santidade é a irrupção original e sem par do Espírito de Deus.

4. Conclusão

Este primeiro capítulo pretendeu demonstrar a veracidade da afirmação da existência de uma nascente pneumatologia latino-americana. Como se observou, à exceção de J. Comblin, que produziu artigos e livros sobre o Espírito Santo, e da obra de pneumatologia narrativa de Vitor Codina, nenhum outro teólogo da libertação aventurou-se a escrever sistematicamente sobre o Pneuma divino. No entanto, isto não significou abandono da questão pneuma-tológica. Percorrendo as margens dos outros tratados é possível perceber como foram se constituindo traços e enfoques de uma abordagem na chave latino-americana da libertação acerca da pessoa divina do Espírito Santo. Poder-se-ia afirmar mesmo que, mais uma vez, o Espírito preferiu o escondimento como modo de ser presente e de agir. Inspirou aos pastores um novo olhar para o mundo e, como em Pentecostes, impulsionou a Igreja Latino-americana a sair ao encontro do povo de Deus, aprisionado nas correntes das injustiças, das explorações, do abandono, da exclusão. Aqueceu os corações e abriu os olhos da fé para o reconhecimento dos sinais dos tempos.

Percebe-se, assim, que o caminho da cristologia latino-americana com ênfase na história e no seguimento de Jesus acabou por conduzir a uma mais refinada percepção tanto da missão de Cristo como da missão do Espírito, que prolonga a missão messiânica de libertação. À luz desta perspectiva, não há encontro com o pobre que não tenha sua motivação no Espírito que ungiu Jesus e é derramado na humanidade para que esta alcance a liberdade dos filhos e filhas de Deus. Não poderá, pois, haver teologia da libertação se não se considera como Deus continua agindo na história, isto é, a práxis humana como lugar e manifestação do agir de Deus por meio do seu Espírito.

Em termos trinitários, como se ressaltou, a perspectiva do modelo comunitário-societário defendido por L. Boff corre o risco de reduzir o mistério da unidade trina como unidade societária. A incidência desse modelo na eclesiologia parece não considerar a condição histórica, limitada e ambivalente das decisões e instituições da humanidade peregrina. Assim, permanece para a eclesiologia o desafio do equilíbrio entre as acentuações cristológicas e pneumatológicas,

entre o institucional e o carismático. A tendência de bipolarizações poderá ser sanada por uma eclesiologia de corte mais trinitário.

Enfatizando a missão vivificante do Espírito, fortaleceu-se a consciência de que o Espírito se opõe à morte e não à matéria. Esta, ao contrário, foi criada pelo Pai mediante o Filho no Espírito. A espiritualidade cristã é em si mesma libertadora porque conduz ao compromisso com a história como o lugar por excelência do agir cristão transformador e martirial. A sabedoria para fazê-la sempre conforme à vontade do Pai não encontra outra fonte inspiradora senão o Espírito, como testemunham na fé e no louvor as comunidades quando cantam:

Que sabedoria é esta que vem do meu povo?
É o Espírito Santo agindo de novo!
Quem te ensinou, povo meu, a repartir entre irmãos
o teu pão, os teus dons, teu coração?
Quem te ensinou, povo meu, que o amor a teu Deus
buscarás para o ódio não poder nascer?
Quem te ensinou, povo meu, que o Senhor tudo vê
e julgará o que procuras esconder?
Quem te ensinou, povo meu, que é preciso ter fé
pra sentir Deus que sempre esteve em ti?
Quem te ensinou, povo meu, que na Bíblia terás
reflexões para tudo sob o sol?
Quem te ensinou, povo meu, no Evangelho encontrar
condições pra uma vida já igual?[216]

Somente o Espírito que fomenta o verdadeiro clamor pelo Pai - *Abbá!* - poderá inspirar os cristãos e cristãs que lutam pela libertação como passo para o Reino, a dizer como verdade alimentada na fé e com consciência diaconal a exclamação ensinada por Jesus: “Somos servos inúteis, fizemos apenas o que devíamos fazer” (Lc 17, 10).

[216] Letra e música de Aurimar José Pecorari e Cleuber da Silva. Canto recolhido nas comunidades eclesiais do Brasil.

II. UNIÃO HIPOSTÁTICA DO ESPÍRITO SANTO COM MARIA: UM CONTROVERSO TEOLOGÚMENO

Introdução

Este segundo capítulo tem como objetivo apresentar e analisar, a partir de dentro, a elaboração teológica que emoldura a hipótese da corporificação do Espírito Santo na beata Virgem Maria segundo Leonardo Boff. Quer-se desta forma percorrer a reflexão teológica da obra *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*, publicada em 1979, na qual, pela primeira vez, o autor explicita o teologúmeno-tema em questão, e ainda sua obra posterior, *A Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo*, de 1980, onde retoma e ratifica o referido teologúmeno[217]. O ponto gerador da investigação deste capítulo é simultaneamente pneumatológico e mariológico. Trata-se de identificar como L. Boff relaciona os tratados da pneumatologia e mariologia. Nos ensaios produzidos pelo teó1ogo latino-americano nas diferentes áreas da cristologia, da teologia da graça, da eclesiologia, da espiritualidade, da trindade, da teologia dos sacramentos e da mariologia, não faltam dados a gerar um instigante debate teológico. Na delimitação deste capítulo será necessário ater-se prioritariamente ao campo da mariologia no seu enfoque pneumatológico, para compreender como L. Boff desenvolveu tal perspectiva, com qual alcance e consequências[218].

Três serão os principais passos deste capítulo. Primeiramente, a questão metodológica. Trata-se de um momento analítico, isto é, do procedimento de uma leitura exegética da obra, buscando investigar o horizonte hermenêutico, as fontes, os pressupostos e precursores sobre os quais o teólogo elaborou e fundamentou sua hipótese. Procurar-se-á rastear as pistas deixadas, revisitando o quanto possível o material bibliográfico indicado. O fio condutor deste passo é a pergunta: que caminho percorreu o autor para chegar à formulação do seu teologúmeno? Busca-se compreender a hipótese apresentada por L. Boff no contexto de seu ensaio, bem como na globalidade de sua vasta produção teológica.

Após ter percorrido o caminho teórico de elaboração do teologúmeno, um segundo passo se constitui propondo o quadro crítico à hipótese em questão. Metodologicamente trata-se de fazer dialogar com os autores que se ocuparam na produção de artigos e recensões críticas às obras em estudo – *O rosto materno de Deus e Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo.* Após a leitura e análise de toda a literatura afim encontrada, emerge um leque de questões abordadas que

[217] Escritas originalmente em português, estas duas obras de Leonardo Boff foram traduzidas nas principais línguas modernas do ocidente.

[218] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 42. "A tradição quase exclusivamente enfatizou a dimensão cristológica em Maria; hoje, mais e mais importa fortalecer a perspectiva pneumatológica".

possibilita compor uma sequência temática, sem preocupações cronológicas, com vistas a um confronto dialético. Por este confronto entende-se colocar frente-a-frente os textos estudados de L. Boff e os de seus críticos, buscando não somente o relato de tais críticas, mas simultaneamente o exercício de conferi-las e avaliá-las. Em outras palavras, significa compreender a interpretação dada pelos autores às afirmações do teólogo brasileiro, verificando seu alcance e seu sentido. Na sequência proposta serão apresentadas inicialmente as reações positivas à tentativa de L. Boff em tecer uma mariologia em consonância com o dado do 'feminino'. Em seguida se entrará no campo das principais contestações, dividindo-as em metodológicas e teológicas.

Como terceiro e último passo, depois de caracterizar o quadro crítico elaborado à mariologia proposta por L. Boff, focalizando em especial o modo segundo o qual o autor impostou o tema da relação do Espírito Santo e Maria, quer-se participar do debate oferecendo alguma contribuição. Para tal, procurar-se-á abordar dois aspectos diretamente vinculados à hipótese boffiana de 'espiritualização de Maria', aspectos estes não suficientemente abordados pelos seus críticos. O objetivo não é esgotar a reflexão, senão sistematizar novos dados importantes e iluminadores para uma leitura crítica da hipótese em estudo. São duas questões, a saber: o uso exegético-teológico de Lc l,35 vinculado ao tema da maternidade divina de Maria e o uso de categorias junguianas para apresentar as verdades da fé.

1. As perspectivas da mariologia de L. Boff

L. Boff parte de duas observações introdutórias que poderiam ser a título de interpretação chamadas de elementos motivadores de sua reflexão mariológica: a "relevância social e religiosa do feminino"[219] e "a pertinência teológica do feminino"[220]. Em breves acenos, recorda a conquista de um novo lugar social por parte das mulheres, depois de urna longa tradição sociocultural religiosa[221] construída sobre a equação: mulher = emotividade, emotividade = irracionalidade. No contexto contemporâneo de emergência do "feminino", a teologia na sua

[219] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 13-15.
[220] Cf. *ibid.*, p. 15-18.
[221] Leonardo Boff cita Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino como exemplos de discriminação à mulher no interior do pensamento ocidental e teológico. A citação precisa de Santo Tomás é: "Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis" (*Summa Theologica* I, 92, 1 ad 2); K. E. BORRESEN, "L'antropologie théologique d'Auguntin et de Thomas", 393-406, oferece uma visão sintética da antropologia destes doutores da Igreja buscando distingir a intenção e as consequências do pensamento de Agostinho e Tomás.

função de tudo interpretar à luz da fé não pode esquivar-se da indagação: "como o feminino que conhecemos se constitui em caminho de conhecimento de Deus?"[222]

É partindo destas questões que o autor identifica a relação feminino-Maria, ao considerar no universo do cristianismo a figura da mãe de Jesus, como a concentração do feminino. Com categorias da psicologia de Carl Gustav Jung, apresenta Maria como *ecce mulier*, isto é, o supremo arquétipo feminino. Para se conhecer a amplitude dos horizontes do autor não se pode subestimar sua confissão de continuidade à linha dos franciscanos medievais defensores do maximalismo, justificada por L. Boff como exigência de radicalidade sobretudo em nível escatológico[223].

1.1. Ponto de contato entre a teologia da libertação e a teologia feminista

Como é sabido, a obra de L. Boff está inserida no quadro da teologia da libertação. Os anseios de libertação dos povos oprimidos da América Latina se explicitam nas lutas dos que padecem à semelhança do Cristo sofredor: crianças, jovens, indígenas, camponeses, operários, subempregados e desempregados, anciãos, tal como identificaram os bispos em Puebla[224]. Entre estes, as mulheres estão a representar ao menos a metade percentual e uma parcela delas está engajada nas lutas contra as formas de sua marginalização na sociedade por meios conhecidos como prepotência do varão, salários desiguais, acesso deficiente à educação formal e outros.

O ensaio sob enfoque foi publicado num contexto sociocultural onde é sempre mais crescente a emergência do feminino, mormente no interior das lutas pelos direitos da mulher, dos muitos movimentos feministas, seja pelo próprio desenvolvimento da teologia feminista, ou ainda pelo constante crescimento do número de mulheres teólogas que se especializam, escrevem, publicam, assessoram, ensinam, discutem. Ora, produzir teologia usando a categoria "feminino", mesmo quando se trata de um trabalho realizado por um "varão" provoca como um dos efeitos principais o alargamento da discussão "mulher e teologia", "o feminino e a teologia". Neste campo, não pode passar desapercebido ao leitor que a obra de L. Boff se inscreve no quadro

[222] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 15.
[223] Cf. *ibid.*, p. 33: "Assumimos a postura de nossos predecessores, os mestres franciscanos medievais que diziam: com referência a Cristo e sua Mãe, prefiro antes exceder-me a faltar no louvor que eles sempre merecem. Com esta afirmação corremos o risco - e o aceitamos - de sermos logo enquadrados dentro dos conhecidos esquemas mariológicos, fruto de uma preocupação estética e acadêmica: aquele do maximalismo. Efetivamente, somos maximalistas; não por uma evasão pietista que inunda e contamina o discurso rigoroso da fé (teologia), mas por uma exigência de radicalidade [...] Em nível escatológico podemos e devemos ser maximalistas. E aqui que se define o quadro final do feminino em Deus". Como exemplos de autores maximalistas L. Boff cita William of Ware (†1298) e J. Dusn Scotus (1265-1308).
[224] DP, 31-39.

da "teologia da libertação", onde a teologia do feminino se articula como compreensão "da urgência da libertação da mulher e da remoção dos preconceitos que obstaculizam a emergência de riquezas que só a mulher pode trazer para as buscas humanas"[225] e como caminho na direção do Reino[226].

2. Um ensaio interdisciplinar

A proposta do autor, evidente no subtítulo da obra, é de um ensaio interdisciplinar. Para tal recorrerá a mediação das ciências do humano sob o princípio de que a fé respeita a autonomia da racionalidade, ainda que não renuncie à sua identidade de fé.

Aqui se encontra uma das premissas epistemológicas do autor, quando pontua a que nível se recorre à mediação de outras disciplinas: "o próprio estatuto da fé inclina teólogo a assumir aqueles resultados e a aceitar aqueles métodos que se afinam com as intenções da fé, que são de respeito, fraternidade e contra toda sorte de discriminação e dominação"[227]. Nesta esteira apresentará uma "nota epistemológica" seguida de um elenco de "obstáculos epistemológicos" para uma justa compreensão do feminino[228].

Afirmando "a diferença entre os sexos e, ao mesmo tempo, sua fundamental reciprocidade"[229], L. Boff elabora uma reflexão filosófica sobre o feminino na qual a categoria de reciprocidade é iluminadora para a compreensão da diferença varão-mulher, vistos não como mutuamente incompletos, mas antes como "relativamente completos"[230]. Este dado de relatividade é a base de sua compreensão das categorias de masculinidade e feminilidade, entendidas como dimensões diferentes do humano ou como traços ou dimensões ontológicas de cada pessoa humana. Este dado será como sua base de interpretação do homem Jesus: "Jesus é masculino e feminino: viveu plenamente o masculino (pois era varão) como integrou perfeitamente a dimensão feminina"[231].

---

[225] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 11.
[226] Da bibliografia apresentada por L. Boff ao longo de seu ensaio encontram-se diversas referências a obras e artigos que abordam a questão feminina, permitindo visualizar o seu referencial teórico e a nascente de suas reflexões.
[227] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 17.
[228] Cf. *ibid.*, p. 38-46. O autor elenca os seguintes princípios hermenêuticos em sua nota epistemológica: conhecer é sempre representar o real; conhecer é sempre construir o objeto do conhecimento; nosso conhecimento é sempre aproximativo; o conhecimento é sempre histórico; a tendência do conhecimento é transcender a ideia; importa pensar o que conhecemos; pode se pensar todos os conhecimentos a partir do absoluto mistério. Os obstáculos epistemológicos apresentados são: racionalismo cientificista; absentismo sexual; monismo sexual; regionalização genital do sexo; ontologização de manifestações históricas; polarização dos sexos, exaltação do feminino: a mulher eterna.
[229] Cf. *ibid.*, p. 49.
[230] Cf. *ibid.*, p. 63.
[231] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 102.

Não sem uma prevenção à estranheza por parte de seus leitores, o autor recorre ao universo mítico como categoria do presente psíquico do homem, a revelar a unidade polar do masculino-feminino em cada homem-varão e cada homem-mulher presente nas antigas mitologias e cosmogonias religiosas, apelando a C. G. Jung e à sua escola como confirmadores da verdade dos antigos mitos[232]. Como conclusão de sua reflexão filosófica apresenta seis proposições básicas em torno das quais se articula o discurso do ser humano enquanto feminino: a diferença dos sexos; a inclusividade; a reciprocidade; a historicidade; a originalidade histórica e a unidade na diferença[233]. Na base destas proposições encontra-se o conceito de reciprocidade. Estas noções de reciprocidade e do masculino-feminino como dimensões do humano serão ao longo de todo o ensaio, por diversas vezes, retomadas como categorias-base no quadro da leitura teológica do feminino e de Maria.

2.1. Um novo princípio mariológico: o feminino

Pode-se dizer que um dos elementos originais do ensaio de L. Boff é a sua tentativa de refundir o tratado da mariologia a partir das reflexões acerca do feminino, propondo o feminino como princípio mariológico fundamental, isto é, como núcleo a partir do qual pretende fazer justiça às verdades de fé marianas[234]. O uso deste princípio é justificado a partir de três razões. A primeira, porque o feminino não foi ainda usado na mariologia. Segundo, por causa da preponderância hodierna do feminino na reflexão antropológica e cultural. Terceiro, porque ao se falar de Maria deve-se falar de Deus. Em suas palavras:

> que significa Maria para Deus? Alargando ainda mais o horizonte: que significa o feminino para Deus? O que Deus intenciona para Ele mesmo mediante o feminino? Porventura Deus não criou o feminino para poder se comunicar totalmente a ele e assim "realizar-se" a si mesmo sob esta forma determinada? Se Maria for considerada a expressão suprema do feminino, não se poderá então dizer que Deus "se realizou" a si mesmo maximamente em Maria? Mediante que Pessoa divina Deus "se realiza" no feminino?[235]

Esta última razão será retomada em todo o ensaio: se a fé chamou o feminino de imagem de Deus, até onde o feminino pode revelar Deus?[236]

---

[232] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 69.
[233] Cf. *ibid.*, p. 71-72.
[234] Cf. *ibid.*, p. 31.
[235] Cf. *ibid.*, p. 32.
[236] Cf. *ibid.*, p. 73, 92 e 103.

2.2. Relações entre o princípio mariológico e o teologúmeno

Iluminando a sua trajetória de reflexão sob a luz do feminino como princípio mariológico, L. Boff investiga como as Escrituras apresentam o feminino e a mulher, como a Tradição recebeu a mensagem bíblica e como teologicamente se pode ler o texto analítico e filosófico sobre o feminino. Postulando a suprema realização do masculino em Jesus, o autor julga possível pensar que também o feminino seja divinizado de forma plena e direta como o foi o masculino. Uma vez que o masculino de Jesus foi divinizado pelo Filho, é o feminino de Maria chamado a ser divinizado: "o feminino também é vocacionado à mais alta realização em Deus mediante uma particular associação com a pessoa do Espírito Santo"[237]. Chega, então, à elaboração de seu teologúmeno, apresentado como estando sob o juízo melhor da Igreja docente:

> 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. Trindade[238].

Nesta sintética apresentação objetiva-se apenas evidenciar a relação direta entre a impostação do princípio mariológico e a formulação do controverso teologúmeno. Uma vez apresentado o teologúmeno[239] sobre o qual se debruça esta pesquisa, o passo seguinte apresenta-se como um verdadeiro exercício de arqueologia na busca atenta das fontes, dos pressupostos e dos precursores oferecidos pelo autor como fundamentação de sua hipótese teológica.

---

[237] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 23.

[238] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 106. Atribuindo a Maria o título de "tabernáculo do Espírito Santo", L. Boff utiliza a linguagem preferida pela LG 53 - *Sacrarium Spiritus Sancti* - distanciando-se da tradição franciscana que atribui a Maria o título de "Esposa do Espírito Santo". Para a discussão do uso deste título: J. GALOT, "La Vergine Maria", 209-222; O. VAN ASSELDONK, "Maria sposa dello Spirito" 414-423; C. MILITELLO, "Lo Spirito Santo e Maria", 189-191.

[239] O teologúmeno de L. Boff foi pela primeira vez apresentado na obra *O rosto materno de Deus* (1979). Em *A Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo* (1980), o autor insiste sobre a mesma hipótese. Em 1986, na sua obra sobre a Trindade, novamente acena seu teologúmeno: *A Trindade e a Sociedade*, 253-258. Numa edição com "linguagem mais compreensível" traduzindo a "terminologia técnica" de sua obra sobre a Trindade, faz referências genéricas sobre seu teologúmeno, mas sem explicitá-lo: *A Santíssima Trindade*, 139-151. Em linhas gerais refere-se as suas reflexões sobre o feminino, Maria e o Espírito Santo numa entrevista concedida a Elza Tamez em junho de 1986 (*Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*; 107-115). Retoma o mesmo teologúmeno, agora apresentado como tese fundamental, na obra *Dignitas terrae*, 243-265. O mesmo em "A nova consciência", 111-114.

3. Arqueologia do teologúmeno em questão

Como o centro de interesse deste capítulo é o teologúmeno precedentemente apresentado, urge identificar e contextualizar as fontes utilizadas como dados fundantes da afirmação de que o Espírito Santo tomou forma humana em Maria[240]. Em outras palavras, almeja-se demonstrar como o autor manuseou as referências da Sagrada Escritura, da patrística, dos místicos, dos teólogos e outros, para chegar as suas especulações e afirmações.

Partindo do pressuposto de que o feminino, como dimensão estrutural do *humanum*, não ficaria fora dos conteúdos da revelação, o autor identifica o antifemininismo do judaísmo antigo e a "mensagem libertária de Jesus" em relação às mulheres, passando pelo que chamou de "ambiguidade do Novo Testamento", para referir-se sobretudo à teologia paulina, até chegar ao antifeminismo da tradição cristã[241].

Neste trajeto, L. Boff elabora seis princípios para uma antropologia teológica do feminino: a igualdade criacional do varão e da mulher fundamentados em Gn 1,27 e no uso que Jesus faz dos textos criacionais; a reciprocidade varão-mulher com base novamente na teologia de Gênesis e de alguns textos de Paulo; o feminino como revelação de Deus à luz da teologia da Sabedoria e do uso de traços matemos para falar de Deus e de Jesus em alguns texto escriturísticos; a caracterização da mulher na Nova Aliança como aquela que tem a iniciativa da fé; o princípio feminino da salvação, lido como consequência de uma relação ontológica entre Maria e Jesus por causa do mistério da encarnação; e o último, como o princípio da plenitude da mulher em Deus e não no varão[242]. Percebe-se, assim, o interesse do autor em compor e fundamentar uma "teologia do feminino". Para alcançar seu objetivo que culminará na hipótese que se está a examinar, apresenta o feminino como caminho do ser humano para Deus e como caminho de Deus para o ser humano. Elaborando uma aproximação entre a categoria de reciprocidade no ser humano e no divino, faz o salto levando para o interior da Trindade, também as categorias de masculino e feminino:

> Assim como o Filho e Espírito Santo remetem a um Princípio sem princípio, a um Mistério absoluto, o Pai, de forma semelhante varão e mulher remetem a um dinamismo que os ultrapassa e constitui o mistério do ser humano. Não representa o Filho o princípio masculino e o Espírito Santo aquele feminino? Na tradição teológica e na piedade, o Filho, efetivamente, se expressa na masculinidade e foi num varão que Ele se encamou. O Espírito Santo é feminino em hebraico (ruah) e está sempre associado

[240] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 95.
[241] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 75-87.
[242] Cf. *ibid.*, p. 87-92.

> ao mistério da Vida, da Graça, da geração como no caso de Maria que sob a potência do Espírito concebeu Jesus Cristo[243].

Feita a identificação do feminino em Deus na pessoa do Espírito Santo, o autor recorre a testemunhos históricos para iluminar e confirmar o seu teologúmeno. Veja-se a seguir quais foram estas fontes.

3.l. A Sagrada Escritura

Nos textos sagrados, mesmo em meio à centralidade do homem e da marginalização da mulher, encontram-se figuras femininas de significativa repercussão na história de Israel. L. Boff cita Miriam, Ester, Judite, Débora, Dalila, Jesabel, Rebeca, Ana, Sara e Rute. Apresenta o antifeminismo que teria se generalizado no pós-exílio cuja maior expressão se faz presente no Eclesiástico. O relato javista da criação (Gn 2,4b-3,24) sobretudo contribuiu para uma visão de superioridade masculina e de atribuição da origem do pecado à mulher, seduzida pela serpente e condenada a estar submetida ao marido. Jesus desempenha sua missão libertadora no quadro desta mentalidade antifeminista, pregando a chegada do Reino cujos primeiros destinatários são os pobres, os marginalizados e os oprimidos. Entre estes estão incluídas as mulheres. As práticas de Jesus revelam o seu princípio libertador: a mulher é pessoa e filha de Deus, destinatária da boa-nova e é convocada com o homem a ser membro da comunidade do Reino[244]. O cristianismo estava, pois, desafiando a aprofundar as consequências das práticas de Jesus em relação às mulheres. Esta tarefa enfrentou barreiras e as oscilações entre igualdade e submissão presentes nos textos do Novo Testamento revelam as ambiguidades na comunidade primitiva. Muitas mulheres participavam ativamente da vida das comunidades primitivas. Os textos apresentam os seus nomes: Priscila, Febe, Maria, Pérside, Júlia, Trifena, Trifosa, Lídia, Síntique, Evódia e tantas outras que "se afadigaram no Senhor" (Rm 16,12). De outro lado encontram-se textos defensores da fragilidade da mulher (l Pd 3,7) ou de sua submissão (1Pd 3,1; Tt 2,5; 1Cor 14,34; Ef 5,22-24; Cl 3,18). Estas oscilações encontram em Paulo um destaque, enquanto nele revelam-se os dados da tensão entre o pólo libertário jesuânico e o pólo discricionário cultural[245].

Avançando na investigação a respeito do feminino, sob a luz da psicologia religiosa, L. Boff cita os textos nos quais se apresentam traços matemos de Deus[246], identificando-os como

---

[243] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 94.
[244] Cf. *ibid.*, p. 79.
[245] Cf. *ibid.*, p. 80-83.
[246] São citados os seguintes textos: Is 49,15; 66,13; Os 11,4; SI 25,26; 115,5; Jó 24 e 38-42; Lc 13,34; Ap 21,4.

sinais da religião telúrica e materna. Também as referências de Jesus ao Espírito seriam de acento materno[247]. Uma outra referência apresenta o Espírito Santo como mãe de Jesus segundo um texto do Evangelho apócrifo aos Hebreus[248].

Mas será da análise de Mt 1,18 e de Lc 1,35 que o autor fundamentará mais especificamente seu teologúmeno, lendo sobretudo o texto lucano "o Espírito Santo virá sobre ti" como fato da assunção hipostática de Maria pela Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Um nexo causal na leitura de Lc 1,35, explicitamente confessado pelo autor nos termos: "Maria é elevada ao nível de Deus para poder gerar Deus; só o Divino pode gerar o Divino"[249]. O Espírito é o feminino eterno unido ao feminino criado.

3.2. A Patrística e os Místicos

L. Boff visita a patrística de um modo um tanto apressado, seja pelos poucos testemunhos citados, seja pelo uso indireto de fontes ou mesmo por citações não indicadas[250]. Dos santos padres o autor consegue recolher poucos testemunhos: Clemente de Alexandria (150-215) ao falar da geração do Filho e atribuir a Deus a maternidade[251]. E ainda, numa citação indireta, Efrém, o sírio, (306-373) que se referira ao Espírito Santo como a Mãe em Deus[252]. Em seguida encontra em Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109) uma referência a Jesus como mãe[253]. Cita ainda a mística católica inglesa Juliana de Norwich (1342-1416) para quem as propriedades da paternidade, maternidade e senhorio são atribuídas respectivamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito

[247] São apresentados os seguintes textos: Jo 14,18.26 e Rm 8,15.26.
[248] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 97. A citação original é de P. BENOIT - M. E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles*, 153: "A l'instant ma mère, l'Esprit Saint, me saisit par un de mes cheveux et me conduisit sur Ia grande montagne du Tabor".
[249] Cf. *ibid.*, p. 114.
[250] Cf. *ibid.*, p. 90: "São elas [as mulheres] que possuem a iniciativa da fé, o que vem confirmar o que dizia Atanásio, o Sinaíta e talvez o próprio Santo Ireneu: na esfera religiosa é a mulher que é o sexo forte". Infelizmente o autor não apresenta as fontes destas afirmações e inspira dúvida ao citar Santo Ireneu. (Grifo nosso).
[251] *Quis dives salvetur*, PG 9, 641-644: "Quid enim Deo amplius necessaria charitatis mysteria? Tuncque adeo Patris sinum inspicies, quern solus enarravit unigenitus Filius Deus. Est autem et Deus ipse charitas, qua et venatu prope a nobis captus est. Et quidem arcana deitate Pater; quae vero nos misericordia persecutus est, exstitit mater. Pater diligendo, quasi feminam induit; hujusque rei grande indicium est, quern is ex se genuit: ac qui ex charitate prognatus fructus, ipse cbaritas est. Propter hoc et ipse descendit; propter hoc volens hurnana passus est, ut imbecillitati nostrae sese commetiens, cum dilexisset, suae nobis virtutis mensuram modumque vicissim rependeret".
[252] NICHOLL, D. *Recent Thought in Focus*, 81 e 90. A citação é de E. Doyle, que recorre a Donald Nicholl, que por sua vez não cita os textos específicos de Santo Efrém. Na verdade, trata-se de uma nota em um texto sobre Sorien Kierkegaard, na qual o autor falando da família do filósofo, recorda que a família não é só o pai, como Deus não é só o Pai. O texto: "But the Family is not only the father any more than God is one Person, the Father. The mother has her place there just as the Trinity of Persons, God, has its feminine principle". Neste texto, D. Nicholl inclui uma nota sem -também - incluir a fonte: "...St. Ephraim the Syrian, proclaimed a Doctor of the Church in 1920, speaks of the Holy Spirit as "Mother in God", the "eternal Woman in God".
[253] *Oratio* 65: PL 158, 981: "Sed et tu, Jesu, nonne et tu mater? Annon es mater; qui tanquam gallina quae congregat sub alas pullos suos? Vere, Domine, et tu mater".

Santo. Para a mística do século XIV, Jesus é nossa mãe de misericórdia[254]. Acrescenta, finalmente, da parte de São Nicolau de Flüe (1417-1487), frade franciscano suíço, uma visão da Trindade como família: Deus-Pai, Deus-Mãe e Deus-Filho[255]. Observe-se desde já que não se encontra uma convergência de atribuição da "matemidade" a uma das pessoas divinas. Antes, confrontando as citações apresentadas poder-se-ia reagrupar as indicações: (a) maternidade relacionada a Deus: Clemente de Alexandria e Nicolau de Flüe; (b) maternidade atribuída ao Filho: Anselmo de Cantuária e Juliana de Norwich; (c) maternidade relacionada ao Espírito Santo: Efrém, o sírio.

3.3. Teólogos e outros

Quanto aos teólogos, L. Boff recorre primeiro a Victor White, dominicano, quando este faz uma avaliação positiva dos escritos de C. G Jung sobre o feminino, indicando a assunção de Maria como o retomo à fonte e protótipo da maternidade e feminilidade, isto é, ao próprio Deus. São Gregório Palamas e Wladimir Soloviev são evocados como testemunhos da tradição oriental, tradição na qual também se encontram dados da dimensão feminina e materna em Deus[256]. M. A. Farley, da Universidade de Yale, é textualmente citada por apresentar a categoria do feminino como apta à compreensão das pessoas trinitárias. Em seguida, é a vez de Domenico Spada, que sob o ponto de vista ecumênico encontra relevância para a temática da maternidade em Deus[257].

---

[254] Em Juliana, a maternidade no seio da Trindade é atribuída a Jesus. J. WALSH, *The Revelations of Divine Love*, 159: "And furthermore, I saw the second Person, who is our Mother substantially – the same very dear Person is now become our Mother sensually... And the second Person of the Trinity is our Mother in kind, in our substantial making - in whom we are grounded and rooted: and he is our Mother of mercy in taking our sensuality". Embora Juliana fale ao mesmo tempo da maternidade de Maria e da maternidade de Jesus, são diferentes formas de compreensão de *maternidade*, como observa J. Walsh à página 157: "This our Lady is our Mother in whom we are all enclosed; and, of her, born in Christ. For she that is Mother of our Saviour is Mother of all that are saved in our Saviour. And our Saviour is our true Mother, in whom we are endlessly borne; and we shall never come out of him"; Cf. ainda M. A. PALLISER, *Christ, our mother of mercy*.

[255] Esta visão, entre outras, pode ser consultada em C. CAMINADA, Bruder Klaus. *Il Santo Vivente*; L. BOFF, *A Trindade e a Sociedade*, 136, "A simbólica familiar tem a vantagem de sublinhar as relações *inter*-subjetivas e assim enfatizar o caráter tripessoal de Deus".

[256] L. Boff cita G. H. TAWARD, *Woman in Christian Tradition*, p. 125-170. Este autor investiga a visão da mulher nos modelos católico e ortodoxo, nos capítulos sexto e sétimo respectivamente. Das fontes ortodoxas, Taward, entre outros, apresenta Gregório Palamas (1296-1359) e Wladimir Soloviev (1853-1900). Em sua teologia, Gregório Palamas recorre às categorias de irmão, esposo, pai e mãe para representar a humanidade do divino Logos. Da sua parte, Wladimir Soloviev fala de Sophia como *anima* do mundo. O homem, a mulher e a sociedade seriam as três encarnações da Sabedoria, logo identificados com Jesus Cristo, A Virgem Maria e a Igreja.

[257] SPADA, Domenico. *Dio come Madre*, p. 472-481; Id., "Pneumatologia e inculturazione", 325-342. Este autor, em seu primeiro artigo datado de 1976, confessa-se propenso à ap1icação do conceito Deus-Mãe não ao Logos, mas precisamente ao Espírito Santo. Posteriormente à obra de L. Boff, o autor explicita, em seu texto de 1994, que jamais ousaria a falar da relação do Espírito Santo com Maria como uma união hipostática. O Espírito Santo assume em Maria e de Maria a função de seio, mas não se torna a hipóstase pessoal.

Finalmente, cita a célebre frase de João Paulo I, proferida durante seu curto pontificado, em uma audiência pública: "Deus é Pai e, mais ainda, é Mãe"[258].

Com um pouco de surpresa depara-se com a inclusão de um insólito testemunho. Na passagem das fontes da patrística e místicos aos teólogos contemporâneos, o autor cita Carlos, um esquizofrênico de um hospital psiquiátrico que representava uma figura de deusa branca com a inscrição "Deus minha mãe"[259].

4.4. Os pressupostos teológicos

Após apresentar seu teologúmeno, L. Boff recorre aos pressupostos teológicos sobre os quais fundamenta seu pensamento[260]: (a) o ser humano tem a possibilidade ontológica de ser unido hipostaticamente a uma Pessoa Divina como com Jesus de Nazaré, possibilidade que se mantém aberta para todos que como Jesus possuem a natureza humana; (b) à luz de 1Cor 15,28 afirma que na eternidade todos os justos serão assumidos hipostaticamente por Deus; (c) afirma o feminino como divinizado indiretamente na encarnação do Verbo, enquanto a natureza humana de Jesus é ao mesmo tempo masculina e feminina. Com estes três pressupostos iniciais o autor constrói um argumento de conveniência para justificar seu teologúmeno. Se o masculino foi divinizado diretamente em Jesus, convém que também o feminino o seja.

> Deus *pode* divinizar o feminino porque tanto em Deus quanto no feminino existe esta possibilidade; *convém* que Deus o faça por causa da igualdade do masculino e do feminino... Deus *fez* esta assunção do feminino diretamente e do masculino indiretamente em Maria. *Potuit, decuit, ergo fecit!*[261]

Assim como o Verbo foi o divinizador do masculino, o Espírito Santo foi o divinizador do feminino, equilibrando-se assim o paralelismo Cristo-Adão, Eva-Maria, pois Maria está ao

---

[258] JOÃO PAULO I, Angelus de 10.09.1978, L'Osservatore Romano, l l/12.IX.1978, referindo-se aos colóquios em andamento entre os presidentes Carter e Sadat e o primeiro ministro Begin: "I fratelli di religione del Presidente Sadat sono soliti dire cosí: "c'è una notte nera e sulla pietra una piccola formica; ma Dio la vede, non la dimentica". Il Presidente Carter, che è fervente cristiano, legge nel Vangelo: "Bussate e vi sarà aperto, chiedete e vi sarà dato. Non un capello cadrà dalla vostra testa senza il Padre vostro che è nei cieli". E il Presidente Begin ricorda che il popolo ebreo ha passato un tempo momenti difficili e si è rivolto al Signore dicendo: "Ci hai abbandonati, ci hai dimenticati!" "Non - ha risposto per mezo di Isaia profeta - può forse uma mamma dimenticare il proprio bambino? Ma anche se sucedesse, mai Dio dimenticherà il suo popolo". Anche noi che siamo qui, abbiamo gli stessi sentimenti; noi siamo oggetti da parte di Dio di un amore intramontabile. Sappiamo: ha sempre gli occhi aperti su di noi, anche quando sembre ci sia notte. È papà; più ancora è madre. Non vuol farci del male; vuol farci solo del bene, a tutti. I figlioli, se per caso sono malati, hanno un titolo di più per essere amati dalla mamma. E anche noi se per caso siamo malati di cattiveria, fuori di strada, abbiamo un titolo di più per essere amati al Signore. Com questi sentimenti io vi invito a pregare insieme al papa per ciascuno di noi, per il Medio Oriente, per I'Iran, per tutto il mondo".
[259] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 99.
[260] Cf. *ibid.*, p. 107-108.
[261] Cf. *ibid.*, p. 108.

lado de Jesus. Juntos, Jesus e Maria, são a expressão do que significa a humanidade ser imagem de Deus. Para defender este modelo de relação do Espírito Santo com Maria, o autor busca alguns precursores. Como se observará, nenhum deles defende a "união hipostática do Espírito Santo com Maria"[262].

4.5. Os precursores

Como precursores de sua hipótese, numa apresentação muito sintética, L. Boff advoga diversos autores, começando por São Cirilo de Alexandria[263] (†444), passa por Denys Pétau[264] e os teólogos alemães Mathias-Joseph Scheeben[265], Heribert Mühlen[266] como os que defendem algum modelo de encarnação do Espírito Santo.

[262] CHENIQUE, François. *Le culte de la Vierge*, p. 11: "En fait l'ouvrage de René Guénon reflete une école tardive où le *Vêdânta* est mélangé à la cosmologie du *Sâmkhya*. Cette cosmologie conçoit la manifestation universelle comme issue de deux principes, l'um masculin et actif appele *Purusha*, l'autre féminin et passif appelé *Prakriti*. Ces deux principes sont eux-mêmes non manifestés et ne sont pas affectés par leur production conjointe. De cette doctrine, l'abbé tirait l'idée que le Verbe divin créateur incarné en Jesus-Christ est le pôle masculin de la manifestation universelle, alors qu Marie, reflet de la Sagesse divine, en est le pôle féminin, et tous deux sont préservés du péché originel, car lorsqu'un principe se manifeste dans sa propre manifestation, il n'est pas affecté par les limites de cette manifestation". O autor, cuja obra original foi editada em 1971, e reeditada com acréscimos em 2000, em suas reflexões sobre "metafísica ao feminino", parte dos estudos de René Guénon sobre a lmaculada Conceição. Informa ainda que R. Guénon foi proibido de continuar seu magistério, privado do exercício do ministério e expulso de sua diocese por causa de suas ideias acima sinteticamente apresentadas. Tudo indica que L. Boff não teve acesso a estas fontes ao produzir sua obra.

[263] L. Boff faz uma alusão a São Cirilo de Alexandria que sustentava uma espécie de encarnação também do Espírito Santo, sem indicar, no entanto, qualquer fonte. A obra de São Cirilo é de grande importância para a compreensão da inhabitação do Espírito Santo no justo, que se bem muito explorada, não fala de "união hipostática"; J. SAGÜES, "El Espiritu Santo en la santificación del hombre", 35-83, aprofunda o pensamento de Cirilo.

[264] Denys Pétau, da Companhia de Jesus (1583- 1652). Recorrendo-se à mesma fonte indicada por L. Boff, encontra-se a obra de H. RONDET, *La grazia di Cristo*, 363-364: "Tuttavia, Petavio sa bene che una differenza c'è tra l'unione del Verbo alla sua santa umanità e l'unione dei giusti con lo Spirito Santo. Quest'ultima non è una unione física, né una unione ipostatica: noi non siamo dèi per natura, bensì per grazia. Il Cristo è Dio e non soltanto divino. Lo Spirito Santo, assolvendo in noi la funzione di forma, non ci fa spiriri, ma soltanto spiritual".

[265] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito Santo*, p. 446: referindo-se à mariologia pneumatológica do teólogo alemão, recorda "M. J. Scheeben, un autore che torna spesso nei riferimenti post-conciliari su questo tema. L'attualità delle posizioni di Scheeben è individuata nelle prospettive che si offrono alla teologia della donna nella considerazione dei trani materni e sponsali dello Spirito che si comunica a Maria; una riflessione che ha influito non poco sulla spintualità di alcune donne del nostro secolo come E. Stein e G. Von le Fort"; A. ZIEGENAUS, "Maria als Abbild der Person des Heiligen Geistes", 25-38.

[266] Heribert Mülhen, teólogo alemão, foi o primeiro no pós-Vaticano II a elaborar uma releitura pneumatológica da função de Maria na história da salvação. Sua obra suscitou bastante discussão, entre outros aspectos, por haver apresentado Maria não apenas como colaboradora do espírito Santo, mas como expressão visível do Espírito. Para uma visão geral do pensamento de Heribert Mülhem consulte-se A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, 48-68.

L. Boff apresenta ainda como precursores de seu teologúmeno Pseudo-Felipe de Harvengt[267], Chardon e Gibieuf[268] e os teólogos ortodoxos russos Paul Evdokimov (1901-1971)[269] e Serge Bulgakov (1871-1944)[270] corno os que afirmam a pertença de Maria à ordem hipostática. São Maximiliano Maria Kolbe (1894-194l)[271] com sua fórmula *Spiritus Sanctus "quasi" incarnatus est: Immaculata*, e H.-M. Manteau-Bonamy[272] para quem o Espírito Santo vem visivelmente a Maria e assume a sua potência maternal.

Muito embora afirme que na literatura mariológica recente esta temática é sempre mais presente, L. Boff, lamentavelmente, não fundamenta esta sua informação com dados bibliográficos[273].

Para concluir, o autor com o arcabouço das teorias de C. G. Jung[274], estabelecendo a equação *sensus fidelium* = inconsciente coletivo, toma em consideração o culto mariano popular

---

[267] O texto original de Pseudo-Felipe de Harvengt († 1183), *Moralitates in Cantica*, PL 203, 564: "Filii matris meae pugnaverunt contra me, ubi infirmus majorem dolorem patitur, ibi saepius manum apponere cogitur. Quod sancta Ecclesia his facere videtur, quae de haereticis et falsis Christianis iterando conqueritur dicens: Filii matris meae pugnaverunt contra me. *Mater sanctae Ecclesiae gratia est Spirictus sancti*, a qua regenerati sunt in sacro baptismate haeretici et falsi Christiani, qui adversus eamdem Ecclesiam pugnunt verbis et factis et pravis doctrinis".

[268] L. Boff cita Louis Chardon (1595-1651), teólogo dominicano, a partir do artigo de M. DUPUY, "L'Esprit Saint et Marie dans l'École Française", 19-35. L. Chardon é citado apenas uma vez por M. Dupuy, à página 24 de seu artigo, com a seguinte afirmação: "Il est signicatif que Chardon, qui insiste sur l'appartenance de Maria à l'ordre hypostatique, n'em déduit rien quant a la relation de Marie à l'Esprit". M. Dupuy, no seu aritgo apenas citado, apresenta Guillaume Gibieuf († 1650), que fala mesmo de uma aliança das três pessoas divinas com Maria apoiando-se em Jo 14,23 e Rm 5,5 e na tradição da Igreja que nos seus ofícios chama Maria como "mãe da graça".

[269] EVD0KIM0V, Paul. *La femme et la salut du monde*, p. 19: "Si la femme est liée ontiquement à l'Esprit saint, ce lien n'a de valeur et de signification universelles qui si l'homme de son côté est lié ontiquement au Christ"; Id., 29: "En suivant la distinction hypostatique le masculin est en rapport ontique avec le Verbe et le féminin est en rapport ontique avec l'Esprit Saint. L'unidualitè du Fils et de l'Esprit traduit le Père"; Id., 219: "Il y a un lien profond entre L'Esprit Saint, la Sophia, la Vierge, le féminin"; J. LOZADA, "Maria y la Santísirna Trinidad", 371-374; C. CERVERA, "El misterio de María en la Iglesia ortodoxa", 253-268.

[270] L. Boff apenas cita o nome de Serge Bulgakov, mas não indica nenhuma fonte. Este teólogo russo ortodoxo apresenta Maria como *pneumatófora*, imagem hipostática do Espírito Santo, mas não fala de encarnação do Espírito Santo em Maria; H. PAPROCKI, *A promessa do Pai*, 93-98; J. LOZADA, "María y la Santísima Trinidad", 368-371; J. C. CERVERA, "La teologia mariana", 43-70.

[271] RAGAZZINI, S. M. *L'Immacolata e lo Spirito Santo*, p. 223-255, apresenta um estudo do pensamento de Maximiliano Kolbe, reportando à página 230 de seu artigo palavras do santo polonês: "Ah! Lo Spirito Santo nell'lmrnacolata, come la Seconda Persona della SSma. Trinità, il Verbo, in Gesù Cristo. Con questa diferenza: in Gesù abbiamo due nature - la divina e la umana - e una sola persona, quella divina. Nell'lmmacolata, invece. la natura e la persona sono diverse dalla natura e dalla persona dello Spirito Santo. È una unione inespiegabile, ma perfetta per cui lo Spirito Santo non agisce che attraverso l'Immacolata, Sua Sposa".

[272] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 83-96; D. FERNANDEZ, "El Espíritu Santo e María"137-150, apresenta em linhas gerais a mariologia de H.-M. Monteau-Bonamy, exatamente discordando de sua tese de uma "missão visível do Espírito Santo em Nazaré", porque o vento, o fogo, a figura da pomba não são representações visíveis do Espírito Santo, senão símbolos. Assim também, a nuvem que acompanhava os israelitas pelo deserto indicava simbolicamente a presença e a proteção de JHWH.

[273] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 110: "Na literatura mariológica recente mais e mais aponta esta temática, embora se note, na grande maioria dos teólogos, reserva e circunlóquios, evitando usar a expressão direta: encarnação, união hipostática". Seria de grande utilidade para o debate teológico que o autor apresentasse as fontes bibliográficas a partir das quais pode fazer a referida afirmação.

[274] DI CIACCIA, A. M. *Trinità, Maria e Selbst*, p. 551-589, apresenta um estudo das relações que C. G. Jung afirmou haver entre a Trindade e Maria, entendida esta como "quaternidade" que faz da Trindade a totalidade.

que "*sempre* prestou adoração a Maria" intuindo a presença pessoal do Espírito Santo nela[275]. A acusação dos protestantes que viram Maria ocupando o lugar do Espírito Santo não se justifica para L. Boff. Antes, à luz de sua hipótese desdobra-se a afirmação de que "tudo o que se pode atribuir ao Espírito Santo pode-se atribuir também a Maria e vice-versa"[276].

A obra de L. Boff prossegue com uma leitura histórica, teológica e mítica de Maria. A história de Maria de Nazaré, as afirmações dogmáticas da Imaculada Conceição, Virgindade perpétua, *Theotókos*, Assunção são relidas sob o novo enfoque de Maria "espiritualizada". Desta forma, o teólogo de formação franciscana julga haver libertado a mariologia do cristocentrismo exacerbado do pós-Vaticano II.

Alcançando a exposição dos dados principais situados ao redor da hipótese de L. Boff, o passo seguinte será o de promover um amplo debate teórico com os principais teólogos que expressaram em ensaios ou artigos, e mesmo em pequenas recensões, pareceres a respeito da temática em questão. Pode-se verificar que as ideias de L. Boff provocaram não poucas reações. Procurar-se-á sistematizá-las tematicamente.

5. O quadro crítico à hipótese teológica de L. Boff

As traduções em outras línguas, o número de recensões e de reações através de artigos, assim como das constantes referências em diversas novas obras mariológicas evidencia o alcance e a repercussão do pensamento de L. Boff, particularmente de seu teologúmeno, considerado nesta dissertação como controverso[277].

Um pequeno número de autores se limitou a apresentar as ideias de L. Boff sem entrar em considerações de teor crítico. Lendo-os, pode-se haver a impressão de aprovação geral dos conteúdos recenseados. L. Boff teria inovado e colocado a "mariologia num nível sério, atual e profundamente original", como considera A. Angonese, o primeiro a publicar uma pequena apreciação já em 1979 do ensaio *O rosto materno de Deus*. Para este autor, tanto Maria saiu engrandecida como o feminino iluminado por uma nova reflexão teológica[278]. S. Dianich, ao escrever sobre a mulher na Igreja, inclui no item a respeito da metafísica do feminino uma exposição sintética do pensamento de L. Boff, sem qualquer consideração crítica ao controverso

[275] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 116.
[276] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 116. Quanto à objeção ecumênica o autor limita-se a citar o artigo de R. LAURENTIN, "Esprit Saint et théologie mariale", 26-31 sem entrar em mais detalhes ao contestar que não se justifica a posição protestante, encurtando-se assim o diálogo.
[277] Observe-se que nem sempre seus críticos fundamentaram-se nas duas obras, isto é *O rosto materno de Deus* (l979) e *A Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo* (1980).
[278] ANGONESE, Antônio. *Apreciação de 'O rosto materno de Deus'*, p. 528-529.

teologúmeno[279]. Na mesma perspectiva, sem restrições, a revista *Mensaje Ibero-americano* fez uma longa síntese da obra *A Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo*, precedida de uma nota onde se fala da teologia mariana de L. Boff como traspassada e impregnada de uma adesão definitiva à Pessoa do Divino Espírito Santo[280].

Sumamente sugestiva, ainda que nada além disso, é o parecer de A. Monteiro, que em seu texto não se contém e repassa os mesmos argumentos de *O rosto materno de Deus* e chega às mesmas afirmações, usando igual vocabulário e afirmando que, pela encarnação do Espírito Santo em Maria ela se converteria em lugar da presença do Espírito, de modo semelhante como Jesus se converteu em lugar da presença do Verbo, Maria seria então o rosto humano, feminino e materno de Deus-Mãe[281].

Diversos outros autores expressaram-se positivamente quanto à globalidade da mariologia de L. Boff, mas não hesitaram em fazer ponderações críticas[282]. Não obstante essas críticas valorizaram em especial a preocupação em trazer o dado do "feminino" para o interior da teologia, em especial da mariologia. A intuição de L. Boff seria aquela de propor organicamente uma abordagem mariológica como núcleo catalizador da questão da mulher[283]. A chave do "feminino" é uma ideia excitante e digna de ser tomada a sério pela comunidade teológica. A intuição fundamental de L. Boff quanto à feminilidade e masculinidade em Deus-trino permanece válida, segundo S. De Fiores, recorrendo à reflexão de Y. Congar para quem em Deus deve haver de forma transcendente alguma correspondência entre a masculinidade e feminilidade do ser humano, pois estes são criados à imagem e semelhança do próprio Deus[284]. Nesta esteira encontramos a primeira observação do mariólogos francês R. Laurentin, para quem a proposta de L. Boff é legitima e oportuna, mesmo estimulante, se bem que há seus limites[285].

---

[279] DIANICH, Severino. *Donna nella Chiesa*, p. 1967-1972.
[280] BOFF, Leonardo. *Con el "Ave-Maria" en el pensamiento*, p. 31-47.
[281] MONTEIRO, Antônio. El rostro femenino e materno de Dios, p. 217-233. O texto recolhe a aula inaugural feita pelo autor para a abertura do ano acadêmico de 1987-1988 nos Institutos Pontifícios de Filosofia e Teologia dos Padres Dominicanos em Madri.
[282] A título de exemplo: A. AMATO, Maria e la Trinità, p. 101: "Diciamo súbito che il mérito di Boff è duplice: há valorizzato a1 massimo un certo risvolto femmini1e in Dio, che si manifesta anche nella realtà dello Spirito Santo; ha ricoperto in Maria la suprema valorizzazione umana dell'azione dello Spirito, vedendo in lei un'esistenza interamente pneumatificata. Tuttavia la sua affermazione circa un'eventuale unione ipostatica dello Spirito in Maria [...] contiene delle forzature, delle unilateralità e delle vere improprietà teologiche, oggi non più ammissibili in mariologia"; V. CODINA, "Credo oficial e credo popular", 346: "Não é necessário afirmar com L. Boff que Maria está unida quase-hipostaticamente com o Espírito. Basta dizer que toda a sua vida, especialmente desde a encarnação, está sob a força fecundadora do Espírito que desceu sabre ela (Lc 1,35)".
[283] BONAZZI, Andreia. *lmplicazzioni morali della mariologia di Leonardo Boff*, pesquisou esta referência da mariologia como núcleo catalizador e condicionante de toda a teologia enquanto se refere à questão do feminino.
[284] DE FIORES, Stefano. *Maria nella teologia contemporanea*, p. 426-437.
[285] LAURENTIN, René. Bulletin sur la Vierge Marie, p. 311-313.

O ponto de partida antropológico unido à tentativa de equilibrar na mariologia o cristológico e o pneumatológico, e mesmo o contacto com os mitos, resultam aspectos iluminadores na obra de L. Boff segundo a avaliação de A. G. De Cadiñanos[286]. Méritos ainda pela atenção corajosa aos movimentos contemporâneos como sinais dos tempos, e por completar a fisionomia do Deus cristão recuperando uma teologia do Espírito Santo desconhecida ao ocidente latino, na produção de uma obra de notável atualidade e muito estimulante. D. Fernandez não querendo se limitar somente aos aspectos negativos, propôs-se a assinalar também os aspectos positivos, mas acabou por se descuidar deste segundo aspecto, em nenhum momento de seu texto evidenciado[287].

Com estes dados apresentados buscou-se evidenciar a presença de uma significação positiva e de originalidade na perspectiva mariológica de L. Boff, mais especificamente na sua preocupação de relacionar o dado antropológico do feminino com a pessoa de Maria no seu significado histórico salvífico, valorizando sistematicamente dados das ciências humanas e da teologia. Os rumores provocados por sua audácia são relevantes para o aprofundamento da questão de interesse deste capítulo, isto é, a relação característica do Espírito Santo e Maria. A reflexão seguinte se dedicará a abrir espaço para o debate em torno do teologúmeno defendido por L. Boff.

Para uma análise das considerações relacionadas à hipótese da união hipostática do Espírito Santo com Maria, distinguem-se dois campos de questões: um primeiro referente à metodologia e um segundo referente à teologia. Assim sistematizado, acredita-se poder distinguir e identificar melhor no segundo campo os elementos de maior correlação com o tema desta pesquisa.

5.1. Críticas de ordem metodológica

Não se pode deixar de abordar a questão do método. Quer dizer, é fundamental compreender o caminho seguido par L. Boff e que o conduziu às suas conclusões. O seu método é diretamente vinculado à sua pretensão de produzir um "ensaio interdisciplinar", sobre o pressuposto que é próprio da teologia ler criticamente o texto analítico produzido pelas várias ciências. Daqui a concepção de que o discurso teológico vai mediatizado pelas ciências humanas, e a escolha dos textos vai iluminada pela fé[288]. Até aqui nenhuma dúvida quando ao específico

[286] DE CADIÑANOS, Aurélio. G. *María, personificación del Espíritu Santo*, p. 55-86.
[287] FERNANDEZ, Domiciano. *El Espiritu Santo e María*, p. 405-419.
[288] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 16-17.

do discurso teológico. Os problemas surgem na operacionalização do método e na escolha dos textos, pois nem sempre a clareza teórica do caminho a seguir corresponde à decisão operativa diante de encruzilhadas. Em outras palavras, é possível que os princípios sejam claros como é factível que se possa errar na sua operação.

Assim, alguns de seus críticos julgaram seu método desconcertante e viram como argumento estranho o fato de até mesmo citar na parte teológica o testemunho de um esquizofrênico[289]. Ainda que algumas intuições sejam condivisíveis, trata-se de uma teorização apressada, aproximativa e substancialmente carente segundo A. Moda[290].

O fato de L. Boff haver trabalhado com dados de campos muito diversos como a filosofia, as velhas religiões e os mitos, a antropologia e a psicologia junguiana, a Sagrada Escritura, a patrística, os santos místicos, a piedade popular etc, gerou um texto amalgamado com justaposição de temas, mesmo quando se observa uma intuição central guiando o processo[291].

Analisando "o feminino no conflito das interpretações", L. Boff apresenta basicamente três aproximações: analítica, filosófica e teológica. Os limites metodológicos podem ser verificados seguindo a mesma subdivisão:

Analítica: a polarização dos sexos é um dos sete obstácu1os que impede uma justa compreensão do feminino (e correlativamente do masculino). Não obstante a proposta de removê-la, o autor constrói toda a reflexão da reciprocidade a partir da demonstração da insuficiência da perspectiva de polarização, retomando assim um obstáculo já removido[292]. Contraditoriamente, corre-se o mesmo risco de polarização quando, buscando entender os conflitos entre masculino e feminino, faz-se passar o humano ao segundo plano.

Filosófica: o que é o humano e o que ele revela de si mesmo na diferença e na relacionalidade do feminino e do masculino? A filosofia não possui dados maiores que os das ciências, mas um outro ponto do qual formula a sua resposta confrontando-se com o mistério, com o ilimitado do saber. L. Boff cita então P. Evdokimov: "não é o conhecimento que esclarece o mistério, mas é o mistério que esclarece o conhecimento. Nós conhecemos graças às coisas que jamais conheceremos"[293]. Na apreciação de C. Molteni, é uma afirmação sugestiva e intuitiva.

[289] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 99; J. GALOT, "Marie et le visage de Dieu", 427-438.
[290] MODA, Aldo. Il volto materno di Dio, p. 638-640.
[291] TIHON, Paul. O rosto materno de Deus, p. 285-28; A. DERMIANCE, "Je vous salue Marie", 244-245.
[292] MOLTENI, Carlo. Il femminile come categoria, p. 452.
[293] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 60.

Todavia, embora apresente uma articulação das questões e recorra a diversos autores de modo até mesmo sincrético, L. Boff não aprofunda a reflexão até o fundamento do discurso[294].

Teológica: é nesta etapa que o autor, depois de apresentar o que dizem as Escrituras e a Tradição sobre o feminino e de elaborar princípios para uma antropologia teológica do feminino, chegará a propor a hipótese do presente estudo. O interesse neste espaço é sobretudo de avaliar como foram utilizadas as diversas fontes teológicas. Aqui brotam questionamentos quanto sua exegese, seja porque pouco aproveitou o dado bíblico da "misericórdia" (*rahªmim*)[295], seja porque tende a levar para a leitura dos textos marianos dos evangelhos, dados da teologia marial acumulados no decorrer dos séculos.

Justificando sua hipótese, afirma que "os precursores desta ideia da ligação hipostática do Espírito Santo com Maria devem ser buscados naqueles Padres gregos, especialmente S. Cirilo de Alexandria, que sustentavam uma espécie de encarnação também do Espírito Santo"[296]. Não obstante fale de "padres gregos" como precursores, apresenta somente o nome de Cirilo de Alexandria. Dos outros teólogos precursores apresentados, nenhum deles defendeu a mesma ideia de L. Boff, mas apenas ofereceram pontos de apoio ou pensamento similar[297].

A famosa frase de Joao Paulo I – "Deus é Pai e, mais ainda, é Mãe", que na edição original vem citada como epígrafe antes do sumário[298], é interpretada como compreensível numa atmosfera teológico-cultural onde emerge o tema de Deus como mãe. J. Galot declarou-se surpreso diante desta interpretação feita à maneira da religião hindu[299]. No entanto, pode-se interpretar o recurso à frase do Papa Joao Paulo I em modo diverso, isto é, L. Boff não interpreta a expressão papal à luz da religião da Índia, mas a apresenta como compreensível no quadro dos conteúdos expostos que ele chamou "Deus-mãe: alguns testemunhos históricos"[300].

A sua confissão e opção pelo maximalismo em mariologia foi recebida de modo muito crítico. A máxima *De Maria nunquam satis*[301] causou surpresa, pois não se esperava o seu uso

---

[294] MOLTENI, Carlo. *Il femminile come categoria*, p. 455.
[295] KONINGS, Johan. O rosto materno de Deus, p. 99.
[296] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 109; D. FERNANDEZ, "El Espíritu Santo y María", 407; A. G. DE CADIÑANOS, "María personificación del Espiritu Santo", 70, considerando a escassez de testemunhos para sua tese, acusa L. Boff de tender mais à ideologia que à teologia.
[297] FERNANDEZ, D. El Espíritu Santo y Maria, p. 414; S. DE FIORES, Maria nella teologia contemporanea, 431, apresenta F. Lavarino como um curioso percursor de L. Boff no século XIX que sustentava a união hipostática de Maria com o Verbo de tal forma que nela não havia a pessoa humana.
[298] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 6.
[299] GALOT, Jean. *Marie et le visage de Dieu*, p. 427.
[300] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 96-101.
[301] NAPIORKOWKI, S. C. *Ecumenismo*, p. 644-654, registra a atribuição do referido princípio a São Bernardo de Claraval. Embora a ideia do louvor insuficiente a Maria já esteja presente seja na teologia patrística seja na medieval, a fórmula *De Maria numquam satis* é de Louis-Marie Grignion de Montfort em seu *Traitè de la vraie dévotion à la*

da parte de um teólogo da libertação. Mesmo porque se trata de uma opção que rompe com o equilíbrio alcançado com o Vaticano II, quando se advertiu seja contra o maximalismo seja contra o minimalismo[302].

O argumento de conveniência – *Potuit, decuit, ergo fecit* – que L. Boff assume declaradamente é consequência e expressão de sua escolha maximalista. Este argumento quando usado deve partir de um dado revelado com sua respectiva função na história salvífica, do contrário não é suficiente para provar uma hipótese.

Finalmente, ainda neste campo metodológico, é preciso abordar o seu princípio mariológico centrado propriamente no feminino. Se de uma parte é necessário recuperar e relevar o feminino em teologia, de outra parece equivocado querer estruturar toda a mariologia a partir do feminino como princípio, sob o risco de produzir uma redução antropológica das verdades sobre Maria. Há acordo em aceitar o feminino como um aspecto essencial da pessoa de Maria, de sua missão na história e de sua presença na Igreja, bem como todo o efervescer das questões da mulher. No entanto, um princípio em termo do qual se organize uma teologia deverá ser um dado revelado[303].

Todas estas questões acima elencadas não somente evidenciam os limites metodológicos, como também permitem ao leitor conhecer o horizonte dentro do qual se construiu o teologúmeno que se está a analisar. Vêm a seguir as questões estritamente teológicas reagrupadas em cinco tópicos, a saber: antropologia, cristologia/pneumatologia, trindade, mariologia e escatologia.

5.2. Críticas de ordem teológica

Entra-se agora no núcleo deste capitulo. O teologúmeno defendido por L. Boff suscita uma série de questões à teologia. Aglutinando as considerações em torno dos principais tratados teológicos espera-se oferecer uma sistematização das dificuldades que emergem da proposição em estudo. A pergunta-guia na leitura dos críticos é: a hipótese é contrária à fé cristã? Em outra formulação: o teologúmeno rompe com a tradição cristã?

Sainte Vierge, número 14. Outros estudos: H. M. KÖSTER, "'De Maria numquam satis'", 617-632; A. RUM, "'De Maria numquam satis': un'aforisma", 163-173.

[302] LG 67: "Theologos autem verbique divini praecones enixe exhortatur, ut aeque ab omni falsa superlatione, quemadmodum et a nimia mentis angustia, in singulari Deiparae dignitate consideranda sedulo abstineant"; A. AMATO, "Paternità - maternità di Dio", 282-285; J. GALOT, "Marie et le visage de Dieu", 435. Para este autor, L. Boff engana-se de uma parte por um maximalismo do dado feminino de Maria, e de outra por um minimalismo na consideração sobre a historicidade dos relatos evangélicos.

[303] LAMBIASI, Francesco. *Maria al posto dello Spirito Santo?*", p. 423; A. G. DE CADIÑANOS, "María personificación del Espíritu Santo", 69; A. LANGELLA, Maria e lo Spirito, 140.

Antropologia. Uma leitura atenta e analítica do pensamento de L. Boff, revela como a perspectiva antropológica está na base de toda sua produção teológica[304]. De fato, a temática do "feminino" é claramente antropológica, enquanto se trata de uma realidade vivida e significada humanamente. Se Deus cria o ser humano à sua imagem e semelhança e o cria como varão e mulher (Gn 1,27), até onde o feminino revela-se em Deus e Deus se revela no feminino?[305] Consciente de que a antropologia não pode fundar-se sobre si mesma, o ser humano se depara com o mistério de sua existência. O que anteriormente havia aprofundado como elemento de reciprocidade na relação masculino-feminino, à luz dos dados revelados da semelhança criatural do homem com o seu criador, transforma-se em argumento indutivo: "Se admitirmos que o ser humano enquanto masculino e feminino é verdadeiramente semelhante a Deus, então somos induzidos, pela lógica da própria afirmação, a admitir que Deus mesmo é prototicamente masculino e feminino"[306]. Nesta lógica arquetípica, L. Boff afirma que "Deus feminino serve de arquétipo supremo para a mulher como Deus-masculino para o varão"[307]. Mas o que se entende por esta afirmação? Se L. Boff é consciente de que nossa nominação de Deus é analógica[308] o que significa dizer que "Deus mesmo é prototicamente masculino e feminino"?

O autor parte aqui de uma concepção que X. Pikaza chamou de "transcendência dos sexos", e que o obriga a situar o masculino e o feminino no âmbito do divino, com o risco de atribuir à essência de Deus uma realidade criada[309]. Se o masculino e o feminino são perfeições divinas, como afirma, em que consistem?

Aqui se identifica um evidente limite. De uma realidade antropológica que inegavelmente tem um significado teológico, passa-se a atribuir a Deus (parece que não apenas analogicamente) tal propriedade criada, isto é, leva-se para o âmbito da vida divina algo de específico da vida humana, que é a dualidade masculino-feminino. Na ontologia de L Boff o acento cai sobre o dado da reciprocidade sexual na definição da pessoa, e não sobre a natureza racional-relacional, provocando segundo esta acentuação um processo insuficiente de pensar Deus à luz do masculino-feminino, e não como seria próprio à teologia, pensar o masculino e feminino à luz de Deus[310].

---

[304] BOFF, Leonardo. *O destino do homem*, p. 65. Nesta obra de 1973, o autor já introduzia sua observação sobre a relevância teológica da feminilidade e da masculinidade. Este tema do masculino e feminino é um acento sempre presente em sua antropologia e retoma numa de suas últimas obras, publicada em 2002 em parceria com R. M. MURARO, *Feminino e masculino*.
[305] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 89; Id., Ave-Maria, 23.
[306] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 94.
[307] Cf. *ibid.*, p. 102.
[308] Cf. *ibid.*, p. 95.
[309] PIKAZA, Xabier. *¿Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?*, p. 457-458.
[310] BOFF, Leonardo. *Masculino e feminino: o que é?*, p. 677-690; J.-M. HENNAUX, "L'Esprit Saint et le féminin", 894-895.

Não se pode perder a esta altura o fio condutor do pensamento boffiano. De fato, é a partir da atribuição do masculino e do feminino a Deus como elementos relacionais correspondentes às relações intra-trinitárias das Pessoas divinas que emerge sua pergunta-chave e sua impostação, ponte para o tema trinitário:

> Não representa o Filho o princípio masculino e o Espírito Santo aquele feminino? Na tradição teológica e na piedade o Filho, efetivamente, se expressa na masculinidade e foi um varão que se encamou. O Espírito Santo é feminino em hebraico (*ruah*) e está sempre associado ao mistério da Vida, da graça, da geração como no caso de Maria que sob a potência do Espírito concebeu Jesus Cristo[311].

Insiste desta forma em falar do mistério de Deus à luz da dualidade antropológica masculino/feminino. O que chama de relevância teológica da feminilidade e da masculinidade parece exercer uma função hermenêutica do mistério divino[312].

Trindade. Na afirmação reportada acima, o autor leva para o seio da Trindade o masculino e feminino, atribuindo como princípios pertencentes respectivamente ao Filho e ao Espírito Santo. É um esquema de "emergência dialética dos sexos" que se transforma em modelo teológico para falar do Deus Trino: o princípio sem princípio é o Pai suprassexual, o Filho é o princípio masculino e o Espírito, o feminino. Esta linguagem se aproxima muito de um "triteísmo verbal", ainda que se tente salvar a verdade da "monarquia" referindo-se ao Pai como princípio sem princípio. O ponto de partida antropológico de dimorfismo masculino-feminino utilizado por L. Boff, como se explicitou anteriormente, o faz recorrer a uma linguagem trinitária de tipo androginomorfo[313]. Como se evidencia, trata-se de um modelo de matriz naturalista que se

---

[311] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 94; Id., *A Trindade e a Sociedade*, 224: "Esta dimensão feminina pertence à humanidade de Jesus, assumida hipostaticamente pelo Filho eterno. O feminino assim lança suas raízes no próprio mistério de Deus. Embora Jesus fosse varão e não mulher, o feminino que está nele é igualmente divinizado, revelando o rosto materno de Deus". Ora, se assim é, por que seria necessária a divinização do feminino em Maria?; M. C. L. BINGEMER, "Nem Homem nem Mulher" 20l: "Todo este feminino em Jesus, feito de ternura, compaixão e misericórdia infinitas, feito de delicadeza que não se opõe à firmeza, feito de um amor que assume desesos, gestos e expressões identificáveis não só como paternas, mas também como maternas e fraternas de uma fraternidade que é – não menos – "sororidade", foi assumido eternamente, definitivamente, hipostaticamente, pelo Verbo, ou seja, pela segunda pessoa da Trindade". Para esta autora, em Jesus o feminino é divinizado; A. VALENTINI, "Integrazione maschile e femminile", 37-49, interpreta Gal 4,4s numa chave que poderia ser chamada inclusiva. "Nascido de mulher" é o sinal da frágil condição humana – de cada homem e de cada mulher - assumida.

[312] BOFF, Leonardo. *O destino do homem*, p. 65: "Se Cristo é a imagem do Deus invisível (Col 1,15) e por ele a masculinidade ganhou sua expressão mais perfeita, em Nossa Senhora a tradição viu a Co-Redentora, a Mãe de Deus e da Igreja e a Co-Medianeira. Por ela a feminilidade nas formas de virgem, de esposa e de mãe ganhou sua melhor tematização. Ela realizou de forma arquetípica a figura da *magna mater* e da mulher *tout court*, e desta forma revelou a Deus sob valores que só a feminilidade poderia realizar". Este texto de L. Boff, de 1973, é o mais antigo e revela o início de sua acentuação e atribuição do masculino a Jesus e do feminino a Maria, expressões da masculinidade e feminilidade em Deus.

[313] PASTOR, Félix A. *La Iglesia en América Latina*, p. 297-298.

distancia da linguagem da revelação e da tradição e que compromete a transcendência divina. A Trindade é encontro de pessoas, e não do masculino e feminino. Deus é suprassexual[314].

Iluminado par estas concepções trinitárias, o autor lê o evento salvífico da encarnação como a divinização direta do masculino, posto que a encarnação do Verbo se realiza concretamente no varão Jesus de Nazaré. Na sua humanidade, masculina e feminina (*anima e animus*), indiretamente está também divinizado o feminino. "Assim como o masculino foi divinizado diretamente convém que o seja também o feminino de forma direta e imediata. Ambos são imagem de Deus (Gn 1,27) e ambos possuem a mesma dignidade e a mesma destinação absoluta"[315]. Partindo de uma lógica de igualitarismo, o autor defende que assim como o Verbo foi o divinizador do masculino, o Espírito Santo deverá ser o divinizador do feminino. Emerge aqui o tema das missões do Filho e do Espírito, tema a seguir.

Cristologia e Pneumatologia. O resgate da pneumatologia, em especial no campo da mariologia, é uma resposta ao princípio de totalidade requerido pelo Vaticano II ao indicar que cada aspecto do mistério de salvação deve ser considerado em conexão com a "totalidade" da revelação. Recorde-se também o Papa Paulo VI no seu convite aos teólogos a profundarem nas perspectivas pneumatológica e antropológica as verdades sobre a Virgem[316]. A mariologia de L. Boff pode ser lida como urna resposta ao apelo de Paulo VI, bem como ao desejo de renovação e aprofundamento de novas perspectivas no contexto pós-conciliar. O teólogo brasileiro acredita, com a articulação de suas ideias, ter libertado a mariologia do cristocentrismo exacerbado característico do imediato pós-Concílio[317]. Em contrapartida, parece cair no outro extremo que

---

[314] PlKAZA, Xabier. *¿Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?*, p. 444: "Asumo la visión del Padre trascendente, monarquía, pero añado que ese Padre se desvela no en lo masculino-femenino sino en un hombre concreto que es Jesús, a quien confieso con la lglesia como el Verbo-Hijo. En lugar de complementariedad sexual, he descubierto que al principio hay un encuentro entre personas: el Padre que genera de su entraña al Hijo; el Hijo que responde en gratuidad de ofrenda al Padre. En este nivel está el amor muy por encima o, si se quiere, muy al fondo de los sexos: en el principio no encontramos lo divino separado ni tampoco la dialéctica sexual; hallamos la "palabra" del Padre que se dice por el Hijo; hallamos la "comunión" de entrega, de llamada y respuesta, de originación y gratuidade, del Padre con el Hijo: es aquí donde encontramos al Espíritu".

[315] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 107; Id., *A Trindade e a Sociedade*, 155: "Importa enfatizar que não se trata de introduzir sem mais a figura feminina na Trindade (a Mãe ao invés do Pai, a Filha no lugar do Filho e sublinhar a dimensão feminina do Espírito Santo), mas de elaborar a dimensão feminina de todo mistério trinitário e de cada Pessoa divina". Esta consideração parece não coincidir com o pressuposto e o significado de seu teologúmeno, que identifica o Espírito Santo como feminino e com o feminino de Maria como modo de promover a sua divinização tal como o masculino divinizado em Jesus.

[316] MC 27 e 34; A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, 11-44.

[317] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 117; Sem tomar posição acerca da obra mariológica de L. Bof'f, J. COMBLIN, O Espírito Santo e a Libertação, 59-60 e 71-73, aborda respectivamente o que chama de masculinização do Espírito Santo na teologia ocidental e a maternidade do Espírito Santo, qual recuperação do carácter feminino de Deus, posto que a maternidade de Maria estando no nível da criatura, não penetra no ser de Deus.

poderia ser chamado de "pneumatocentrismo". Exemplo é a sua consideração de que "tudo o que pode ser atribuído ao Espírito Santo pode-se atribuir a Maria e vice-versa"[318].

Recuperar o aspecto pneumatológico nem deve e nem pode significar uma substituição ou mesmo supressão do dado cristológico[319]. Antes, deve ser um modo de teologizar sempre mais atento ao *nexus mysteriorum*, em que a missão de Maria na história da salvação seja compreendida à luz do mistério do Deus Trino.

É neste campo que emerge a crítica de J.- M. Hennaux, segundo o qual L. Boff separa demasiadamente a missão do Verbo e a missão do Espírito. Ao dizer, por exemplo que Maria é "por dois títulos Mãe de Deus: primeiro, porque teria sido assumida pelo Espírito Santo que divinizou sua maternidade, segundo, porque gerou o Filho eterno que também divinizou a maternidade de sua mãe Maria"[320], parece dicotomizar as missões divinas. Para J.-M. Hennaux estas razões são na verdade uma só, e por isso é importante não cindir sua unidade, como quando L. Boff comenta:

> Bem compreendida esta dimensão da santidade substancial de Maria por causa do Espírito Santo e do Verbo nela, devemos então dizer: a santidade de Maria não se apresenta como uma santidade-reflexo daquela santidade fonte que seria Jesus. Maria não corporifica o mistério da lua (mysterium lunae) que recebe sua luz do mistério do sol (mysterium solis). Sua santidade é originária, porque é santidade do Espírito Santo[321].

Parece a J.-M. Hennaux que L. Boff não tem presente o princípio de que a comunicação de Deus não pode contradizer ou inverter o que Deus é em si mesmo na ordem das processões eternas[322]. Para L. Boff o tipo de relação existente entre o Espírito Santo e Maria equivale à ordem hipostática enquanto Maria deve ser considerada unida hipostaticamente à terceira pessoa trinitária. Sua hipótese, por seus pressupostos e consequências levanta uma série de dificuldades: o modelo de união hipostática que até então se referia exclusivamente ao Verbo encarnado pode ser utilizado para traduzir a relação do Espírito Santo com Maria? Se em sua hipótese, pela noção de união hipostática se deve entender o mesmo que se refere à encarnação do Logos, como conciliar a pessoa humana de Maria com a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade? Unida hipostaticamente ao Espírito, Maria não adquire o estatuto de "deusa"? Outra dificuldade é a vinculação do feminino em Maria com o Espírito Santo pensado como princípio feminino sob a

---

[318] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 116.
[319] FERNANDEZ, Domiciano. *El Espíritu Santo y María*, 409; A. G. DE CADIÑANOS, "María personificación del Espiritu Santo", 85.
[320] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 77.
[321] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 67; R. LAURENTIN, "Jesus e as mulheres", 526: "Maria é um sinal feminino e maternal, engajado neste evento espiritual que transcende o masculino e o feminino".
[322] HENNAUX, J.-M. *L'Esprit Saint et le féminin*, p. 890-891.

ideia de que em Jesus se encarnou o Verbo como princípio masculino. Tal hipótese não compromete o absoluto primado de Cristo na história da salvação? Todas estas questões provocaram uma série de reflexões e respostas. É necessário revisitá-las para responder à pergunta formulada ao início da exposição das questões teológicas.

Veja-se, inicialmente, o tema da "união hipostática". É, sem dúvida, o núcleo da contestação à mariologia de L. Boff, sendo de forma geral rejeitada como uma hipótese contrária à fé cristã[323]. Embora use a expressão "união hipostática" como cerne de sua proposta, não explicita em *O rosto materno de Deus* ou mesmo em *A Ave-maria, o feminino e o Espírito Santo* o significado do que entende por esta noção teológica. Recorrendo a outra obra sua anteriormente publicada, não restam dúvidas de sua compreensão que pelo termo "união hipostática" afirma-se a subsistência das naturezas humana e divina na única Pessoa divina do Verbo[324]. Aqui identifica-se um desacordo interno à sua produção teológica, pois que usa uma expressão clássica com um significado bastante preciso para falar de uma outra realidade, como a relação do Espírito Santo e Maria[325]. Se L. Boff atribui como uma união hipostática do Espírito e Maria o mesmo sentido cristológico, há de se pensar que em Maria não existe uma pessoa humana, mas somente uma natureza humana feminina (e masculina!) assumida pelo Pneuma. Neste ponto defronta-se com o problema metafísico porquanto refere-se à diferença entre natureza e pessoa, não suficientemente claros nestes textos boffianos[326].

De outra parte, se sua intenção é expressar por este termo a inhabitação pela graça compromete o dogma cristológico assumindo uma postura adocionista[327]. J. - M. Hennaux precisa com mais detalhes esta questão. De acordo com este teólogo, quando se fala da divinização operada pela graça do Espírito Santo é importante distinguir ser e essência, ato e

---

[323] Os seguintes autores posicionaram-se contrários ao teologúmeno de L. Boff: Angelo Amato, Domenico Spada, Xabier Pikaza, Paul Tihon, Alice Dermiance, Stefano De Fiores, Luis Maria Armendáriz, Francesco Lambiasi, Carlos Ignacio González, Angelo Langella, René Laurentin, Domiciano Fernandez, Aurélio G. De Cadiñanos, Jean Galot, J.-M: Hennaux, Carlo Molteni, Patrick Bearsley, Roberto Turra, Aldo Moda, Francisco Taborda, Félix Pastor, Cettina Militello, Vitor Codina, Afonso Murad, Maria Clara L. Bingemer, Raffaela Roberti e Elizabeth A. Johnson.
[324] BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*, p. 135-146.
[325] TABORDA, Francisco. O rosto materno de Deus, p. 386-388. Para este recensor, L. Boff não usa o termo consagrado da cristologia no mesmo sentido, recorrendo à sua afirmação de teor comparativo quando escreve: "O vir do Espírito significa assumir a realidade humana de Maria, assim como o Filho assumiu a realidade humana de Jesus" (L. BOFF, O rosto materno de Deus, 173). Se pelo conceito de pessoa se refere aquilo que não é comum na Trindade, a afirmação de união hipostática de Maria com o Espírito Santo tem necessariamente outro sentido comparada à relação do homem Jesus com o Logos. Mesmo com esta distinção F. Taborda considera "a tese infeliz, pois dá azo à confusão".
[326] LAURENTIN, René. *Bulletin sur la Vierge Marie*, p. 313; A. G. DE CADIÑANOS, Maria, personificación del Espíritu Santo, 69; F. LAMBIASI, Maria al posto dello Spirito Santo?, 423.
[327] GONZALEZ, C. I. María, Evangelizada e Evangelizadora, p. 23-25.

natureza. Esta distinção não operada por L. Boff, pode conduzir o leitor a entender que ocorre uma divinização da essência de Maria[328].

Ainda, não se pode pensar a união hipostática segundo processos ou de forma progressiva como se o Espírito assumisse Maria por etapas, pois uma união como à do Verbo a Jesus supõe um momento primeiro e preciso como o de sua concepção. Neste caso, não consta que Maria tenha sido assumida na sua concepção. Mesmo porque a hipótese de L. Boff está vinculada ao texto de Lc 1,35, isto é, ao momento da anunciação[329].

Sobre o pressuposto de que "o ser humano tem a possibilidade ontológica de ser unido hipostaticamente a uma Pessoa divina"[330] não existe desacordo entre seus críticos. Todavia, desta possibilidade, historicamente realizada em Jesus de Nazaré, não se pode afirmar nem negar a união hipostática de Deus com outros indivíduos humanos, mesmo porque as Escrituras e a Tradição não oferecem dados suficientes para uma tal afirmação[331]. Deste pressuposto, L. Boff deduz uma conclusão de teor "panteísta", afirmando que "na eternidade, todos os justos, cada qual à sua maneira e numa intensidade própria, serão assumidos hipostaticamente por Deus que será, então "tudo em todos" (1Cor 15, 28)"[332]. Ora, se por união hipostática se entende a assunção na identidade da pessoa como na encarnação, o raciocínio anterior é falso, porque significaria entender que a divinização ou *teiósis* elimine a diferença abissal existente entre Deus e a criatura, segundo proclamou o IV Concílio de Latrão[333]. Mas o autor deixa espaço a uma interpretação como esta, sobretudo quando logo acrescenta: "O que se realizou com Cristo no tempo, semelhantemente se realizará com todos os justos na eternidade"[334]. É provável que L. Boff tivesse como horizonte a distinção citada em uma outra obra sua, sobre a teologia da graça, quando ao refletir sobre a inhabitação, cita Ch. Baumgartner, *la grâce du Christ*:

> A comunicação da hipóstase pode ser entendida de duas maneiras inteiramente diferentes: há uma comunicação segundo a hipóstase como princípio de substância de uma natureza humana; há uma comunicação da hipóstase como princípio e termo de conhecimento e amor. A comunicação segundo a hipóstase, no primeiro sentido, se

[328] HENNAUX, J.-M. *L'Esprit et le féminin*, p. 887: "Quand on parle de la divinization de l'homme opérée par la grâce du Saint-Esprit, it est bon de distinguer être et essence, acte et nature. L'homme est ontologiquement transformé par la grâce, mais il reste un homme. Gratia non tollit natura. L'essence de l'homme ne devient pas divine; son acte et ses actes sont élevés, mais sans perdre leur structure naturelle. L. Boff ne fait pas ces distinetions. Dans le Christ, les deux natures sont unies, mais sans confusion. La même règle vaut pour la mariologie. Or iei l'auteur tend dans cesse à diviniser l'essence de Marie, e'est-à-dire le féminin".
[329] DE CADIÑANOS, Aurélio. G. *María, personificación del Espíritu Santo*, p. 78-80.
[330] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 107.
[331] DE CADIÑANOS, Aurélio. G. *María, personificación del Espíritu Santo*, p. 72.
[332] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 107.
[333] DH 806.
[334] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 107.

> verifica unicamente em Cristo; a comunicação segundo a hipóstase, no segundo sentido, se verifica no justo[335].

Trata-se de uma preciosa distinção não explicitada pelo autor nas suas obras mariológicas e que lhe custou a série de contestações ora sistematizadas. Todavia permanece a observação de que para indicar aquela união de tipo inefável, real, verdadeira, mística dos justos com Deus, deve se evitar o vocabulário hipostático típico para expressar a realidade da encarnação[336].

Propondo-se a evitar a palavra "encarnação" como própria à cristologia, sugere o termo "espiritualização". A dificuldade neste campo não se refere somente aos termos, mas também aos seus conteúdos. O que se deve entender quando afirma: "Nela o Espírito se pneumatificou, vale dizer, assumiu forma humana; Ele armou sua tenda (shekiná) entre nós na pessoa de Maria, à semelhança do Filho que também armou sua tenda entre nós na figura de Jesus de Nazaré (Jo 1,18)"[337]? Ou quando afirma "Maria é feita a personificação do Espírito Santo"[338]? Acreditando que não se trata de uma compreensão heterodoxa do mistério salvífico, é visível a confusão dos termos[339]. Seria mais prudente teologicamente seguir a sua própria observação: "As relações de intimidade que Maria estabelece com o Espírito que a surpreende e vem habitar nela não são susceptíveis de descrição por parte da teologia. Vemos a realidade; a unção pede silêncio diante do mistério"[340]. O que existe entre o Espírito Santo e Maria é uma união inefável entre duas pessoas.

O teologúmeno provoca ainda outra dificuldade ao estabelecer uma simetria entre a obra de Cristo e aquela de Maria, comprometendo o absoluto primado de Cristo na história, resultando uma equiparação e justaposição de Jesus e Maria que não faz justiça à integração de Maria no mistério de Cristo[341]. A autocomunicação de Deus à humanidade de Jesus pela encarnação do Verbo não está no mesmo nível de autocomunicação do Espírito à Maria, pois esta já existia ao receber a comunicação do Espírito Santo. Afirmações como as seguintes evidenciam este aspecto de simetria estabelecido por L. Boff:

---

[335] BOFF, Leonardo. *A graça libertadora*, p. 316.
[336] FERNANDEZ, D. *El Espíritu Santo y Maria*, p. 413; Para J. GALOT, Marie et le visage de Dieu, 437, L. Boff identifica visão beatífica com união hipostática generalizada.
[337] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 43.
[338] Cf. *ibid.*, p. 45.
[339] PIKAZA, Xabier. *¿Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?*, p. 453: "Logicamente, el Espíritu no podrá encarnarse; no podrá asumir a un individuo, de manera aislada, porque a su esencia pertenece el ser profundidad de vida, unión entre personas. El Espíritu no se encarna pero "espiritualiza": se efunde desde Dios-Jesús y viene a reflejar-se como espacio de vida y comunión entre personas. Por eso no aparece como lo femenino de María frente a lo masculino de Jesús sino a manera de amor total, fidelidad, realización y entrega comunitaria. De esta forma, conservando la misma palabra de Boff (espiritualiza), entendemos su función de una manera muy diversa".
[340] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 174.
[341] LAMBIASI, Francesco. *Lo Spirito Santo*, p. 301; L. M. ARMENDÁRIZ, El Padre Materno, 270-271.

> Masculino e feminino vem com razão unidos, porque um e outro alcançaram a suprema meta da criação: a total extrapolação em Deus; um e outro estão de ora em diante e por todos os séculos unidos indissociavelmente ao mistério de Deus - Filho e de Deus-Espírito Santo. Porque neles se deu a plena autocomunicação do Filho (Jesus) e do Espírito Santo (Maria)...[342]
> Diante de Maria, por efeito de sua assunção pelo Espírito Santo, encontramo-nos diante de uma última instância de consolo e salvação. Sua intercessão possui a eficácia de Deus. Ela é juntamente com Cristo a mediadora absoluta[343].

O que se entende por Maria como mediadora absoluta junto de Cristo? Não é Cristo o "único mediador", como nos revela 1Tm 2,5-6 e como a Igreja sempre professou crer? Para L. Boff, Maria não se encontra abaixo de Jesus, mas ao seu lado. O concílio Vaticano II afirmou que, na Santa Igreja, Maria "ocupa o lugar mais alto depois de Cristo e o mais perto de nós"[344] e que está "como serva do Senhor à pessoa e obra de seu Filho, servindo sob Ele e com Ele"[345]. Parece que L. Boff acaba por conceber na Igreja dois sacramentos, Jesus e Maria[346], pois de tal modo os põe em paralelismo que ambos se tornam mediadores: "O mistério insondável do Pai se nos mediatiza mediante Jesus e Maria que servem de suporte e receptáculo do Filho e respectivamente do Espírito Santo. Por eles nos vem Deus em seu mistério amoroso mais íntimo; por eles vamos ao coração do próprio Pai"[347]. Se o autor tinha a intenção de libertar a mariologia de um cristocentrismo exagerado, acabou por ir ao outro extremo de uma mariologia na qua1 a pneumatologia domina a cristologia[348]. Aqui se pode entender melhor e contextualmente o significado da crítica de que L. Boff tende a romper o equilíbrio mariológico alcançado com o Vaticano II. Mas ocorre analisar ainda outros dois passos.

Mariologia. Na verdade, todo este capítulo é marcado pelo horizonte mariológico, pois insere-se num debate nos âmbitos da pneumatologia-mariologia. Mesmo assim, este item quer destacar como o risco de aceitar o teologúmeno em exame equivale ao risco de confundir os termos da fé e, consequentemente, considerar Maria, a Mãe de Deus, como "deusa". O leitor poderia classificar como exagero esta observação. Todavia, com um pouco mais de atenção, é possível perceber a sutileza desta passagem.

---

[342] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 60.
[343] Cf. *ibid.*, p. 94.
[344] LG 54.
[345] LG 56.
[346] DE CADIÑANOS, Aurélio G. *Maria, personificación del Espíritu Santo*, p. 64: "Todo esto nos hace vislumbrar que Boff concibe em la Iglesia como dos sacramentos: Jesús e María. Uno del Verbo y otro del Espíritu Santo, a través de los cuales tendríamos la salvación completa de toda la humanidade, en sus aspectos masculinos e femininos, directa indirectamente. Pero como María, además, es Madre del Salvador, Redentor, Mediador, etc., tendría también, como instrumento del Espíritu Santo, su papel especial en el aspecto feminino en todos estos campos eclesiales y a través de la Igresia en la humanidad entera".
[347] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 94.
[348] ROBERTI, Raffaela. *Il rapporto "Maria-Spirito Santo",* p. 12-15.

É verdade que L. Boff não usa esta expressão de forma direta para referir-se a Maria. No entanto, refletindo sabre a maternidade divina de Maria à luz de sua hipótese teológica, insiste sobre a divinização prévia da Virgem a fim de que, elevada à altura da divindade por sua união com o Espírito Santo, pudesse engendrar a Deus: As afirmações que se seguem podem ser consideradas excesso de expressões ou de fato podem induzir a uma compreensão heterodoxa do mistério de Deus?

> Esta espiritualização do Espírito em Maria não se orienta a si e para si mesmo... Maria é elevada ao nível de Deus para poder gerar Deus; só o Divino pode gerar o Divino[349]. Ele [o Espírito Santo] habitou nela, assumiu-a, elevou-a à altura da divindade[350].
> O que convém a uma mãe cujo filho é Deus? Convém que ela também esteja na mesma altura divina. Por isso o que nasce dela só pode ser Filho de Deus (Lc 1,35). A maternidade de Maria é divina em sua fonte, em si mesma, não apenas em sua consequência, por causa do filho que é Deus[351]. Ela foi criada no Espírito de sorte que possui uma conaturalidade eterna com Ele [...]. Deus a elegeu e a preelegeu e a criou no Espírito Santo. Maria é assim inserida no próprio mistério de Deus; sua maternidade é divina por sua origem eterna no desígnio de Deus e não apenas no plano da história temporal; é divina, pela divindade do Espírito Santo. Maria não é somente o templo de Deus, mas também o Deus do templo[352]. O poder divino está incorporado em Maria pelo Espírito Santo que mora nela e pela maternidade divina de Jesus. Ao rogar por nós é Deus mesmo que se volta bondosamente para os seus filhos[353].

Mas se Maria é o "Deus do Templo", não lhe deveríamos prestar culto latrêutico, isto é, verdadeira e própria adoração[354]? A reflexão de L. Boff supõe a maternidade de Maria como exercendo uma causalidade real sobre a divindade do Filho que ela dá à luz. Em O rosto materno de Deus, autor aprofunda um pouco mais o ensinamento do Concílio de Éfeso (431), porém sua insistência sobre a "divinização" de Maria faz sombra à sua própria reflexão, deixando mais espaço às dúvidas sobre questões dogmáticas já definidas, que luzes para a mariologia. Ainda que L. Boff objete estas observações, haverá de concordar que não lhe faltou uma "iluminação" ao perguntar a alguns peregrinos no Santuário de Guadalupe, México: "Tu adoras la Virgen?"[355].

---

[349] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 114; Discorda abertamente de L. Boff, K. E. BORRESEN, Maria na teologia católica, 996: "Divinizar a Maria é, por contraste, um enfoque herético".
[350] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 170.
[351] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 78.
[352] Cf. *ibid.*, p. 84.
[353] Cf. *ibid.*, p. 94-95.
[354] PASTOR, Félix A. La Iglesia en América Latina, p. 298. É muito contestada a inversão que L. Boff faz da frase de Santo Ambrósio, transformando indubitavelmente o sentido originário do pensamento do bispo de Milão. Ambrósio afirma: "Ac ne quis hoc derivet ad Mariam virginem: Maria erat templum Dei, non Deus templi. Et ideo ille solus adorandus, qui operabatur in templo" (De Spirictu Sancto III, 80; PL 16,795).
[355] Eis o texto de sua entrevista com E. TAMEZ, *Teólogos de la liberación*, p. 113, na qual L. Boff descreve sua experiência: "Personalmente diría que me siento casi privilegiado por lo seguiente: una vez estando ahí frente a la imagen de la Virgen de Guadalupe em México, vi centenares di personas que llegaban de rodillas; le pregunté a uno y a otro: "hermano, ¿tu adoras la Virgen? Y me contestaban: cómo no voy a adorar a la Virgen padrecito, sí adoramos la Virgen". Entonces yo me decía: "la Virgen que está ahí, es una Virgen encinta, Y son raras las vírgenes que están encintas. Yo me digo: ahí está la persona de Jesús, como niño em e1 seno de Maria, e ahí está presente el Espíritu

A releitura dos dogmas marianos feita por L. Boff também converge para a justificação de sua hipótese teológica. Para ele, a Imaculada Conceição é expressão do modo como Maria foi preparada para ser assumida pelo Espírito Santo[356]. A virgindade na perspectiva pneumática evidencia como o Espírito assume todo o feminino de Maria, a sua virgindade e a potencialidade maternal que nela se encerra. Assim, o Espírito que aparece não como pai, mas como força geradora, projeta a virgindade à plenitude da maternidade qualificando-a como divina[357]. Ela, é *Theotókos* porque assumida hipostaticamente pelo Espírito Santo é divinizada para gerar o Divino[358]. Maria assunta, encontra no reino escatológico a plenitude de sua união com Deus e realiza a dimensão final de eternidade do feminino[359].

Escatologia. Esta última questão teológica insere-se como reflexão do dado escatológico, segundo a acentuação de L. Boff com sua hipótese que Maria "realiza de forma absoluta e escatológica o feminino", porque o Espírito Santo se uniu a ela hipostaticamente. A pergunta emergente é: que impostação se dá aqui ao elemento escatológico? Encontram-se, então, duas acentuações. Uma primeira relativa à compreensão do texto de 1Cor 15,28, e a segunda relativa à equação "feminino de Maria = feminino em Deus".

"E, quando todas as coisas tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos" (1Cor 15,28). O autor toma este texto paulino e o interpreta à luz de sua acentuação antropológica do masculino e feminino. O masculino em Jesus, pela encarnação do Verbo, ganhou um quadro último e divino. Ora, se o destino do ser humano é a "divinização", e chegará o momento em que "Deus será tudo em todos os masculinos e femininos que viverem em seu Reino"[360], então o feminino está também destinado a ser unido hipostaticamente em Deus.

Santo creando en todo momento la humanidad de Jesús. Pero, en esse momento, María es, como la tradición siempre lo ha dicho, "el templo de lo divino", es el "sagrario del Espíritu del Hijo". Entonces en un momento de la historia, Maria es el centro de todo. Así pues, cuando el pueblo dice que adora la Virgen, adora esa globalidad, esa realidad compleja que es una realidad sola, porque sabemos también antropológicamente que madre e hijo en el processo de gestación son una realidad sola...".

[356] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 145: "O sentido secreto e último da Imaculada Conceição não reside em Maria, mas no próprio Deus em sua vontade encarnatória. Ao intencionar autocomunicar-se de forma total prepara para si o templo animado no qua1 vai morar; entra, assume-o e o torna divino. Nesta preparação para a espiritualização ainda futura consiste o sentido e a destinação da Imaculada Conceição".

[357] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 146-164.

[358] Cf. *ibid.*, p. 165-177.

[359] Cf. *ibid.*, p. 178-185.

[360] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 105; Id., A fé na periferia. 49-56. Nesta obra o autor defende que no céu Deus assumirá hipostaticamente cada pessoa humana. O que se realizou na terra com Jesus, na escatologia se realizará em todos. Este dado de sua escatolo-gia ajusta-se à sua mariologia.

Como já se apontou anteriormente, a partir do modelo da dialética dos sexos, o autor acaba por estabelecer dois princípios de salvação: um masculino em Jesus e outro feminino em Maria. Pela encarnação do Verbo não é toda a natureza humana, sem distinção varão-mulher, que é assunta, mas somente de modo direto o masculino e de modo indireto o feminino. Tal distinção, acrescida de uma lógica de "igualitarismo" no interior da história salvífica, produz o consequente raciocínio segundo o qual é "justo" que também o feminino venha a ser assumido diretamente e o masculino indiretamente. Conclui-se assim que pela ação do Espírito na Virgem, o feminino, dimensão radicalmente humana, encontra seu destino derradeiro e pleno que é o de ser lugar da revelação do rosto feminino de Deus[361]. "O feminino criado está assim associado, eternamente, ao mistério da Santíssima Trindade, mediante Maria assumida pelo Espírito Santo"[362]. Assim, Maria é a antecipação escatológica da divinização do feminino[363].

"A Mãe de Jesus, tal como está nos céus, já glorificada de corpo e alma, é a imagem e o começo da Igreja como deverá ser consumada no tempo futuro"[364]. Ela é venerada na Igreja como pessoa e Mãe de Deus, e não como o feminino. É venerada porque na sua condição concreta de vida aderiu total e responsavelmente a vontade de Deus, acolhendo sua palavra e colocando-a em prática, como a primeira e mais perfeita seguidora de Jesus[365]. Ainda, o Verbo na encarnação não assume o sexo enquanto tal, senão a inteira natureza humana de Jesus que é também sexuada. Estas reflexões parecem suficientes para avaliar que não se pode subordinar a promessa escatológica à dialética dos sexos.

Todas estas considerações acima suscitadas como de ordem especificamente teológicas no contexto da crítica ao teologúmeno boffiano estão de modo profundo interligadas. Pode-se dizer que o autor formula sua hipótese no quadro de uma série de pressupostos, às vezes um pouco forçados, outras vezes insuficientes ou mesmo confusos, como se tentou demonstrar. Parece que a ideia original e interessante de levar para dentro da mariologia "a questão feminina" ficou comprometida por causa da opção maximalista do autor. Por isso, além destes dados teológicos já expostos, deve-se entrar em um aspecto descuidado por L. Boff nestas obras mariológicas, qual seja, o ecumênico.

---

[361] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 23 e 71.
[362] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 115-116.
[363] MURRAY, R. D. *María y el Espíritu Santo*, p. 12: "Esta temática de la unión escatológica con Dios y la divinización del ser humano son temas invariables. En estsa ideas está el origen remoto de su hipótesis sobre una unión hipostática entre el Espíritu Santo y la Virgen María. Sin embargo, Leonardo Boff no llegó a la hipótesis por um caminho recto. La misma es fruto de una serie de rupturas en el interior de su mismo pensar teológico".
[364] LG 68.
[365] MC 35.

5.3. A lacuna ecumênica

O Vaticano II exortou os teólogos a afastarem com diligência tudo o que por palavras ou fatos pudesse induzir os irmãos separados em erro acerca da verdadeira doutrina da Igreja[366]. Ao pensar na hipótese de L. Boff não se pode avaliar de outra forma, senão como um certo distanciamento deste ensinamento conciliar. Os protestantes poderão pensar que os católicos sejam incorrigíveis[367]. A postura maximalista em mariologia tende sempre ao anti-ecumenismo, porque quase sempre afasta-se de uma equilibrada interpretação dos dados revelados. Na perspectiva do diálogo ecumênico e da superação de arestas não é nem mesmo adequado que um teólogo católico classifique como "preocupação quase neurótica de excluir Maria" o modo como nas Igrejas cristãs saídas da Reforma se desenvolveu a reflexão sobre Maria[368].

Para L. Boff é injustificável a queixa comum de teólogos protestantes e católicos acerca da apropriação mariana do lugar do Espírito Santo. De fato, para este autor, como já exposto, "tudo o que se pode atribuir ao Espírito Santo pode-se atribuir a Maria e vice-versa". Esta forma de identificação exagerada entre Maria e o Espírito Santo, apresentação de Maria como "mediadora absoluta juntamente com Cristo", Maria como princípio feminino de salvação são afirmações de grave impedimento no avanço ecumênico, senão de retrocesso de passos já alcançados tais como a "Declaração ecumênica sobre a função de Maria na obra da Redenção" de maio de 1975. Permanece, pois, o desafio do equilíbrio aberto pelo Concílio e ratificado pelo Papa Joao Paulo II em sua encíclica *Redemptoris Mater*, quando contempla o tema da caminhada da Igreja e a unidade dos cristãos[369].

Não obstante esta série de observações críticas, é ainda oportuno, com o objetivo de enriquecer o debate, apresentar outros dados pouco observados até então como pontos frágeis na argumentação de L. Boff[370].

---

366 LG 67.
367 LAURENTIN, René. *Bulletin sur la Vierge*, p. 313.
368 BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 191.
369 RM 29-34.
370 ROBERTI, Raffaela. *Il rapporto "Maria - Spirito Santo"*, discute em sua tese doutoral o teologúmeno de L. Boff. Suas duas principais conclusões: (a) O teologúmeno de L. Boff é um exagero, pois não está no mesmo plano a autocomunicação de Deus à humanidade de Jesus e a comunicação do Espírito a Maria; (b) É ainda um excesso ver em Maria a realização escatológica do feminino, pois tal perspectiva privilegia em Maria o seu ser mulher mais que o seu ser pessoa.

6. Ampliando os horizontes do debate

Para ampliar este debate é preciso avançar no aprofundamento de questões não suficientemente exploradas pelos seus críticos e recensores, tais como o uso exegético de Lc 1,35 como texto inspirador da hipótese na sua relação com o tema da maternidade divina de Maria e o uso das categorias provenientes da psicologia analítica de C. G. Jung. São as reflexões que se seguem na esperança de oferecer outros elementos para a leitura crítica da hipótese boffiana.

6.1. Horizonte exegético-teológico de Lc 1,35

O teologúmeno em análise está diretamente vinculado à leitura teológica da resposta do anjo Gabriel à pergunta de Maria no contexto do evangelho da anunciação. Segundo o relato lucano, diante do anúncio feito pelo anjo, Maria pergunta: "Como é que vai ser isso, se eu não conheço homem algum? (Lc 1,34)". Ao que corresponde um novo intervento do anjo com a resposta iluminadora: "O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso o Santo que nascer será chamado Filho de Deus" (Lc 1,35).

Este texto de Lc 1,35 é exegética e teologicamente muito denso de significados. Nas obras mariológicas de L. Boff este é o texto bíblico chave, pois sua afirmação de que o Espírito se une hipostaticamente a Maria se fundamenta biblicamente à luz da palavra do anjo "*o Espírito Santo* virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra..."[371].

A primeira vez em que L. Boff recorre a Lc 1,35 encontra-se logo após a apresentação de seu teologúmeno[372], quando depois de expor seus pressupostos e seus precursores, disserta sobre a espiritualização do Espírito Santo em Maria. Partindo da afirmação segundo a qual o Espírito Santo em relação à Maria tem uma ação própria e não apropriada, recorre à Lc 1,35 como fundamento de sua visão. Lucas estaria a afirmar uma verdade histórico-salvífica noticiando duas ações próprias: a do Espírito em relação a Maria e a do Verbo em relação a Jesus. O Espírito vem sobre Maria à semelhança de sua vinda na manhã da criação (Gn 1,1) e em Pentecostes (At 2,2), e a convida para ser a mãe do Salvador. À aceitação de Maria corresponde a plenitude de autocomunicação do Espírito Santo, que a assume como seu lugar de presença e atuação no mundo: "Maria, a partir do momento de seu *fiat*, vem hipostaticamente assumida pela Terceira

[371] Em *A Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo* Lc 1,35 vem citado abundantemente. Nada menos que 27 vezes. Já em *O rosto materno de Deus*, obra anterior, por 9 vezes é citado o versículo lucano. A constante referência a um mesmo texto dá a entender sua importância exegético-teológica no contexto das obras em discussão.
[372] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 106.

Pessoa da Santíssima Trindade"[373]. Neste momento o Espírito penetra o feminino e o exalta à altura do próprio Deus. Compreende-se então porque Maria é "cheia de graça" (Κεχαριτωμενη - Lc 1,28). Urge, desta forma, no conjunto da presente análise, certificar quais os e1ementos exegéticos e teológicos explorados por L. Boff do texto lucano e que o conduziram a sustentar sua hipótese.

6.2. Elementos exegético-teológicos de Lc 1,35 segundo L. Boff

A tradução utilizada pelo autor em suas obras, assim apresenta o referido versículo[374]:

O Espírito Santo virá sobre ti
e a virtude do Altíssimo te cobrirá com sua sombra
e é por isso que o Santo gerado será chamado Filho de Deus.

O primeiro dos elementos enfatizado por L. Boff, na esteira de A. Feuillet[375], é o verbo grego *epérchesthai* (vir sobre), aplicado na Bíblia grega para falar de forças ou acontecimentos de origem misteriosa que irrompem na existência humana. Assim, Lc 1,35 faz eco a Is 32,5 quando se anuncia o derramamento do Espírito do alto, qual intervenção de Deus que transforma o deserto e promove a justiça e a paz[376]. Vindo sobre Maria, é a primeira vez em toda a Escritura onde se diz que o Espírito desceu imediatamente sobre uma mulher. Para L. Boff esta é a novidade do texto lucano, ao falar do repouso do Espírito não sobre Jesus, mas diretamente sobre Maria[377].

O segundo elemento refere-se à expressão *episkiásei* ("te cobrirá com a sua sombra") alusiva à nuvem que cobria a tenda - *Shekinâh* - no deserto (Ex 40,34-35) ou o templo de Salomão (1Rs 8,10-13). A nuvem é a manifestação sensível de *JHWH* que toma posse de seu santuário,

---

[373] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 114.
[374] Para as citações bíblicas nesta dissertação usa-se sempre a Bíblia de Jerusalém, edição em língua portuguesa. Exceção quando se tratar de outra fonte utilizada por L. Boff ou por outro autor.
[375] L. Boff segue fundamentalmente A. FEUILLET, "L' Esprit Saint et la Mère du Christ", p. 39-64· Este autor explora os dados de Mateus (1,18-25) e de Lucas (1,26-38) em comparação com Joao (19,25-27) para falar da maternidade de Maria a partir de sua relação com o Espírito Santo; De outro prisma é a análise de L. LEGRAND, "L'arrière-plan", 161-193, cuja acentuação na leitura de Lc 1,35 é tipicamente cristológica.
[376] Observa A. FEUILLET, "L'Esprit Saint et la Mère du Christ", p. 46, que a associação do verbo "vir sobre" com a expressão "Espírito divino" ocorre somente em Lc 1,35, At 1,8 e Is 32,15.
[377] L. Boff tem como fonte H. CAZELLES, "L'Esprit Saint et l'incarnation", p. 7-18. Embora este autor chame atenção para o dado do repouso do Espírito sobre Maria segundo Lc 1,35, fazendo sua maternidade divina, não chega às mesmas afirmações e conclusões do teólogo brasileiro.

representando assim a sua presença misteriosa no meio do povo[378]. O templo verdadeiro, cheio da presença de Deus é agora Maria, constituída santuário, tabernáculo. Como o texto joanino usa a raiz *skené* para expressar a encarnação do Verbo (Jo 1,14)[379], "cobrir com sua sombra" estaria a indicar que também o Espírito Santo armou sua tenda (*Shekinâh*) entre nós na pessoa de Maria[380]. Também a visitação de Maria à sua prima Isabel (Lc 1,39-45) é paralelamente comparada ao transporte da arca da Aliança em 2Sm 6,1 - 14[381].

Emerge um terceiro elemento vinculado aos outros anteriormente abordados: dizer que Maria é "cheia de graça" é o mesmo que dizer "cheia do Espírito Santo"[382]. Ser "cheia de graça" significa ser objeto privilegiado do amor de Deus, que por seu Espírito sai de si mesmo e vai ao encontro de Maria descendo sobre ela. A plenitude da graça em Maria é consequência da presença do Espírito Santo, que faz dela a sua morada.

Para ser templo vivo do Pneuma, a mulher deve trazer em si mesma, desde sua criação, uma profunda afinidade com o Espírito Santo, sendo por isso, mais do que o varão, imagem e semelhança do Espírito Santo. Desta forma, quando o Espírito desce sobre Maria, encontra já o seu receptáculo preparado desde a criação: o feminino.

Como último elemento, observe-se a interpretação da partícula *dià kai* ("e por isso"), vista por L. Boff como decisiva para a compreensão da elevação de Maria à altura divina, uma vez que o texto afirma a filiação divina de Jesus como consequência da vinda do Espírito sobre Maria. Tanto P. Lyonnet como L. Legrand acentuando o dado cristocêntrico na interpretação de Lc 1,35 não explicam de forma convincente a L. Boff o porquê da partícula[383]. Já H. - M. Manteau-Bonamy se aproxima com uma nova leitura quando fala da assunção da potência maternal da

---

[378] SERRA, Aristides. "Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc l,35a", p. 133-200, relê a mensagem de Lc 1,35 à luz do conjunto de dados vetero e neotestamentários. A vinda do Espírito Santo sobre Maria deve ser compreendida no horizonte das promessas do Antigo Testamento referentes à alusão escatológica do Espírito sobre a Filha de Sião: L. LEGRAND, L'annonce a Marie, 284-285, sugere um outro ponto de vista com sua indagação: "Mais Luc travaillait-il vraiment selon une méthode anthologique qui accumulait les alusions à l'Ancien Testament?".

[379] LAURENTIN, René. *Breve trattato su la Vergine*, p. 42, observa que no Apocalipse o tabernáculo (*skené*) é também uma mulher: Ap 11,9; 12,1; 21,1-3. No entanto, R. Laurentin não tira nenhuma conclusão comparativa com Lc 1,35.

[380] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 43.

[381] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 127; R. BROWN, *El Nacimiento del Mesias*, 338-339; Id., *Maria no Novo Testamento*, 146-147, não vê "provas convincentes de que Lucas fizesse especificamente de Maria uma Filha de Sião ou uma arca da aliança simbólicas". Para este autor corre-se o risco de se misturar duas cristologias diferentes e totalmente independentes entre si ao se combinar Lc 1,32-33.35 com Jo 1,14. Ainda a teologia de Lucas em At 7,44-49 quando Estevão diz que o Altíssimo não mora em casas feitas por mãos humanas poderia não ser favorável a comparar Maria com um tabernáculo.

[382] BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria*, p. 41-46. O autor explora mais nesta obra o conteúdo de *kecharitoméne* (Lc 1,28) que em *O rosto materno de Deus*. O horizonte de sua interpretação é sempre o seu teologúmeno. Para uma análise deste tema revela-se muito útil o texto de I. DE LA POTERRIE, *κεχαριτωμενη in Luca 1,28*.

[383] DE LA POTERRIE, I. *María nel mistero*, p. 61, evidencia o problema filológico de Lc 1,35 como de importância máxima para a mariologia, demonstrando como são possíveis quatro versões de um mesmo texto.

Virgem por parte do Espírito. A resposta boffiana afirma desta partícula um nexo causal entre a divinização de Maria e a divinização de Jesus em seu seio[384]. A filiação supõe a comunicação de uma natureza da mesma espécie, de tal forma que somente sendo divina, Maria poderia ter um filho divino.

Tendo examinado como L. Boff interpreta e faz teologia a partir de Lc 1,35, é oportuno neste passo elaborar uma avaliação crítica de sua exegese buscando focalizar os riscos e as consequências do que se considera como uma conclusão precipitada.

6.3. Balanço crítico do uso exegético-teológico de Lc 1,35

Todos os elementos anteriormente elencados estão de modo profundo vinculados à articulação das ideias mariológicas de L. Boff. Uma vez unida hipostaticamente ao Espírito Santo, elevada à altura do próprio Deus, Maria pode gerar o Filho de Deus. A Escritura está a indicar tal evento quando Lucas relata que o Espírito Santo vem sobre Maria, cobrindo-a com a sua sombra. Desta forma aquele que nasce de Maria é o Filho de Deus. Está em jogo, na visão de L. Boff, sua compreensão da maternidade divina entendida mesmo como causa eficiente da natureza divina de Jesus Cristo. Para afirmar a filiação divina de Jesus, insiste na divindade de Maria, lendo Lc 1,35 à luz de sua própria hipótese.

A insistência sobre o que chamou de nexo causal entre a divinização de Maria e a divinização de Jesus evidencia o alcance de sua compreensão, que sem dúvida, vai além do que o texto permite afirmar, causando simultaneamente uma infração cristológica e mariológica. A vinda do Espírito Santo sobre Maria tem por sentido a criação da humanidade de Jesus e não para diviniza-la. Antes, Deus realiza sua obra na *tapeinosis* da Virgem, expressão do movimento *kenótico* do Verbo[385]. O Concílio de Éfeso (431) afirmou que os santos padres não hesitaram de chamar de Mãe de Deus – *Theotókos* – à Virgem, não porque a natureza do Verbo ou a sua divindade tivesse origem da Santa Virgem, mas porque dela nasceu o santo Corpo dotado de alma racional, ao qual o Verbo uniu-se substancialmente[386].

É verdade que se reconhece um nexo causal entre a primeira e segunda parte do versículo lucano em questão na perspectiva da concepção virginal e o reconhecimento posterior, da parte da comunidade, da filiação divina de Jesus[387]. Este nexo causal vem um pouco relativizado em

---

[384] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 114-115.
[385] BROWN, Raymond. *El Nacimiento del Mesias*, p. 321-326.
[386] *DH* 251.
[387] DE LA POTERRIE, I. *María nel mistero*, p. 164.

outra interpretação que indica como ponto de partida da fé na divindade de Jesus, não a concepção virginal, mas o mistério da ressurreição. Nesta perspectiva, a concepção virginal não é em vista da fé, mas um sinal dado e compreendido na fé pascal[388]. Lucas escreve seu evangelho usando a linguagem cristológica da Igreja pós-pascal, aplicando a cristologia da filiação divina já desde sua concepção no seio materno, como fez também Mateus. Maria é apresentada por Lucas como a primeira que ouviu e acolheu o Evangelho[389].

A descida do Espírito sobre Maria cria em seu ventre a humanidade de Cristo como evento de "nova criação"[390] que se estende ao povo da nova aliança, pois que Jesus é o esposo. O *fiat* de Maria é porta de entrada da nova aliança. A intervenção do Espírito não se limita ao aspecto biológico da concepção virginal, mas atinge em primeiro lugar a pessoa de Maria, abrindo o seu ser à escuta e diálogo com Deus. No mistério de sua maternidade ela experiencia a onipotência graciosa de Deus que por seu Espírito Santo é o artífice primeiro da encarnação. Contempla-se, então, a filiação divina de Jesus como a revelação da potência do Espírito, como é tão caro à teologia de Lucas[391].

Joao Paulo II ensina que a sombra da potência do Espírito cobrindo Maria deu início à maternidade divina nela

> ...ao mesmo tempo tornou o seu coração perfeitamente obediente pelo que respeita àquela autocomunicação de Deus, que supera qualquer conceito e todas as faculdades do homem... Maria entrou na história da salvação do mundo mediante a obediência da fé. E a fé, na sua essência mais profunda, é a abertura do coração humano diante do Dom: diante da autocomunicação de Deus no Espírito Santo[392].

A autocomunicação de Deus no Espírito Santo em Maria a fez mãe do Filho de Deus. Ela, permanecendo criatura-mulher, porque seu Filho é Deus em pessoa, é aclamada como *Theotókos*. Trata-se de uma maternidade divina relativa e por participação. Aqui o adjetivo "divina" pode ser entendido em três sentidos[393]: segundo a causalidade exemplar, eficiente e final. Somente se pode dizer que Maria é Mãe de Deus no terceiro sentido, isto é, de causalidade final. Mas também os outros dois sentidos possuem significados se devidamente esclarecidos. No campo da

---

[388] B. SESBOÜÉ citado por J.-P. MICHAUD, *Marie des évangiles*, p. 40.
[389] BROWN, Raymond. *Maria no Novo Testamento*, p. 131: "... a mensagem do anjo a Maria dramatiza vivamente o que a lgreja disse sobre Jesus após a ressurreição dele e sobre Jesus durante seu ministério posterior ao batismo [...]. Tudo isso significa que Lc 1,32-33.35 dificilmente se pode considerar como palavras explicitamente reveladas a Maria antes de nascer Jesus".
[390] MUZJ, M. G. *Lo Spirito Santo nella creazione*, p. 509-530. Esta autora faz a análise de Gn 1,2 e de Lc 1,35 – criação e anunciação – à luz da figura da pomba para descobrir atrás dessa imagem a realidade do mistério insondável do amor do Criador por sua criatura.
[391] LEGRAND, Lucien. *L'annonce a Marie*, p. 145.
[392] DVi 51.
[393] LAURENTIN, René. *Breve trattato su la Vergine*, p. 194-200.

causalidade exemplar, a maternidade de Maria poderia ser chamada de divina enquanto conformada ao modelo da paternidade divina. Deus fez da filiação humana do Verbo uma imagem de sua filiação divina, pois cumulou Maria de uma santidade imaculada à semelhança do Pai. A maternidade de Maria é ainda divina na sua causa, porque ela concebe do Espírito Santo (Mt 1,18.20; Lc 1,35). O que o Espírito Santo realiza na anunciação é ao mesmo tempo um prolongamento harmônico de sua atuação na Trindade e como o princípio exemplar de sua atuação na Igreja mediante a missão que começa em Pentecostes. O Espírito atua promovendo a unidade sem confusão e sem mistura. Este mistério é realizado de modo exemplar em Cristo e Maria como unidade de amor no encontro da maternidade divina e da filiação. A Tradição atribuiu ao Espírito Santo a atuação deste mistério de vínculo pessoal que a encarnação faz entre o Filho de Deus e a natureza humana, sem confusão e sem mistura segundo a fórmula de Calcedônia (451)[394]. Não se confunde "Mãe de Deus" e "Mãe da divindade". Recordando São Cirilo, Maria não é Mãe da divindade, mas mediante a geração humana, verdadeiramente Mãe de um Filho que é Deus: não Mãe de um homem que se uniria a Deus, mas de um homem que, desde o instante de sua concepção, é Deus em pessoa[395].

6.4. Verdades da fé em categorias junguianas?

O segundo elemento para ampliação do debate refere-se à incidência da psicologia junguiana no teologúmeno formulado por L. Boff. A pergunta que intitula esta parte sinaliza um dos sentidos de investigação específico deste capítulo: "Verdades da fé em categorias Junguianas?" Em outra formulação: é possível e legítimo apresentar as verdades da fé cristã usando linguagem e conceitos da psicologia analítica e preservando a fidelidade à Revelação e à Tradição? A pertinência desta questão insere-se no quadro da pluralidade de discursos da modernidade, quando o teólogo, na sua tarefa de refletir e elaborar as razões da fé cristã, defronta-se com a variedade de linguagens contemporâneas e a consequente exigência de uma atitude de abertura interdisciplinar na produção teológica. O desafio não é menor para pastores e catequistas chamados a comunicar o Deus de Jesus Cristo nos novos areópagos da história.

O apóstolo Paulo auxilia a compreender a correlação entre fé/escuta, ato de crer/anúncio quando indaga: "Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador?" (Rm 10,14). A linguagem está aqui subentendida como veículo de transmissão da mensagem evangélica, isto é, o *kerigma*.

---

[394] *DH* 302.
[395] RM 13; R. LAURENTIN, *Breve trattato su la Vergine*, p. 200.

A própria história do cristianismo poderia ser escrita à luz desta categoria de linguagem, nas diferentes etapas de maior ou menor fidelidade à linguagem da Revelação e na descoberta/elaboração de novos conceitos para expressar os conteúdos da fé. Usou-se mesmo a expressão "Lógica do Inefável" para dizer de regras linguísticas apropriadas ao discurso teológico[396].

A teologia vem sendo desafiada nos últimos anos a acolher e refletir as perguntas emergentes do processo de mudanças socioculturais referentes à missão e identidade do ser homem e do ser mulher. Na esteira do desenvolvimento da psicologia e da antropologia, dos movimentos de emancipação da mulher, do aparecimento de teologias feministas, as categorias "feminino" e "masculino" tornaram-se ponto convergente das atenções como nunca antes, e a mulher tornou se centro de especial interesse teológico. Neste contexto, L. Boff pôs a pergunta sobre a "pertinência teológica do feminino", elaborando seu ensaio de mariologia segundo uma perspectiva interdisciplinar. Para apresentar sua controvertida hipótese da "espiritualização do Espírito Santo em Marina", entre outros argumentos, o autor recorreu às categorias de "feminino" e "masculino" segundo a concepção junguiana de *anima/animus*. Situa-se neste dado o interesse da reflexão seguinte. É o momento de se ocupar em identificar esta apropriação teológica de C. G. Jung por L. Boff buscando uma avaliação crítica deste procedimento com a preocupação de compreender os alcances e os limites de um tal "empréstimo", ou melhor, da linguagem que veicula o conteúdo da verdade teológica.

Metodologicamente, procurar-se-á em um primeiro passo identificar o uso da linguagem junguiana na teologia. Em seguida apresentar-se-á de forma sucinta a interpretação junguiana de *anima/animus* para chegar ao terceiro passo com a proposta de um balanço crítico.

6.5. O uso de categorias junguianas na teologia

- Teologias feministas. Não se pode falar de teologia feminista senão no plural, isto é, deve-se falar de "teologias feministas". Aqui, opta-se por assinalar aquela corrente de teologia feminista de língua alemã, católica ou protestante, apoiada sobre a psicologia introspectiva de C. G. Jung[397].

O ponto de partida destas teologias é a apresentação de Deus também em seus traços de "feminilidade" e de "maternidade", opondo-se ao que consideram como redução de Deus a uma

[396] PASTOR, Félix A. *La Lógica de lo Inefable*.
[397] COURTH, Franz. *La Mère de Dieu*, p. 63-79, apresenta os nomes de Christa Mulack, Maria Kassel e Catharina J. M. Halkes como representantes de teologias apoiadas na psicologia junguiana.

imagem masculina unilateral. Segundo esta perspectiva, Maria é o "símbolo feminino de Deus" e não pode ser reduzida a um símbolo relacional como filha do Pai, mãe do Filho e esposa do Espírito Santo. A unidade dos extremos da feminilidade e virilidade tem sua expressão na imagem da mãe que chora sustentando o filho morto entre seus braços.

Interessada particularmente na realidade da mulher, esta corrente teológica toma a figura de Maria como "símbolo" e "arquétipo" femininos, superando as imagens divinas patriarcais de pastor, de senhor e de rei, e recorrendo a experiências religiosas primitivas da imagem maternal do divino. Assim são necessárias à mariologia a história das religiões e a psicologia do profundo para uma adequada impostação do específico valor do feminino. O referencial teórico de C. G. Jung é o instrumento básico para este percurso. Com as categorias de "símbolo" e "arquétipo", esta corrente teológica elabora uma reflexão geral sobre a mulher dissolvendo o simbólico ligado a Maria e essencial à fé cristã na figura da mulher[398].

- Eugen Drewermann e Lucio Pinkus. Entre os teólogos que mais recentemente procuraram utilizar o conceito de símbolo em chave junguiana, se bem que em abordagem diversas, encontram-se ao lado de L. Boff, também Eugen Drewermann e Lucio Pinkus.

Eugen Drewermann, teólogo alemão, nos últimos anos encontra-se ao centro de polêmicas, sobretudo no seio da Igreja alemã, em razão de suas numerosas e controversas publicações. Alternando suas atividades como sacerdote diocesano, analista, professor e pesquisador, faz da "psicologia do profundo" a chave de toda a sua produção teológica, apontando sempre como dado prévio apenas a "objetividade do subconsciente"[399]. Inspirando-se em C. G. Jung, toma o "mito" como lugar teológico fundamental e identifica o ideal de autorrealização humana com a reapropriação do "eu" autêntico. Crítico severo do método histórico crítico, propõe como alternativo o método da psicologia do profundo que resgata o "mito" em oposição ao "logos", numa verdadeira proposta de remitologização da religião cristã. Segundo E. Drewermann é somente na linguagem do mito, aquela do simbolismo arquetípico, que a história pode elevar-se na esfera do eternamente válido[400].

E. Drewermann num processo de associação de ideias, um pouco à maneira de C. G. Jung, trabalha com a equação "mito = verdade", ignorando os elementos normais e patológicos do mito, pois que este é sempre originário dos inconscientes dos seus autores individuais ou coletivos. Do mito ele extrai o símbolo, e do simbólico constrói a teologia. As afirmações

[398] COURTH, Franz. *La Mère de Dieu*, p. 70.
[399] ALCALA, Manuel. "Eugen Drewermann: eclissi teologica?", p. 141-152.
[400] ROSSI, Giacomo. *lnterpretazione del Vangelo e Psicologia*, p. 155.

psicológicas junguianas postulam a importância do sentimento religioso para o equilíbrio individual e social e a apresentação dos deuses como objetos psíquicos pertencentes ao inconsciente tais como as imagens dos mitos. Acaba por ler o simbolismo cristão partindo em direção de um mito ainda mais arcaico e abandonando o princípio de realidade[401].

De outra forma é articulada a proposta de L. Pinkus[402]. Este parte da concepção de um intercâmbio disciplinar entre as ciências teológicas e ciências humanas, em particular com a antropologia e com a psicologia. Apresenta três justificativas de sua escolha da psicologia analítica de C. G. Jung como instrumento de compreensão da personalidade: reconhecimento da experiência religiosa sem impostações ideológicas; dialética entre vida psíquica e cultura: importância dada ao feminino como fator dialético fundamental do desenvolvimento humano e sua potencialidade para a compreensão do papel que o feminino ocupa na experiência religiosa[403].

Assim, assumindo também as categorias junguianas, busca a relação do mistério cristão com o feminino, sobretudo através da pessoa histórica e do significado arquetípico de Maria de Nazaré[404]. O conceito de símbolo, palavra-chave do discurso interdisciplinar, é compreendido como o processo pelo qual a pessoa humana tenta representar e exprimir nas suas relações com a realidade, seja endo-psíquica ou relacional, a globalidade e a complexidade dos seus níveis de personalidade, e de atribuir-lhes um significado[405]. O símbolo, nas suas conexões com o arquétipo, funda-se nas experiências históricas primitivas e ao mesmo tempo é um processo de transformação da energia psíquica.

Partindo de dados da antropologia, L. Pinkus reconhece o feminino como a primeira e mais difusa modalidade pela qual o ser humano tomou consciência da divindade. E o seu passo seguinte será o de identificar, à semelhança de C. G. Jung, Maria como arquétipo do feminino no cristianismo, buscando mostrar como as consequências simbólicas que vêm dos dogmas e da liturgia apresentam uma sequência de valores e imagens do feminino que constituem o mito de Maria, Mãe de Deus[406].

- O caso específico de L. Boff. Como já apresentado anteriormente, propondo o "feminino" como princípio organizador da mariologia, L. Boff elabora uma longa análise do

[401] LESCOFFIT-LORENZO, Bernadette. *Psychanalyse et Théologie*, p. 132-148.
[402] PINKUS, Lucio. *Maria come "símbolo"*, p. 245-287; Id., *Il mito di Maria*.
[403] PINKUS, Lucio. *Il mito di Maria*, p. 16.
[404] Cf. *ibid.*, p. 46.
[405] PINKUS, Lucio. *Maria come "símbolo",* p. 251.
[406] PINKUS, Lucio. *O mito di Maria*, p. 83; No Brasil também P. IWASHITA, "Maria e Iemanjá", 317-331, utilizou a psicologia junguiana para uma análise religiosa e psicológica do feminino.

"feminino" em três passos: uma aproximação analítica, uma reflexão filosófica e uma meditação teológica. A sexualidade como estrutura ontológica do ser humano é o ponto de partida de sua reflexão que encontra nos conceitos de *anima/animus* de C. G. Jung o ponto de apoio para seu pensamento. Textualmente pontua:

> A mulher encontra realizado e tematizado no varão o traço masculino de sua própria personalidade. Com profunda intuição ensinou C. G. Jung que cada varão possui dentro de si a sua anima e cada mulher contém dentro de si o seu animus. O varão vive na mulher seu inconsciente que é feminino; a mulher vive no varão o seu inconsciente que é masculino. A integração do masculino e feminino, a partir de dentro da própria psique humana e em contacto com as corporificações culturais dele no varão e na mulher, constitui o desafio da vocação integralmente humana[407].

Com a observação de que o mítico em nós não é uma categoria do passado histórico, mas do presente psíquico, postula que somente pela exegese sábia dos velhos mitos se tem acesso ao universo masculino e feminino das profundezas do humano[408]. É exatamente para dentro do campo teológico que L. Boff levará a premissa ontológica acima exposta. A sua pergunta: "o que é, finalmente, o homem em sua expressão masculina e feminina?"; quer uma resposta teológica. A reciprocidade entre varão e mulher é lida à luz da reciprocidade das relações entre as pessoas trinitárias:

> Esta reciprocidade é o dado último e primeiro tanto no ser humano quanto no ser divino. Assim como o Filho e o Espírito Santo remetem a um Princípio sem princípio, a um Mistério absoluto, o Pai, de forma semelhante varão e mulher remetem a um dinamismo que os ultrapassa e constitui o mistério do ser humano[409].

É a partir deste patamar que o autor faz o seu salto: "Não representa o Filho o princípio masculino e o Espírito Santo aquele feminino?"[410]. Deste raciocínio, aqui considerado como salto, porque passagem de níveis autônomos e diversos, que o teólogo brasileiro construirá a sua controversa hipótese de uma união hipostática do Espírito Santo com Maria. Assim como C. G. Jung formulou a hipótese da divinização do feminino em Maria, L. Boff defende ser justo que ocorra a divinização direta do feminino em Maria como foi a divinização direta do masculino em

---

[407] BOFF, Leonardo. "Masculino e feminino: o que é?", p. 685.
[408] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 69.
[409] Cf. *ibid.*, p. 94.
[410] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 69; Diferente é o parecer de A. MURAD, "O que queremos dizer", 67: "No entanto, deve-se evitar a identificação do Espírito como a dimensão feminina de Deus. A metáfora e o símbolo não levam a ontologizar o sexo, o gênero, ou a maternidade-paternidade no interior da Trindade, como se o Pai fosse a dimensão masculina e o Espírito a dimensão feminina da comunidade trinitária". Para A. Murad este foi o erro no qual incorreu L. Boff.

Jesus. Teologicamente suas afirmações se complicam porque entende, como já analisado, divinização do feminino como união hipostática.

No penúltimo capítulo de seu ensaio interdisciplinar, L. Boff apresenta "Maria na 1inguagem dos mitos" demonstrando como ela foi vista pela psicologia do profundo como um "pólo articulador dos grandes motivos da arqueologia psíquica da humanidade"[411], assim como a valorização psicológico-cultural dos dogmas marianos apresentada por C. G. Jung. Apoiando-se na simbólica arquetípica junguiana, recorre aos estudos das representações da Trindade, apontando como o quarto elemento se faz presente, como nos quadros em que as Pessoas Trinitárias aparecem coroando Maria. Nas manifestações artísticas encerra-se o conteúdo arque típico do inconsciente coletivo que não deixa o feminino de fora, pois tende à totalidade[412]. As diversas páginas dedicadas ao psicó1ogo suíço, em vários aspectos podem ser vistas como uma confissão de inspiração de sua obra. Neste sentido, julga-se suficiente uma única citação:

> Não somente o Masculino mediante Cristo é alçado à divindade, mas de certa forma também o Feminino por Maria. Evidentemente a fé cristã, diz Jung, jamais divinizou Maria; entretanto a aproximou de tal forma à divindade que ela pertence como mãe de Deus, ao círculo trinitário (quaternário)[413].

6.6. O interesse de C. G. Jung pelo problema religioso

Tendo apresentado, ainda que brevemente, a influência e uso das categorias junguianas na teologia, a seguir buscar-se-á compreender melhor e sucintamente, alguns aspectos do pensamento de C. G. Jung (l875-1961).

A primeira e importante observação é que a realidade de Deus para C. G. Jung é somente uma realidade psicológica. Ele parte não da teologia, mas do *pathos* de seus clientes, e de suas experiências obtém instrumentos empíricos e teóricos para explorar a temática religiosa e teológica readequar a teologia às novas modalidades e dimensões da *psiquê*. Será sempre um psicólogo empirista, mesmo quando enfrenta as questões religiosas e teológicas, usando seu método de pesquisa fundado a partir da experiência clínica. Não cabe à ciência a descoberta de

---

411 BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 230.

412 BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. 133-134; Id., *A Santíssima Trindade*, 73-74. O autor cita nas páginas indicadas o afresco da Santíssima Trindade de Urschalling bei Prien junto ao lago Chiemsee, na Baixa Baviera, no qual o Espírito Santo vem representado como uma mulher, entre o Pai e o Filho; Cf. o estudo de V. WODTKE-WERNER, "Heiliger Geist oder Heilige Geistin, 77-114.

413 BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 248; Um parecer diferente aponta noutra direção R. RIKHOF, "Linguaggio e analogia", 78: "E sebbene Gesù sia un maschio, l'incarnazione e il suo significato per la salvezza non sono descritti nei termini della mascolinità. Nel texto latino dei due credo si trova quindi il termine 'homo' non 'vir'".

Deus, mas em se tratando da psiquê clínica humana, observa C. G. Jung, é um fato a experiência de Deus que as pessoas afirmam ter. Ora, desta forma, Deus é um fato psíquico[414]. Assim relê a Sagrada Escritura a partir da psicologia analítica, na convicção de que Deus fala ao homem através da psiquê, e que a experiência de tal fato é vivida como algo de psíquico[415].

Sua obra "Psicologia e Religião" pode ser considerada como verdadeiro "manifesto teológico", na qual faz sua releitura do cristianismo, reformulando conceitos e esquemas dos dogmas, do culto, da Revelação e de Cristo. Para C. G. Jung a linguagem da escolástica não respondia mais às questões levantadas em seu tempo e seus pressupostos não possibilitavam uma compreensão da psiquê humana. "A verdade eterna deve adotar uma linguagem que varie com o espírito do tempo"[416].

O dogma trinitário será por C. G. Jung submetido a uma leitura psico- analítica, fazendo-o chegar à contraposição com a simbologia quaternária predominante na psiquê contemporânea. O quarto elemento, o "diabo" ou "satanás", não encontra lugar na fórmula trinitária. Simultaneamente, identifica uma outra questão a saber, a relação entre Deus e o mal. Esta relação se transformará no fio condutor de toda sua pesquisa teológica, conduzindo-o a afirmar a existência do lado sombrio na divindade e à afirmação teológica da divindade como fonte criadora do bem e do mal[417].

A necessidade religiosa do homem não se confunde com uma necessidade de ritos, mas trata-se de uma necessidade de símbolos vivos cuja missão é dar sentido à vida do ser humano. O símbolo religioso de Deus é o mais importante dos símbolos, pois que ele é o arquétipo que mais concentra energia psíquica[418]. O interesse pela mitologia será um dos elementos propulsores à ruptura com S. Freud. De fato, segundo a perspectiva junguiana a teologia vem assimilada à mitologia[419].

- *Anima e animus* no contexto da teoria da individuação. O mito platônico segundo o qual o ser humano foi originalmente uma esfera repartida em duas partes - homem e mulher - forma o pano de fundo da antropologia junguiana. Para C. G. Jung o ser humano é fundamentalmente um todo apenas delineado que ao longo de sua vida, pelo processo de individuação, ganha unidade. O sentido deste processo é o *self*, aquilo que o ser humano sempre era e, no entanto,

[414] DI CIACCA, A. M. *Trinità, Maria e Selbest*, p. 559.
[415] DEVESCOVI, P. C. *Il problema religioso*, p. 333.
[416] Cf. *ibid.*, p. 338.
[417] Cf. *ibid.*, p. 336.
[418] HERRERA, R. R. La necessidad de los simbolos, p. 447; F. ELIZONDO, "Lo feminino y el Misterio", 441-459.
[419] DEVESCOVI, P. C. *Il problema religioso*, p. 339-340.

ainda deve tornar-se[420]. O *self* como o "todo" é símbolo de Deus e se encontra em cada indivíduo pela presença do masculino e do feminino. A unidade fundamental é assim presente em cada indivíduo com sua conceituação de *anima* e *animus.*

O processo de crescimento psíquico e amadurecimento da personalidade foi chamado por C. G. Jung de "processo de individuação". Individuar-se significa tornar-se um ser singular. Aqui se entende individualidade como a mais íntima, última, incomparável e singular peculiaridade de "si mesmo". Em outras palavras, para C. G. Jung, individuar-se pode ser traduzido como "atuação do próprio 'eu'"[421]. O desenvolver-se deste processo se caracteriza pelo reencontro do lado sombrio, obscuro de nós mesmos e pelo reencontro com a imagem da psiquê, que C. G. Jung nomeia *anima* no varão e *animus* na mulher. A *anima* seria o conjunto de fatores inconscientes que marcam a polarização da psiquê masculina em direção à mulher, correlativamente *animus* seria o conjunto de fatores inconscientes que marcam a polarização da psiquê feminina em direção ao varão. Para a psicologia analítica a maturação pessoal só é possível na integração harmoniosa entre *anima* e *animus*[422].

Quando C. G. Jung aprofunda o estudo da Santíssima Trindade como o sentido principal da cultura cristã, encontrará uma ausência do arquétipo feminino - a *anima*. Para ele, a Trindade como símbolo da totalidade é incompleta, pois nela o elemento feminino não encontra lugar. Também o mal não encontra lugar na Trindade. Como na análise junguiana feminino e mal aparecem conjugados no universo cristão, eles são conjuntamente o elemento quaternário que possibilita o alcance de um símbolo de totalidade[423]. Por uma associação de conceitos, o pai da psicologia analítica vê em Maria o feminino divino, isto é, o elemento que faltava à totalidade da esfera divina. Nesta perspectiva, definir a Assunção de Maria foi para C. G. Jung a confirmação teológica da volta de Maria à sua fonte[424].

---

[420] UNTERSTE, Herbert. "O feminino e o masculino", p. 711-718.
[421] JUNG, C. G. *L'individuazione*, p. 173.
[422] BOFF, Leonardo. "O masculino no horizonte", p. 97-113; M. C. L. BINGEMER, "A mulher na Igreja hoje", 42: "Claro está que há muitos homens na história da mística cristã que viveram em profundidade esta experiência. São em geral homens que liberaram sua dimensão feminina, sua "anima", na relação com Deus. Muitos destes místicos e diretores espirituais exímios, usaram o recurso linguístico de referir-se ao ser humano, parceiro amoroso de Deus, como "a alma", introduzindo um vocábulo feminino para significar uma experiência que é oferecida por Deus a toda criatura humana, mas que na corporeidade da mulher pode ser contemplada e sentida de maneira mais palpável e evidente".
[423] UNTERSTE, Herbert. "O feminino e o masculino", p. 713-714.
[424] BILLET, B. "Une lecture de C. G. Jung", p. 33-55, oferece uma visão geral sobre as principais afirmações junguianas sobre Maria; P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut*, 211-245, também utiliza as categorias junguianas e apresenta a *Theotókos* como arquétipo do feminino e São João Batista como arquétipo do masculino.

6.7. Balanço crítico do uso das categorias junguianas

Uma vez percorridos alguns conceitos básicos da psicologia analítica, precedidos da apresentação de teologias que utilizam tais conceitos, é oportuno propor um balanço crítico com o objetivo de avaliar a pertinência teológica e metodológica de um tal uso.

Considerando L. Boff como um expoente da teologia da libertação pode se indagar se este teólogo se deu conta do modelo sociocultural que reveste a psicologia junguiana. Na obra de L. Boff a mulher está presente como objeto de estudo, mas não intervém, não fala, não aparece como sujeito na discussão. Se de um lado pode parecer fascinante o modo de pensar de C. G. Jung, de outro é preciso estar atento ao modelo de feminino e *anima* propostos pelo psicólogo suíço, correspondentes ao modelo de virtude feminina de seu contexto histórico e considerado moldado ainda no horizonte das categorias patriarcais[425].

L. Boff coloca ao longo de seu ensaio instigantes perguntas: "como o feminino revela Deus?"; "que significa o feminino para Deus?". Entre suas respostas, destaca-se a sua observação de que "a fé viu que ele [o feminino] constitui um caminho para Deus, pois chamou-o imagem de Deus"[426]. Aqui é preciso estar atento a não ideologizar seja o papel masculino seja o papel do feminino na obra salvífica, sob o risco de transformar Cristo e Maria como princípios paralelos, reduzindo seu significado à dialética dos sexos[427].

O Papa Joao Paulo II parte dos conceitos analógicos e recorda que se existe semelhança entre Criador e criatura é compreensível que as Sagradas Escrituras tenham usado características sejam masculinas sejam femininas para falar de Deus. Pontua o papa que o mistério de "gerar" que pertence à vida íntima de Deus não possui qualidades nem masculinas nem femininas. Deus é espírito (Jo 4,24) e não possui qualidades corpóreas.

Defronta-se novamente com duas perguntas já acenadas. A primeira: "verdades da fé em categorias junguianas?". A segunda é um desdobramento da anterior e detalha a questão como especificamente metodológica: "subordinação da fé à razão psicológica?".

---

[425] BERGEON, J. H. "Maria, modelo de libertação", p. 368: "Boff aceita de maneira muito pouco crítica o pensamento de Jung sem perceber que o mundo de pensamento da psicologia profunda, que tomou um caráter de mitologia eternamente válida, deve também ser submetido a uma verificação a partir da prática de libertação"; E. A. JOHNSON, "Mary and the female", 504: "Pressured by this system, the "feminine" in God is allowed to appear only in limited references, as a partial aspect, or as a principle which mediates or tempers the strong power of God. Who remains conceptualized primordially as male. Even after the feminine is attributed to God, the male still reigns. The female never appears as icon of God in all divine fullness. [...] Consequently. I would argue that Mary no more reveals the feminine dimension of God than Jesus reveals the masculine dimension of God".

[426] BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, p. 92.

[427] HALKES, Catharina. "Maria e as mulheres", p. 1011: "Receio que nem as mulheres em a comunidade eclesial avancem um passo se nos agarrarmos literalmente ao ser mulher de Maria e ao ser homem de Jesus".

Parece que as teologias anteriormente apresentadas, ao utilizarem as categorias da psicologia analítica levantam um problema metodológico. Nos conceitos das teologias feministas em questão, a perspectiva psicológica parece encobrir e subordinar a argumentação teológica. Como se completam e se corrigem um pensamento relevante da fé e da teologia e um pensamento relevante da psicologia das religiões[428]? Tais teologias, sobretudo a de L. Boff, segundo demonstra o percurso de seu raciocínio, não subordinam a fé à razão psicológica?

É o momento de uma avaliação depois da apresentação do método e conteúdo do teologúmeno boffiano. Ora, buscou-se mostrar como nos escritos mariológicos de L. Boff os conceitos e categorias da psicologia analítica não vêm guiados pela fé, mas ao contrário, tornam-se condutores do processo de elaboração teológica, abandonando assim o dado da normatividade da fé. O problema não é tanto o uso interdisciplinar de dados da psicologia, mas o seu uso "indisciplinado", isto é, subordinar o dado revelado e a tradição cristã às teorias psicológicas. Não há dúvidas de que a teologia possa articular-se com o auxílio das ciências humanas e naturais. Mas o primado do discurso da fé vai atentamente unido à *traditio fidei* seja no momento do *auditus fidei* seja na conexão com a *fides ecclesiae*[429].

Não há dúvidas quanto à necessidade e validade do diálogo da teologia com outras ciências, com a elaboração de novas linguagens para a mensagem cristã. A história da teologia está repleta de bons exemplos. Ao mesmo tempo o pensar teológico possui regras que normatizam o diálogo da fé com a ciência. Cada vez que o teó1ogo se permite subordinar as verdades da fé às verdades de outras naturezas, expõe-se obviamente à ruptura com a Tradição da comunidade eclesial. A fidelidade à *regula fidei* não é um parâmetro que tolhe a criatividade do teólogo, mas sinal de comunhão com as raízes profundas que irrigam de seiva viva a árvore frondosa da *traditio catholica*.

7. Conclusão

A proposta inicial deste capítulo era a de analisar criticamente a hipótese teológica da "união hipostática do Espírito Santo e Maria" presente na mariologia de L. Boff. Percorreu-se,

[428] COURTH, Franz. *La Mère de Dieu*, p. 70; P. IWASHITA, "Maria e Iemanjá", 317, faz uma consideração metodológica importante referindo-se ao seu próprio percurso: "Na parte teológica é preciso que o dado bíblico e dogmático seja claro e inequívoco, a fim de que não haja confusão entre os dados teológicos de um lado e os dados míticos e arquetípicos de outro lado, pois Maria é uma realidade histórica e teológica, e Iemanjá, uma realidade mítica e arquétipo do inconsciente coletivo. No entanto, esse procedimento metodológico não deve conduzir a uma oposição ou justaposição entre teologia, psicologia das profundezas e antropologia, pois justamente a partir das delimitações metodológicas entre esses campos se podem estabelecer importantes relações complementares entre eles".

[429] PASTOR, Félix A. *El discurso del método*, p. 69-94.

pois o caminho proposto passando por três momentos bem caracterizados: uma leitura analítica da hipótese teológica, uma apresentação do quadro das críticas e um último momento com a sugestão de dois novos elementos para ampliação do debate.

A primeira parte foi uma tentativa de situar o teologúmeno no contexto da obra de L. Boff, mais especificamente no interior de seu próprio texto mariológico. Isto permitiu delinear seu horizonte hermenêutico e revisitar suas fontes, pressupostos e precursores. Curiosamente deparou-se com um universo bastante heterogêneo, no qual o autor mescla argumentos de naturezas muito diversas. Sua tendência dá a impressão de forçar por vezes suas fontes a falarem em favor de sua proposição. Um exemplo é a sua consideração dos "precursores" de seu teologúmeno. Na verdade, nenhum deles defende uma "espiritualização de Maria" nos termos como L. Boff propõe. Ou ainda a discordância interna quando para justificar o feminino hipostatizado pelo Espírito Santo, recolhe testemunhos que atribuem a feminilidade ora ao Pai, ora ao Filho e ora ao Espírito Santo.

A tradução das obras de L. Boff em outras línguas, além da divulgação do seu pensamento, provocara reações de diversos teólogos. Seus textos mariológicos foram acolhidos com diversas reservas e geraram uma série de ensaios e recensões em sua maioria contrários à aplicação do modelo da união hipostática para falar da relação do Espírito Santo e Maria. A coleta da maioria destes pareceres gerou a segunda parte como uma apresentação do quadro das críticas. Com algumas poucas exceções, os teólogos acolheram e valorizaram o empenho, o interesse e a tentativa de uma nova perspectiva para a mariologia, sobretudo a intuição de resgate do dado feminino.

Sem dúvida, algumas considerações de seus críticos deixaram emergir uma certa subjetividade, provavelmente influenciada pelo fato de terem sido produzidas no contexto do processo que o teólogo brasileiro respondia na Congregação para a Doutrina da Fé, nos idos dos anos 1985-1986. Para ilustrar, basta recorrer ao calor das acusações de "lucubração exótica", "fantasiosa pseudo-novidade", "fantasmagorias teológicas absurdas" ...

Uma vez elaborado um teologúmeno, não basta reunir dados que favoreçam sua defesa ou não. Por isso o caminho percorrido teve o intuito te pesquisar no interior do edifício teológico sua fundamentação. E foi neste percurso, organizando as diversas considerações encontradas a partir dos principais tratados teológicos (antropologia, trindade, cristologia, pneumatologia, mariologia e escatologia), que emergiram as dificuldades suscitadas pelo teologúmeno boffiano. De fato, não se pode afirmar a união hipostática do Espírito Santo com Maria sem comprometer a verdade sobre Jesus Cristo e a verdade sobre o ser humano.

A terceira parte quis ampliar o debate a partir da análise do uso de Lc 1,35 e do uso das categorias junguianas em teologia. Sobre o modo como L. Boff lê e interpreta Lc 1,35 é sugestivo recordar sua confissão de maximalista. De fato, ao longo de todo o seu texto existem partes que expressam esta forma de apresentar os conteúdos da fé cristã. Assim é que ele faz uso do citado versículo lucano como alavanca de sua hipótese. Como se tentou evidenciar, o autor faz o texto lucano ir além do que se poderia afirmar.

Com estes dados conclusivos urge afirmar que a hipótese sobre a qual este segundo capítulo se estruturou ocupa um lugar central na pneumatologia e mariologia de L. Boff, não apenas pela repetição de seu teologúmeno em outras obras como se demonstrou anteriormente. De fato, o autor defende as mesmas ideias ao escrever, por exemplo, sobre a Trindade[430] e estes testemunhos abrem espaço para a afirmação de uma centralidade de sua hipótese, um dos elementos chave na compreensão de sua teologia. Mas sobretudo porque tange o mistério central da fé cristã, a Trindade, por antonomásia núcleo central de toda teologia cristã. Há de se observar ainda um nítido distanciamento entre sua eclesiologia e sua mariologia. Elevando Maria à divindade, acaba por distanciá-la da Igreja histórica e exacerbando a oposição entre instituição e carisma, não aproveita do dado mariano para redescobrir o carismático na instituição.

[430] A hipótese teológica de L. Boff perpassa toda a sua obra trinitária. Em *A Trindade e a Sociedade* refere-se ao menos sete vezes, respectivamente nas páginas 23, 123, 144, 146, 258, 261, 284. Em *A Santíssima Trindade*, ocupa menos espaço, 150-151, mas não está ausente.

III. RELAÇÕES TEOLÓGICAS ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MARIA

Introdução

A base de toda a contemplação teológica sobre a afinidade entre o Espírito Santo e Maria habita na Bíblia, especialmente nos "Evangelhos da Infância" de Mateus e de Lucas. Nesses escritos 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 mina de água que germina num ambiente singelo, escondido, os textos bíblicos vão designando formato na história da doutrina cristã, permanecendo abundantes quando correm pela margem da piedade popular, até desaguar no oceano do mistério de Deus que reside num silêncio reverente.

A profusa ideia de que se diz pouco de Maria no Novo Testamente pode incidir 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 Deus[431].

Os escritos que discorrem sobre Maria são apontados ardilosos e de eficaz densidade: ardilosos porque apresentam o progresso da história da salvação em suas grandes etapas significativas, compreendida na Encarnação, junto à cruz[432] 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 Deus[433].

Desse modo, a figura de Maria emerge com riqueza de significados em perspectiva histórico-salvífica, porque, havendo como ponto de partida o mistério pascal, ela é anunciada 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.

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

---

[431] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 21.
[432] Na perspectiva joanina, a paixão e morte de Jesus já é a sua glorificação, sendo que o Cristo padecente é o Cristo glorificado.
[433] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 21.

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 escritos do Antigo Testamento, só conseguimos falar de Maria em sentido de prefiguração, em que um agrupamento 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 Maria[434].

As prefigurações marianas serão mais bem desenvolvidas no decorrer de todo a nossa pesquisa, em que analisaremos as diferentes formas em que figura de Maria apresenta-se unida a Israel e como essa união descobriu ambiente singular na eclesiologia e na piedade popular. Contudo, vejamos, na sequência, cada uma das consideradas formas de preparação.

Elaboração moral alude-se ao evento de que em Maria se constata o jeito de viver dos pobres e humildes do Senhor que conservam a esperança da vinda do Messias. Recordemo-nos de Zacarias, Isabel, Simeão e Ana como personalidades que, visitados pelo Senhor, se alegram com a chegada do "Esperado", pois pertencem ao "resto santo" de Israel, são depositários das promessas de Deus[435].

Sobre a forma de elaboração tipológica, podemos pensar em personagens do AT, o povo e determinadas propriedades da tradição israelita que nos conduzem a aprovar em Maria a figura da "Filha de Sião". Desta forma, 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 Israel[436].

E, por fim, uma elaboração 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 novo[437].

Por esse motivo, se adotarmos em conjunto as três formas de elaboração do Antigo Testamento, podemos assegurar que Maria foi considerada uma mulher que está intimamente unida à história da salvação por ter percorrido a estrada do povo de Deus, no encalço das santas mulheres de Israel, grávidas de esperança de libertação, e dos pobres que clamam por justiça. É

[434] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 26.
[435] Cf. *ibid.*, p. 26.
[436] Cf. *ibid.*, p. 27.
[437] Cf. *ibid.*, p. 27.

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 assunto estará no núcleo dessa seção; em torno desse versículo, observaremos diversas vertentes que aclaram nossa apreensão de Maria como a "agraciada" do Pai com a força do Espírito.

O pensamento bíblico que segue será acompanhado de uma leitura dogmática sobre o modo como o texto bíblico incide sobre a atual forma como elaboramos a mariologia.

1. A relação entre o Espírito Santo e Maria em Gl 4, 4-7: "nascido de mulher"

O escrito paulino em tese nem mesmo traz o nome de Maria; apesar disso, é estimado o escrito mariológico mais expressivo 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 Deus.

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)[438].

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

[438] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 34.

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 mulher[439].

O texto de Gálatas em questão nos revela o protagonismo trinitário em seu agir divino na história da salvação. O Pai é o elemento fundamental, que "envia" o Filho e o Espírito Santo, o que podemos apreender não apenas 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 Santo[440].

E ainda protegendo a posição predominante do Pai, Gl 4,4-7 é um escrito 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 sugere fundamentalmente o envio do Espírito Santo, efetivando com que salvação e livre-arbítrio não sejam realidades estanques, mas visceralmente unidas entre si.

No que tange à questão mariológica concernente ao escrito paulino, além de seu valor enquanto menção primária (ainda que indireta) a Maria, trazemos 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"[441].

Procurando atingir uma interpretação dogmática e contemporânea de Gl 4,4-7, realçamos que a moderação mariológica nos consente ver a absoluta vontade do Pai como a fonte de toda a discussão sobre o lugar de Maria na história da salvação - tanto que somos impelidos a 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.

---

[439] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 35.
[440] Cf. *ibid.*, p. 37.
[441] PERRY; Tim; KENDALL, Daniel. *A Santíssima Virgem*, p. 15.

Outro fundamental artifício é que o escopo do envio do Filho e do Espírito Santo é volver a todos partícipes da filiação de Jesus. Assim, se este texto de Gálatas for adotado 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 perante numerosas maneiras de escravidão que retiram 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. O Espírito Santo e Maria nos Evangelhos da Infância

O texto de Gl 4, 4-7 auxilia-nos com extraordinária introdução para a apreensão 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 Senhor[442], ou seja, são escritos cristológicos, "veículo da mensagem de que Jesus era o Filho de Deus e agia para a salvação da humanidade"[443] 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"[444]. 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"[445].

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 um entendimento sobre o ministério de Jesus e também suas origens, tanto humana quanto divina, como podemos ver nos "Evangelhos da Infância"[446].

Deste modo, por "proclamação pascal", almejamos falar que a meditação 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.

---

[442] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 24.
[443] BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias,* p. 38.
[444] Cf. *ibid.*, p. 35.
[445] VALENTINI, Alberto. *Vangelo d'infanzia,* p. 15-16.
[446] BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias,* p. 35.

Os “Evangelhos da Infância”, de Lucas e Mateus, vieram a ser escritos após aos textos a que foram anexados, derivados 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 cristológica[447].

Dada a posterioridade desses textos, corre-se o risco de uma apressada desvalorização de sua teologia ou o inverso, uma supervalorização. É discutível a queixa contra os “Evangelhos da Infância” de serem escritos “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 Testamento[448]. 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”[449].

Outro ponto preliminar que se impõe é a discussão sobre o termo Evangelhos da Infância como também narrativas da infância. Concordamos que, se adotarmos o termo a rigor, ele é impreciso — e até inadequado. Recordemos que apenas 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 Jesus[450].

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 Jesus, de modo que podem ser considerados “a história essencial do Evangelho em miniatura”[451].

Os biblistas concordam em que os textos de Mateus e Lucas foram escritos independentemente um do outro, pois, apesar da concordância entre alguns significativos dados, percebe-se visivelmente que um não conhece a obra do outro. Portanto, a diversidade das duas narrações chama-nos a atenção, pois revelam que os textos possuem fontes, tradições e ambientes

---

[447] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 65; LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 19.
[448] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria, evangelizada e evangelizadora*, p. 32-33.
[449] BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*, p. 7 e 46.
[450] Cf. i*bid.*, 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”.
[451] Cf. *ibid.*, p. 8.

originários diferentes, mas, ao mesmo tempo, sugere "uma tradição da infância comum anterior à obra dos dois evangelistas que reivindicaria maior antiguidade"[452].

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)[453].

O último ponto preliminar que precisamos elucidar 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 Espírito Santo aparece como o "sopro da vida" dado por Deus (Sl 104,30) e todas as outras aproximações verotestamentárias apresentadas, sobretudo, por Lucas[454].

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 fundamentais desses capítulos, realçando a intenção mateana de proporcionar à sua comunidade, composta de judeus

[452] BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias,* p. 44.
[453] Cf. *ibid.*, p. 44.
[454] Cf. *ibid.*, p. 148.

e gentios, uma instrução e exortação à fé em Jesus como o "herdeiro das promessas" do Antigo Testamento[455]. 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"[456].

O evangelista nos mostra quem é Jesus: "filho de Davi, filho de Abraão" (1,1), "salvador de seu povo" (1,21). Atinente 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 Testamento[457].

Belém é mencionada quatro vezes no texto (2, 1.5.6.8), o que confirma uma aceitável finalidade retórica do autor de sublinhar a descendência davídica de Jesus e afirmar seu messianismo régio (2,4)[458].

O Evangelho de Mateus tem seu início de maneira bastante solene, não deixando equívocos com relação ao teor programático que vem a seguir: Biblos genéseõs. Na tradução dos LXX, deparamos com o mesmo termo 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 Davi[459].

Jesus, em sua genealogia, é apresentado como pertencente à casa de Davi e oriundo de Abraão. "Filho de Davi" porque Deus garantiu a Davi uma prole e prometeu um reino perpétuo.

---

[455] BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*, p. 57.
[456] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 71.
[457] Cf. *ibid.*, p. 73.
[458] Cf. *ibid.*, p. 74.
[459] Cf. *ibid.*, p. 76.

O Messias-Rei deve vir da descendência de Davi, logo a expressão é carregada de teologia e sentimentos de expectativa messiânica (2Sm 7,5-17; Sl 89)[460].

Declarar Jesus como "filho de Abraão" é uma maneira 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 absoluto sucessor das promessas e graças prometidas 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)[461].

A presença das mulheres nessa genealogia é um ponto que deve ser ressaltado, pois são citadas Tamar, Raab, Rute, a mulher de Urias e Maria. Não se refere às grandes Matriarcas do povo de Deus, todavia indicam o desempenho gratuito 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 Deus[462].

Isso não anula a figura essencial de José no contexto de Mateus 1-2, mas demonstra 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 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 salientamos no conjunto dos dois primeiros capítulos de Mateus é Mt 1,18-24, que caracteriza à anunciação do anjo a José, sendo o centro 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).

---

[460] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 77.
[461] Cf. *ibid.*, p. 77.
[462] MURAD, Afonso. *Maria, toda de Deus e tão humana,* p. 27; BOFF, Clodovis. *Introdução à mariologia,* p. 41.

Apresentamos esse versículo como um núcleo de interesse para nossa pesquisa no campo mateano, mas informado de que o tema da concepção virginal não é o tópico principal 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 Maria[463].

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 Davi[464]. 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", isto é, 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 regular, sendo esses lealdade, assistência mútua 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*[465].

Nessa união *ratum non consumatum* é que José acha Maria "grávida pela ação do Espírito Santo" (1,18) (tema de que trataremos a seguir). Querendo despedi-la de modo misteriosos (1,19), o anjo do Senhor[466] esclarece em sonho a natureza pneumatológica e soteriológica do menino e revela a missão de aceita-lo na qualidade de filho, porque o mensageiro profere que ele deve atribuir ao menino o nome de Jesus. Atribuir um nome à criança naquele contexto judaico era a forma de assumir a criança como filha, o que faz de José o verdadeiro pai de Jesus, mesmo não sendo o genitor[467].

"Quando acordou, José [...] acolheu sua esposa" (1,23). Se José é o legítimo pai de Jesus, outrossim é o legítimo 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 sexual[468].

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

[463] BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 41.
[464] Cf. *ibid.*, p. 41.
[465] Cf. *ibid.*, p. 41.
[466] 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).
[467] BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 42; BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 165-166.
[468] BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 43.

edificação. Em seguida, encontramos a fuga para o Egito (Mt 2,13-18) e o retorno para Nazaré (Mt 2,19-23).

O trecho ainda descreve o aparecimento de uma misteriosa estrela que, mais do que conduzir os magos, tem como alvo 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 têmporas de Moab e destrói todos os filhos de Set"[469].

Contido nesse contexto em que a criança é apontada com honras de majestade e glória, um pouco dessa luminosidade se irradia em sua mãe, pois os títulos de rei que pertencem ao filho equivalem à majestade daquela que o gerou. Nas tradições israelitas e dos povos vizinhos, ser mãe do rei implica uma condição particular de privilégios e dignidade.

É notável que, na cultura bíblica e na do Médio Oriente, a rainha é mais honrada quando mãe do rei, do que quando esposa. Podemos perceber essa deferência nos livros dos Reis em que os nomes das rainhas-mães são guardados com destaque (1Rs 14,21; 15,2.10; 2Rs 9,6; 12,2). Esse destaque ainda pode ser vista quando em 1Rs 1,16 deparamos com Betsabeia prostrando-se ante de Davi, porém em 1Rs 2,19, estando na presença de Salomão, seu filho e agora rei de Israel, é ele quem se prostra ante da mãe e a faz sentar- se num trono à sua direita[470].

"[...] grávida pela ação do Espírito Santo" (Mt 1,18)

Sendo José e Maria casados, mas não estando juntos, é que a adolescente "noiva" foi avistada 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"[471].

---

[469] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 83.
[470] VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*, p. 85; IWASHITA, Pedro. A realeza de Maria. In: GUIMARÃES, Valdivino (Org.). *Maria: trono da sabedoria*, p. 45.
[471] DE FIORES, Stefano; *Maria Madre di Gesù*, p. 68-69; GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*, p. 72-73; VITÓRIO, Jaldemir. *Mateus*. O evangelho eclesial, p. 19.

Desse modo, Maria à disposição do "sinal de Deus" pela sua concepção mostra a graciosidade divina. Embora a todos os comentários 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)[472].

Quando discorremos sobre concepção pneumatológica em Mateus, não falamos que o Espírito Santo é apontado 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 Santo[473].

Assim, o escopo da declaração sobre a concepção de Jesus é primeiramente cristológico-pneumatológico. Num segundo momento é que se alude à Maria[474] como quem foi aceita, consoante 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)"[475].

Para determinados teólogos, como G. Colzani, o núcleo dessa exibição mateana da concepção virginal de Jesus não é evidenciar a falta de um pai biológico, mas a relação com Deus da qual depende a concepção de Jesus, a fim de afirmar a divindade de Jesus[476], - 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. Schimd, 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 Santo[477].

Com poucas palavras, queremos falar que a questão da concepção virginal de Jesus no evangelho de Mateus é um elemento pneumatológico, exibido na forma de um gratuito sinal de Deus em resposta à expectativa messiânica de Israel.

---

[472] GEBARA; BINGEMER, *Maria mãe de Deus e mãe dos pobres*, p. 73.
[473] VALENTINI, Alberto. *Vangelo d'infanzia*, p. 99.
[474] BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 42.
[475] BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*, p. 171.
[476] COLZANI, Gianni. *Maria*. Mistero di grazia e di fede, p. 49-51.
[477] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. Maria, evangelizada e evangelizadora, p. 85.

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"[478].

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 abstrai de que também Maria é uma "personificação coletiva", que representa e sintetiza 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", ou seja, o Povo de Deus, segundo as promessas do Antigo Testamento[479]. 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"[480].

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 os muitos, entre vocação pessoal e missão social"[481]. 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[482].

---

[478] VITÓRIO, Jaldemir. *Mateus*. O evangelho eclesial, p. 21.
[479] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982), p. 134.
[480] Cf. *ibid.*, p. 135.
[481] BOFF, Clodovis. *Mariologia social*, p. 42.
[482] Cf. *ibid.*, p. 42.

Aqui, é-nos suficiente a compreensão de que Deus desempenhou seu compromisso de infundir seu Espírito sobre a comunidade reduzida no exílio, personificada em Maria, como podemos contemplar em Lc 1,35.

Para alcançar um excelente entendimento desse versículo, vamos nos fixar, num primeiro momento, ao texto versado como "Anunciação do anjo a Maria" (Lc 1,26-38). No colóquio de Maria com o anjo, trazemos um exato *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 especifica, 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 Santo[483].

A harmonia dessas duas estruturas nos apresenta algo de suma importância que não pode ser descuidado: a iniciativa divina no ato de convocar e o ato segundo, do ser humano, de 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 dirige[484].

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 o aprimoramento da Aliança entre Deus e o seu povo. Como adveio 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 Santo[485].

Sobre a pessoa de Maria, arauta do Povo de Deus nesse "diálogo salvífico", gostaríamos de evidenciar 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 reverência[486]. A segunda questão é uma consideração de E. Toniolo, no Simpósio Mariológico

[483] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria, evangelizada e evangelizadora*, p. 32.
[484] TRAVAGLIA, Giovanni. *E il discepolo l'accolse con sé (Gv 19,27b)*. Il cammino etico-spirituale del credente sulle orme di Maria. Padova, p. 102-103.
[485] Cf. *ibid.*, p. 101.
[486] COYLE, Kathleen. *Maria na tradição cristã*, p. 26.

Internacional, em que afirma a notável capacidade física e psicológica de Maria em abrigar Deus e seu projeto a uma maternidade messiânica[487]. A "anunciação do Anjo" mostra uma interrupção com esquemas machistas patriarcais e um olhar positivo diante do ser humano, capaz de ouvir e acolher Deus.

Dividiremos 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)[488]. 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 mencionadas, que apreendem o nome como denotando "amargo / mar de amargura"; "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 desinência 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 Lucas [489].

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 de miscigenação e pouco ortodoxa em sua fé judaica, abandonada pelos judeus da capital. Um vilarejo desconhecido nos textos do Antigo Testamento, do Talmud e de Flávio Josefo[490].

É perante uma menina chamada Maria e num ambiente pobre que surge 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 encaminhada 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

[487] TONIOLO, Ermano. 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 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982), p. 226.
[488] 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).
[489] GRZYWACZ, José. *Bem-aventurada*. Estudo popular sobre Maria, a Mãe de Jesus, p. 50; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 48.
[490] BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 47.

novo Povo de Deus em Jesus, confessado como Rei, Messias e Senhor, em vista de uma renovação escatológica de toda a história[491].

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

À jovem pobre de Nazaré, fortemente amada pelo Senhor, o Arcanjo Gabriel se apresenta com uma grande proposta. Gabriel surge como o insigne mensageiro de Deus para anunciar um nascimento que satisfaça 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 jovem pobre. Essa divergência nos remete à anunciação de João Batista a Zacarias (Lc 1,5- 20). A análise 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 alude a Maria como *Kecharitoomènee* (Lc 1,28), que foi usualmente traduzido por "cheia de graça". A sentença é um *ephapax*, ou seja, uma palavra que aparece uma única vez nas Escrituras. É o particípio passado perfeito, indicando uma ação que permanece. Isso nos mostra que Maria, aos olhos de Deus, é a "Agraciada", plena do poder da graça[492] "do amor de Deus, enquanto Deus a escolheu para uma missão"[493].

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

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

Chegamos ao ponto que consideramos o núcleo da mariologia pneumatológica. Realizamos esse alerta mediante a explanação de A. Serra no SMI, que apresenta como a relação entre o Espírito Santo e Maria está compacta 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.

---

[491] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 154.
[492] BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 49.
[493] SERRA, Aristide. *Maria nelle sacre Scritture*. Testi e commenti in riferimento all'incarnazione e alla risurrezione del Signore, 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 *Kecharitoomène*e pode ocasionar, quando se entende a expressão afirmando que Maria tem todas as graças e perfeições possíveis a uma criatura; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 63.

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 nuvem que acobertou o Sinai também pousa sobre a Tenda do Encontro, o que estabelece uma maneira de autenticar 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 santuário[494]. A nuvem sobre o santuário móvel determinava a presença do Senhor junto do povo e o guiava em seu caminho (Ex 40,36-38).

Sustentados em Nm 9, 18.22, recordamos 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 destina à ideia de que esse descer de Deus para junto de Israel sinaliza 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 messiânica[495].

A. Serra faz notar a conversão da nuvem em "espírito do Senhor" que é examinada em Is 63,11-14, em que, consultando os textos do Êxodo e de Números, são relembrados e celebrados os benefícios do Senhor pelo seu "espírito", que com prodígios conduziu Moisés[496].

---

[494] CRAGHAN, John F. Êxodo. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*, p. 120.
[495] MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a teologia, p. 41.
[496] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 149.

Logo, nosso teólogo irá relacionar a equação "espírito de Deus" e "nuvem" com os textos de Gn 1,2 e Jó 38,8-9, falando que o "espírito de Deus" que repousava sobre as águas em Gênesis é o mesmo que em Jó é denominado com "nuvem" e "nuvens densas"[497].

Outra conexão com a nuvem ainda é feita com a "Filha de Sião", conforme os oráculos do Antigo Testamento, designadamente, Zc 2,14, Sf 3,16-17 e Ez 37,26-27. A ideia de "Deus no meio do seu povo", refletida 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)[498].

Para A. Serra, toda essa representação "nuvem-Espírito" é empregado em Lc 1,35 e nos escritos da Transfiguração do Senhor (Mc 9,7, Mt 17,5 e Lc 9,34), de maneira que a "nuvem" equivale ao Espírito Santo.

Na tradução da Bíblia organizada pela CNBB, não encontramos em Lc 1,35 a expressão "nuvem", mas "sombra". O termo também aparece na tradução para o português da Bíblia de Jerusalém, que traz como nota de rodapé uma explicação sobre o termo em questão. Ei-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 Santo[499].

Assim, Deus, que em seu "Espírito", desceu sobre o monte Sinai, sobre a Arca da Aliança e sobre o Templo e, revelado em imagens simbólicas afins, repousa sobre o ventre de Maria, envolvendo-a com a nuvem que é o Espírito Santo, a potência do Deus Altíssimo[500].

No escrito lucano da anunciação, é nítida a ação do Espírito Santo, que, com sua força, dá vida à humanidade de Jesus no ventre de Maria, mas, antes disso, é fundamental que Maria acolha a sugestão 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 Deus[501].

E Maria, aderindo à magna orientação 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)[502].

---

[497] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 150.
[498] Cf. *ibid.*, p. 151.
[499] A BÍBLIA de Jerusalém, *Lucas*, p. 1927, nota x.
[500] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 152-153.
[501] Cf. *ibid.*, p. 170-171.
[502] BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 52.

Maria não fala coisa alguma com relação à concepção por obra do Espírito Santo. O referimento que possivelmente pode ser empregado a esse fato, 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 novamente[503].

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"[504].

As "coisas grandiosas" e as expressões idênticas indicam as memoráveis intervenções de Deus na história de seu povo, em todo o tempo. Os destinatários dessas "coisas 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 todos.

Coisa alguma existe de miraculoso nessas "coisas grandiosas", pois essa agradável obra de Deus está a favor da pessoa, da sua conversão e da sua lealdade 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 vida.

Nessas "coisas grandiosas", o livre-arbítrio de Israel é algo predominante, que não pode ser atenuada ou destruída, e se relaciona com a fé, que é tanto precedente quanto o fruto consequente das "coisas grandiosas" operadas por Deus[505].

Tal interpretação é aceitável à maternidade de Maria, pois as "coisas grandiosas" em benefício 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, empregou de propósito as imagens do Antigo Testamento ligadas à nuvem para nos falar que o Senhor nos foi dado como um dom gratuito pelo poder do Espírito.

1.2. 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

[503] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 171-172.
[504] Cf. *ibid.*, p. 172.
[505] Cf. *ibid.*, p. 173-174.

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 constatado do seguinte modo: da parte de Maria, agraciada pelo Espírito Santo (Lc 1,35), peregrina 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 Senhor[506].

Todavia, dada a nossa proposta de trabalho, o tema de Maria e o Pentecostes é decisivo para tratar de outros assuntos posteriores. Nossa questão é sobre a forma como o episódio da efusão do Espírito Santo sobre a comunidade primitiva afeta a pessoa 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 abdicaram o monte das Oliveiras e retornaram 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 consideração hermenêutica do tema, a Tradição da Igreja uniu Maria ao acontecimento de Pentecostes, ora assegurando que ela estava no Cenáculo, como podemos ver na declaração 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.

---

[506] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 196-199.

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 efetivada pela encarnação do Verbo e na força do Espírito Santo, pois o Espírito que misteriosamente gerou o corpo do Senhor no ventre de Maria se manifesta publicamente no Cenáculo, formando o corpo de Cristo que é a Igreja[507].

A relação "Anunciação - Pentecostes", que tem como alicerce a relação entre o Espírito Santo e Maria, nos induz à convicção de que o consenso de Maria ao Espírito Santo não foi apenas algo ocasional, mas persistiu por toda a sua vida[508], 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 surge quando, por causa da relação "Anunciação - Pentecostes", se confere 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[509]. Essa afirmação é uma dedução que não encontra suporte bíblico e incorre no perigo de omitir 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 cerne da Igreja primitiva, se põe 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 VI[510]. A derradeira menção bíblica de Maria como mulher de oração se lança na história da Igreja até os dias de hoje. Compete a nós, como faremos em capítulos posteriores, refletir essa intercessão na "comunhão dos santos" e sob o influxo do Espírito Santo.

1.3. A relação entre o Espírito Santo e Maria nos Santos Padres

A primeira atividade que os Santos Padres assumiram foi definir a doutrina fundamental da fé cristológica da Igreja. Nessa abordagem cristológica é que encontramos a figura de Maria

[507] LAURENTIN, René. *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 233; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 256.
[508] PERRY; KENDAL, *A Santíssima Virgem*, p. 18.
[509] BARTOSIK, Grzegorz. Mariologia e pneumatologia, p. 317-318.
[510] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 325 e 329.

como um dado profundamente ligado ao mistério da encarnação do Verbo e que leva os Santos Padres a finalizarem 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"[511].

Neste instante, vamos refletir sobre a força do Espírito Santo que transcorre todas essas afirmações. O Simpósio Mariológico Internacional abordou esse assunto com a palestra de E. Toniolo, que, no período do século II ao IV, apresentou o tema em três questões: 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*[512]. Essas questões ainda aparecem na opinião de outros conferencistas, que, procurando fundamentação patrística, apresentam como o assunto parte da encarnação do Verbo e alcança um viés eclesiológico de notável profundidade.

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

1.3.1. [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 referente à apologia da fé em objeção aos judeus, pagãos ou gnósticos, e sim uma verdade evangélica, como vemos em Mt 1,18-23[513].

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 Maria[514]. Evidenciamos Inácio de Antioquia como o primeiro Padre da Igreja a discorrer 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"[515].

Nesse sentido de profissão de fé é que o Concílio de Constantinopla (381) irá exprimir sua fé sobre a encarnação do Verbo em Maria "pelo Espírito Santo", afirmando a prerrogativa da ação trinitária nesse fato salvífico e, ao mesmo tempo, a ação do Espírito Santo, santidade e santificador, em relação com Maria[516]. Isso marca o início de uma nova história à luz do evento

---

[511] ISIDORO DE SEVILHA. Algumas alegorias das Sagradas Escrituras, 137 C. In: PL 83, 117.
[512] TONIOLO, Ermano. La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, 201- 244.
[513] Cf. *ibid.*, p. 242.
[514] PONS, Guillermo. *El Espíritu Santo en los Padres de la Iglesia*, p. 43.
[515] INÁCIO DE ANTIOQUIA. Aos efésios 18,1. (SChr 10, p. 87).
[516] TONIOLO, Ermano. La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 243; AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 17-18.

salvífico tendo Maria como figura singular porque toda a Igreja será aclarada pela fecundidade do Espírito Santo, sendo que todo batizado traz consigo a probabilidade da "gravidez do Verbo", germinado no batismo pela presença do Espírito Santo[517].

Ainda é fundamental notar que Maria é indicada 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 para assegurar o modo como ela viveu, entendendo sua virgindade como "plenitude do dom de si, livre e consciente"[518].

Na apreciação de A. Amato, esse artigo do Símbolo também destina à dimensão da obediência de Maria vivida na plenitude humana que se torna amparo 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"[519].

Tamanha a grandeza dessa concepção pneumatológica fez os Santos Padres professarem que essa plenitude humana que se abre à força do Espírito Santo em Maria[520] não foi algo casual, em benefício da concepção de Jesus apenas, mas uma ação santa 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 Jesus[521]. Maria foi também relacionada por Hipólito como a Arca da Aliança, vestida por dentro e por fora de ouro, que significa ser ela adornada do esplendor do Espírito Santo[522].

Orígenes, pensando sobre a locução "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 ela[523].

Maria não consegue essa "plenitude" por seus próprios méritos, mas por ação do Espírito divino, que a purifica e santifica. Almejamos explicitar melhor essa ação.

---

[517] TONIOLO, Ermano. La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 244.
[518] Cf. *ibid.*, p. 242.
[519] 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, Spirito Santo e Maria in Occidente, p. 27.
[520] Por exemplo: ORÍGENES, Homilia de Lucas, VII (SChr 87, p. 156); AMBRÓSIO, Tratado sobre o Evangelho de Lucas, 2, 23 (Schr 45, p. 82).
[521] AGOSTINHO, O Gênesis contra os Maniqueus, II, 24, 37. In: PL 34, 216.
[522] HIPÓLITO, Comentário sobre Daniel, IV, 24 (SChr 14, p. 308).
[523] ORÍGENES, Homilias sobre Lucas, VII (SChr 87, p. 156-158).

1.3.2. Santificação e purificação de Maria

Sobre a santidade e a purificação de Maria, não temos qualquer menção evidente antes de século IV, não obstante as hostis agressões de alguns hereges, pagãos e judeus contra a integridade moral de Maria[524].

É uma questão que terá um difícil desenvolvimento, pois temos como ponto de partida inúmeros grupo de Padres, especialmente os Gregos, que destacaram qualquer situação de falta de fé em Maria, como também outros pecados[525]. Com o Concílio de Éfeso (431), todas essas questões foram desprezadas pela patrística para se assegurar a santidade da *Theotókos*. Para isso se atribui a mediação 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 criado[526].

Precisamos analisar as ideias patrísticas sobre a santificação e a purificação de Maria em dois momentos, tendo essa ação sucedida 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", documento esse que desempenhou amplo alcance na antiguidade cristã. Esse grupo de Padres afirma que Maria desde o ventre de Ana foi santificada pelo Espírito Santo de forma bastante variada.

---

[524] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 195.

[525] LAURENTIN, René. *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), n° 1-2 (PG 57,463-466; *Id*,: Sobre o Evangelho de Mateus homilia 27(28), n° 3 (PG 57, 347); *Id*., Sobre o Evangelho de João homilia 21, n° 2 (PG 59,129-131); Id., Sobre o Evangelho de João homilia 22, n° 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], n° 23 (PG 58, 777-778); CIRILO DE ALEXANDRIA, Sobre o Evangelho de João, l. XII (PG 74, 661- 665).

[526] CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses pré-batismais*, 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).

O objetivo dessa especulação era afirmar que mediante a grande e singular missão de Maria era precisa uma elaboração adequada, por isso, sugeriam 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 nuanças, mas com um mesmo interesse[527].

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 Espírito[528].

Lembremos também dos escritos de Jorge de Nicomédia († aprox. 880), que falam da beatice inicial de Maria em franca relação com a santidade dos seus pais Joaquim e Ana, de maneira que, até mesmo, 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"[529].

Acerca da santificação/purificação de Maria no ensejo da anunciação traz testemunhos mais diretos. Lembramos João Damasceno, ao dizer: "Do momento em que a Virgem consentiu, o Espírito Santo desceu sobre ela, purificando-a"[530].

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 Santo[531].

Essa concepção de Orígenes remete à compreensão de que a ação santificadora do Espírito Santo não é algo casual, mas longeva. Essa opinião pode ser encontrada em Agostinho ao se acenar 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 vida[532].

---

[527] GAMBERO, Luigi. *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, p. 298.
[528] GILA, Angelo M. Mariologia patrística. In: PANIMOLLE (dir.). *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa*, Mariologia pastrística. In: *Maria Madre del Signore*, p. 163.
[529] 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), p. 78-83.
[530] JOÃO DAMASCENO, Da fé ortodoxia, III, 2. In: PG 94, 985 B.
[531] ORÍGENES, Homilia de Lucas, VII, 3 (SChr 87, p. 156).
[532] AGOSTINHO, O Gênesis contra os Maniqueus, II, 24, 37. In: PL 34, 216.

Importante lembrar que, quando tratamos da purificação de Maria no momento em que acolhe o anúncio do anjo, estamos ainda tratando com a compreensão dos Padres orientais de que Maria traz consigo a mancha do pecado original a qual Adão assentiu em todo o gênero humano. Exclusivamente pela ação do Espírito Santo no episódio da encarnação que ela foi liberta do pecado original para que o Filho de Deus possa assumir sua humanidade sem contato com a corrupção do mal universalmente disseminada desde as origens[533].

1.3.3. Virgindade de Maria como uma ação do Espírito Santo

Os Padres da Igreja trataram a questão da virgindade de Maria como um mistério cristológico de ampla relevância, pois era um sinal (não uma prova real e, por isso, material) da divindade de Jesus e remetia a um novo nascimento do povo de Deus pela força do Espírito Santo. Portanto, a virgindade de Maria trazia algo de excepcional, se não prodigioso, uma vez que era sempre vinculada à maternidade e expressa em termos religiosos e poéticos, não em termos ginecológicos[534].

E. Toniolo abordou o assunto da virgindade de Maria em sua perspectiva patrística em três ocasiões: um hipotético voto de virgindade realizado 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 acertado de modo pleno 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 agregação pode ser vista na inferência de Agostinho de que Maria teria feito um voto livre e definitivo de castidade antes de contrair núpcias com José[535]. 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 hipotético "voto de virgindade" de Maria não tem qualquer base exegética, sendo uma elucidação anacrônica para enaltecer o valor da virgindade, embora forçando o texto bíblico a

---

[533] PERRY; KENDALL, *A Santíssima Virgem*, p. 45.
[534] LAURENTIN, René. *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 212 e 303.
[535] AGOSTINHO, Sermão 215, 2, 2. In: PL 38, 1096. Ver o breve comentário sobre a posição agostiniana em: TONIOLO, Ermano. La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 231.

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 Lucas[536]. Desse modo, a posição agostiniana baseia-se na conformidade da agregação santificação/purificação com virgindade e outros prejuízos em relação ao matrimônio, ligados à mentalidade da época, que existiam já naquele tempo e perduraram na história.

Apesar de, também há uns poucos defensores que observam, 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 matrimônio[537], buscando um embasamento bíblico na teologia paulina, mas ignorando, nesse mesmo contexto, toda a reflexão sobre a iminente vinda escatológica de Cristo[538].

De qualquer modo, a virgindade de Maria se tornou um exemplo para toda adolescente que vive ou deseja 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 IV[539].

Os maiores defensores desse assunto foram Atanásio e Ambrósio. Máxima evidência pesa sobre este último, como podemos notar doravante 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"[540].

A relação entre a virgindade de Maria e o Espírito Santo acha seu lugar de confluência 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. Toniolo, 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 humano[541].

Assim, tanto a virgindade de Maria quanto a de outras mulheres e de homens vivida livremente por causa do Reino na Igreja é uma obra do Espírito Santo. Se dissermos "[Onde] está

---

[536] TRAVAGLIA, Giovanni. *E il discepolo l'accolse com sé*, p. 115-116.
[537] 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).
[538] VEUTHEY, Leone. *Dottrina mariologica*: Maria Immacolata Madre in prospettiva francescana, p. 39 e 45.
[539] TONIOLO, Ermano. La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 230.
[540] AMBRÓSIO, Sobre as virgens II, 2,6. In: PL 16, 208 C.
[541] TONIOLO, Ermano. La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 230.

uma virgem de Deus, ali está um templo de Deus"[542], falamos desse Espírito que elegeu Maria como mãe do Senhor, por isso, "templo de Deus" e de todas e todos que optam por essa via de virgindade consagrada, que como uma "dilatação do coração" se propõem a acolher a Deus e ao próximo numa total doação de si mesmos.

1.3.4. 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 firme do mistério cristão que é o batismo, que tem na pia 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"[543].

O ponto de partida é o escrito da anunciação em Lucas, em que Maria surge como *tipo* da Igreja e de cada cristão[544]. Podemos dizer que o *colloquium salutis* entre o mensageiro celestial e a Virgem reúne o procedimento típico dos ritos da Aliança entre Deus e seu povo como, ao mesmo tempo, reúne a fórmula de um anúncio de nascimento messiânico[545]. 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 Santo[546].

Deste modo, a concepção pneumatológica de Jesus assinala a chegada do Messias no nosso meio e a adesão, em germe na pessoa de Maria, de toda gente messiânica, a identidade 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

[542] AMBRÓSIO, Sobre as virgens II, 4,26. In: PL 16, 214 A.
[543] AMBRÓSIO, Sobre as virgens I, 6,31. In: 16, 197 C. Ver também: LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 211- 212.
[544] TONIOLO, Ermano. La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 233.
[545] TRAVAGLIA, Giovanni. E il discepolo l'accolse com sé, p. 101.
[546] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 154 e 188.

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"[547].

O Papa Leão Magno, explicando Lc 1,35, ressalta que é o mesmo Espírito que atua 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 crê[548].

Logo, "[A] piscina batismal torna-se a mãe de todos os fiéis por obra do Espírito Santo, permanecendo virgem"[549].

Com muita clareza, a *Lumen gentium* enunciou a virgindade materna da Igreja à luz da imitação de Maria falando 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 plano de Deus, que tem como disposição o Espírito Santo e se solidifica na história como serviço materno ao Reino de Deus.

1.4. A relação entre o Espírito Santo e Maria nos apócrifos

O benefício da literatura apócrifa também é algo muito debatido 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 popular[550].

Da nossa parte, considerando que os apócrifos não gozam de fundamento histórico e são fortemente influenciados por correntes filosóficas gregas que desvalorizam elementos

---

[547] TRAVAGLIA, Giovanni. E il discepolo l'accolse con sé, p. 377. Ver também: GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 257.
[548] LEÃO MAGNO, Sermão XXIV. In: PL 54, 206 A.
[549] DÍDIMO ALEXANDRINO, A Trindade II, 13. In: PG 39, 692.
[550] LAURENTIN, René. *Breve trattato sulla Vergine* Maria, p. 101.

fundamentais da humanidade e da fé, afetando assim a realidade da encarnação do Verbo, não determinamos essa categoria de literatura como se fosse um corpo concorrente ou complementar aos Evangelhos. Eles conservam "certo estado de tradições históricas ou de um legendário coletivo", residindo nisso sua importância na reflexão teológica[551].

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.

1.4.1. Protoevangelho de Tiago

O Protoevangelho de Tiago foi escrito possivelmente ao final do século II, em ambiente desconhecido (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 Maria[552]. 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"[553].

É extraordinário ponderar que os apócrifos, de modo geral, ressaltavam o predomínio hierárquico de Maria sobre as demais mulheres ao redor de Jesus[554], o que, no caso do Protoevangelho, é realizado nos dando elementos que faltavam aos cristãos sobre o período da concepção de Maria ao nascimento de Jesus, mas, sobretudo, exaltando a santidade excepcional de Maria[555].

---

[551] MURAD, Afonso. Perfil de Maria numa sociedade plural. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja*. Múltiplos olhares sobre a Mariologia, p. 26; 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. 31 (em nota de rodapé); GRILLMEIER, Alois. *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, p. 193.

[552] CECCHIN, Stefano. *L'Immacolta 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*, p. 86.

[553] BROWN, Raymond. *O nascimento do Messias*, p. 43.

[554] 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*, p. 38).

[555] SEBASTIANI, Lilia. *Maria Madalena*: de personagem do Evangelho a mito de pecadora arrependida, p. 119; GRUPO DE DOMBES, *Maria no desígnio de Deus*, n. 35.

O tema da "Santificação e purificação de Maria", é o dado mais claro no Protoevangelho, como já mencionamos quando abordávamos o tema em perspectiva patrística.

O Protoevangelho de Tiago não nos oferece uma explícita afirmação de santificação desde o útero materno de Ana, mas sim uma história que nos conduz a essa conclusão, pois, segundo o mencionado 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 Jesus[556].

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 desigual das demais, inclusive recebendo alimentos feitos 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 física[557]. A narrativa continua até a morte de Herodes sempre sinalizando na forma estereotipada, característica dos apócrifos, a santidade "congênita" de Maria.

Essa narrativa apócrifa do nascimento e da infância de Maria é a confissão mais antiga sobre a santidade de Maria, mostrando a questão como uma série de processos quase rituais em que a prometida mãe do Senhor é afastada do mundo tido como profano em perspectiva de sua divina maternidade[558].

É importante ressaltar que, pertencendo ao conjunto da literatura apócrifa e, por isso, tendo algumas predileções em comum - como o lugar privilegiado de Maria ante 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 judaico[559].

---

[556] BARBA, Maurizio; FUSCO, Roberto. La commemorazione della Beata Vergine Maria nel Martiriologio Romano. *Marianum*: Ephemerides Mariologiae, v. 69, n. 1, 2007, p. 165.
[557] TONIOLO, Ermano. La presenza dello Spirito Santo in Maria. In: SMI, p. 228-229.
[558] LAURENTIN, René. *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 273.
[559] CECCHIN, Stefano. *L'Immacolta Concezione,* p. 16.

Deste modo, a coleção dessas declarações, não obstante os limites apresentados, leva-nos à consideração da importância do Protoevangelho para a literatura dos primeiros séculos do cristianismo, destacando-se, sobretudo, no Oriente cristão.

Vale destacar nesse contexto a figura de Jerônimo, como uma célebre exceção, que recusa esse texto instigado pelas incoerências com os relatos canônicos da natividade. Ele é o único autor da antiguidade cristã que funda suas crenças marianas exclusivamente nas Escrituras[560].

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. Essa santidade permite ser assimilada como o fruto do projeto divino que fez Maria ser concebida de maneira "diferente" das outras pessoas e instruída numa atmosfera de total assepsia contra as coisas mundanas.

As menções ao Espírito Santo nos escritos apócrifos são somente duas, mas muito expressivas, pois se relacionam diretamente com os Evangelhos de Mateus e Lucas nas suas respectivas anunciações do anjo.

Atendendo a visita de um anjo do Senhor, Maria foi avisada 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 sabemos, esse texto, como todo o capítulo 11, se ampara em Lc 1,26-38, sendo adornado 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 menção ao Espírito Santo relaciona-se a Mt 1,18-23, todavia apresentada com riqueza de particularidades: José está retornando do trabalho, após um momento 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

[560] PERRY; KENDALL, *A Santíssima Virgem Maria*, p. 50.

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).

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

1.4.2. Evangelho dos Hebreus

O Evangelho dos Hebreus foi abordado por A. Amato no Simpósio Mariológico para evidenciar as questões pós-conciliares que comparam o Espírito Santo como a própria Virgem Maria, em diversas nuances, segundo os protagonistas da mencionada 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 Verbo[561].

Inicialmente, lembramos que o Evangelho dos Hebreus é um apócrifo proveniente de lugares linguísticos e culturais judaicos e siríacos, sendo experimentado somente graças a alguns fragmentos citados por alguns Santos Padres, como Clemente de Alexandria, Orígenes e Jerônimo[562].

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"[563].

O Espírito Santo percebido como a "mãe de Jesus" é uma declaração insustentável na tradição bíblica, patrística e teológica da Igreja. A. Amato é enfático nessa ideia e a amplia, falando que também é desleal asseverar 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"[564].

---

[561] AMATO, Angelo. Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna, In: SIM, p. 39-40.
[562] CONGAR, Yves. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*, p. 215; KLAUCK, Hans-Josef. *Evangelhos apócrifos*, p. 53; TAVARD, *As múltiplas faces da Virgem Maria*, p. 48; BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. *El Paráclito*, p. 240.
[563] ORÍGENES, Sobre o Evangelho de João, 133 A (SChr 120, p. 263).
[564] AMATO, Angelo. Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 40; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 254; LANGELLA, *Maria e lo Spirito Santo*, p. 90.

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 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"[565]. 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"[566]. Um amor materno que é vida, dom gratuito da livre iniciativa de Deus Pai, que encontrou uma resposta na Virgem de Nazaré.

Os dados escriturísticos, patrísticos e apócrifos são o alicerce para as mais diversas expressões teológicas e devocionais em que encontramos de modo evidente a relação entre o Espírito Santo e Maria no decorrer da história do cristianismo.

1.5. Aproximações 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 inabitação 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 diversas maneiras. Portanto, reunimos de suas atas as mais expressivas dessas "aproximações teológicas" entre o Espírito Santo e Maria para avaliar suas bases escriturísticas, patrísticas e a conformidade do seu benefício nos dias atuais. Outras "aproximações" que expomos não se

[565] ORÍGENES, Sobre o Evangelho de João, 133 A (SChr 120, p. 263).
[566] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito Santo*, p. 90.

encontram no Simpósio, mas são significativas para o contexto de nossa pesquisa e por isso achamos por bem analisá-las.

O eixo para a meditação de cada "aproximação teológica" é continuamente um mesmo trinômio: "Israel-Igreja-Fiel", após é que se aprecia 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. Tal presença não se nota exclusivamente por meio 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 reis[567]. 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 constantinopolitano une o artigo "creio no Espírito Santo" ao lugar onde se crê, que é a Igreja "una, santa, católica e apostólica" (DH 150)[568].

Tudo isso ainda vale no campo pessoal, pois, como Paulo instrui 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 Espírito[569].

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.

---

[567] CODINA, Víctor. *"Não extingais o Espírito"* (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia, p. 78.
[568] LAMBIASI, Francisco. Espírito Santo. In: LATOURELLE; FISICHELLA, *Dicionário de teologia fundamental*, p. 269.
[569] CODINA, Víctor. *"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.

1.6. Esposa do Espírito Santo

A primeira "aproximação teológica" entre o Espírito Santo e Maria que aspiramos examinar é extraída 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)[570], o qual escreveu *Innuba Virgo nubit Spiritui*[571].

Do oriente, o mais antigo depoimento nos vem de Pseudometódio de Olimpo (séc. V), ao confirmar que o Espírito Santo desposou e santificou Maria[572].

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 celeste, mãe de nosso santíssimo Senhor Jesus Cristo, esposa do Espírito Santo: roga por nós [...]"[573].

Desde então, cada vez mais incluiremos distintos autores 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 modernos[574].

Antes de aprofundarmos sobre o título em questão, gostaríamos de visualizar em suscintas chamadas a dimensão das "núpcias sagradas", a partir da história das religiões, passando pelas Sagradas Escrituras e patrística, até a literatura mística.

É interessante termos como ponto de partida para a análise dessa designação mariana tanto a história das religiões como a tradição bíblica. Isso porque nos dois contextos a metáfora das "núpcias sagradas" ressalta uma intensa relação do ser humano com o divino[575].

Conforme L. Pinkus, a história da religiosidade humana é caracterizada nos seus níveis de interesse mais eminentes pela união com o divino, pela divinização do ser humano e pela

---

[570] AMATO, Angelo. Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 24; 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.
[571] AURÉLIO PRUDÊNCIO, Livro da Apoteose. In: PL 59, 969; BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 324.
[572] METÓDIO, Sermão sobre Simeão e Ana. In: PG 18, 354c; BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 324.
[573] 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*, p. 128).
[574]AMATO, Angelo. Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 24.
[575] PINKUS, Lucio. *Maria di Nazaret fra soria e mito*, p. 132-133.

modificação do transitório em perene. Esse interesse pode ser observado nos mitos e nos ritos em que os humanos se uniam sexualmente a divindades[576]. 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 homem é a "aliança nupcial". No Antigo Testamento, Israel apreende-se como o "povo eleito", enunciação 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).

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)[577].

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 fiel[578]. Assim, o Cântico, enquanto locução alegórica, pode ser lido "como itinerário do coração para Deus, como peregrinação existencial para o encontro com o Deus feito carne que ama nupcialmente"[579].

Do Novo Testamento, inicialmente, evidenciamos uma leitura de Jo 2, 1-12 em que nas bodas de Caná podemos perceber Jesus como o esposo divino das núpcias messiânicas, por

---

[576] PINKUS, Lucio. Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo. Ipotese e materiali per la compressione psicologico-analitica. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 271.

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

[578] 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, n. 2.

[579] CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA, Contemplai, n. 2.

realizar em sua pessoa o encontro da humanidade com as expectativas veterotestamentárias da Aliança de Deus com a humanidade[580].

Em Ef 5,22-33 os maridos são chamados a amar suas mulheres como o Cristo ama a sua Igreja. Esse texto não fala abertamente que a Igreja é a "esposa de Cristo", porém usa da metáfora do amor nupcial para oferecer 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 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)[581].

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 profundamente assinalado pela interpretação alegórica do Cântico em que a Igreja-esposa está diante do Cristo-esposo[582], 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 Igreja[583].

Com Lutero dizemos que: "Conforme podemos verificar, por meio de Cristo a cristandade se uniu de tal forma com Deus como uma noiva a seu noivo"[584].

---

[580] COLZANI, Gianni. *Maria*, p. 65; LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 50.
[581] PERKINS, Pheme. Apocalipse. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. III, p. 382.
[582] PINHEIRO, Marcus Reis. Orígenes: perfil. In: BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). *Narrativas místicas*. Antologia de textos místicos da história do cristianismo, p. 29.
[583] ORÍGENES, *Homilias e comentário ao Cântico dos Cânticos*, p. 89.
[584] LUTERO, Martim. *Magnificat*: o louvor de Maria. Aparecida, p. 74.

Contudo, foi no âmbito da linguagem mística em que a questão das "núpcias" alcançou maior importância, "colocando a totalidade como o lugar do encontro com Deus"[585]. Orígenes, como apresentamos acima, não apenas 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 ambiente de amor esponsal a Cristo, desejaríamos 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 perfeição 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 matrimônio[586].

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"[587].

A vivência mística de Teresa d'Ávila e João da Cruz, abordada em seus textos, fará com que a linguagem esponsal conquiste sua absoluta expressão, incidindo não só no campo da mística, mas ainda na Vida Religiosa, sobretudo feminina, sublinhando uma já conhecida compreensão de Jesus como o "místico esposo das consagradas".

Concomitante a essas percepções é que descobrimos a relação de esponsalidade aplicada a Maria. Observemos como a tipologia da união esponsal foi aplicada a Maria em relação à Trindade e a cada uma das Pessoas divinas[588].

L. Veuthey irá dizer que: "Verdadeiramente sob diversos aspectos, Maria é a Esposa do Pai, do Verbo e do Espírito Santo"[589]. Sustentado na apreensão de que toda ação trinitária *ad extra* é comum às três Pessoas divinas, finaliza que Maria, inseparavelmente unida a Deus, é esposa de cada Pessoa divina[590]. 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

---

[585] PINKUS, Lucio. Maria di Nazaret fra storia e mito, p. 31.
[586] CLARA, de Assis. Segunda carta de Santa Clara a Santa Inês de Praga. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes Franciscanas e clarianas*, p. 1706.
[587] TERESA DE JESUS. *Castelo interior ou moradas*, p. 237.
[588] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 155.
[589] Cf. *ibid.*, p. 82.
[590] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 82.

dúvidas e riscos seguem cada analogia da figura de Maria como "esposa" em relação às Pessoas da Trindade.

Maria como "Esposa do Pai" foi refletida sob a alegação da correspondência entre a paternidade divina do Pai e a maternidade humana de Maria, implicada numa relação entre esposos[591]. Na voz de Hermano Abbas (séc. XIII): "Já que Maria deu à luz o Filho de Deus, Maria chega a ser Esposa de Deus"[592].

Com relação ao entendimento de Maria como "esposa do Verbo" possuímos raras referências[593]. 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 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 salvação[594]. 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"[595].

L. Veuthey sustenta a possibilidade de referir-se à Maria como "esposa de Cristo", baseando-se no princípio de que ela é a representante de toda a humanidade vocacionada a ligar-se a Deus em Cristo, assim, ela é a "esposa por excelência" do Verbo encarnado[596].

Tanto Nicetas quanto L. Veuthey[597] nos mostram, não obstante o esforço de uma reta intenção de ortodoxia da fé, o quanto são forçosas as correlações, inadequadas e distantes de duas afirmações bíblicas de suma importância: Maria é a mãe do Senhor e a Igreja é a "esposa de Cristo".

Por fim, tomemos a tese, não menos ambígua do que as demais, da alusão a Maria como "Esposa do Espírito Santo". Como abordamos acima, o título encontra suas primeiras expressões

---

[591] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 82.
[592] HERMANO ABBAS, Tratado sobre a Encarnação de Jesus Cristo. In: PL 180, 36 D.
[593] COLZANI, Gianni. *Maria*, p. 264.
[594] GAMBERO, Luigi. *Fede e devozione mariana*, p. 141-142
[595] NICETAS, Panegíricos dos principais apóstolos. In: PG 105, 28.
[596] VEUTHEY, Leone. *Dottrina mariologica*: Maria Immacolata Madre in prospettiva francescana, p. 82-83.
[597] 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.

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 do Espírito, que "sendo estéril em Deus, isto é, não produzindo outra pessoa divina, tornou-se fecundo por Maria, que ele desposou"[598]. 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 membros[599].

Geralmente, a expressão "Esposa do Espírito Santo" não contém falhas de ortodoxia, porém como as demais formas de relacionar matrimonialmente Maria com o Pai e o Filho, comporta profundas ambiguidades das quais gostaríamos de listar apenas três.

A primeira que listamos é que o título pode levar 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 pagã[600].

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 humanidade[601].

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 apoiar disfarçadamente (ou quem sabe, francamente) com o machismo, uma

---

[598] GRIGNION DE MONTFORT, Luís-Maria. *Tratado da verdadeira devoção à Virgem Maria*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2016, n. 20.
[599] Cf. *ibid.*, n. 21.
[600] BARTOSIK, Grzegorz. Mariologia e pneumatologia, p. 324.
[601] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 155-156.

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 efetuada ao plano do "esposo", sempre provido pela sua mulher servil, nesse caso Maria, pode ser mais que um desvio teológico, chegando às raias de uma perversão dos dados da Tradição para endossar posturas inadequadas.

Nesta situação, a dissimetria da relação esponsal entre o Espírito Santo e Maria em nada auxilia as mulheres na sua batalha por respeito e equidade ao lado de seus companheiros. Poder-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 resolveram não colocar a expressão "Maria esposa do Espírito Santo" nos documentos do Concílio Vaticano II, elegendo a expressão "sacrário do Espírito Santo"[602].

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

João Paulo II já não acompanhou a moderação do Concílio Vaticano II nesse aspecto. Em vários de seus discursos, ele não se esquiva de chamar Maria como "Esposa do Espírito Santo"[603]. 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

[602] BARTOSIK, Grzegorz. 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.
[603] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 129.

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 isso[604].

Da nossa parte, avaliamos indispensável a posição de reserva do Concílio Vaticano II com analogia ao título mariano "Esposa do Espírito Santo" pelos motivos já elencados, não obstante as admiráveis expressões que a relação matrimonial nos traz nos campos da mística e da eclesiologia.

Enfatizamos que, biblicamente, Maria é esposa de José, e, às vezes, esse dado escriturístico de aspecto tão óbvio fica relegado a um segundo plano. Foi dentro desse 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 depoente dos "caminhos de Deus" quando canta seu *Magnificat*. O teólogo diz que Maria esposou exemplarmente a vontade de Deus (Lc 1,38) e perseverou na fé[605]. 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.

1.7. Sacrário do Espírito Santo

A compreensão de Maria como "Sacrário do Espírito Santo" foi escolhida pelo Concílio Vaticano II (LG 53), em prejuízo da ambígua expressão "Esposa do Espírito Santo".

O título mariano pauta-se na iniciativa de mostrar 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 também neste contexto, pois são lugares circundados pela glória de Deus, sendo, a partir do período patrístico, compreendidos como prefigurações marianas[606].

Essas imagens evocam construções sólidas. Precedente a esses esquemas, o Antigo Testamento irá discorrer da "Tenda do Senhor" enquanto lugar de sua presença. Essa tenda era

[604] BARTOSIK, Grzegorz. Mariologia e pneumatologia, p. 325.
[605] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 195.
[606] BARTOSIK, Grzegorz. 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.

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. III, 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).

A partir desse momento, o Templo de Jerusalém será apresentado como "morada de Deus", ou, melhor dizendo, "habitação do Nome de YHWH". Recordemos 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 ele[607].

Não apenas o Templo de Jerusalém serve como feição prototípica para representar Maria como "morada de Deus". Ainda podemos apelar à imagem da cidade de Jerusalém. Jerusalém é o ambiente resplandecente pela glória do Senhor, sendo Ele mesmo sua fonte de luz (Is 60,1-2;19-20)[608].

Jerusalém, então, é a cidade da glória do Senhor numa expressão materna. As antigas cidades eram resguardadas por muralhas que podem atribuir a ideia de um amplo 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"[609].

Desse modo, essas compreensões simbólicas do Antigo Testamento refletidas à luz das escrituras 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".

---

[607] TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros*. Uma teologia do ministério ordenado, p. 34.
[608] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 276-277.
[609] SERRA, Aristide. *La Donna dell'Alleanza*. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento, p. 221-225.

Conforme C. I. González, a frase "conceberás no teu seio" (Lc 1,31[610]) é uma redundância em prol de ressaltar o "seio de Israel" que é o sacrário 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"[611].

Essa enunciação da relação entre o Espírito Santo e Maria, abreviada 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 radiante do Espírito, ao invés de ouro"[612]. A mesma expressão aparece em Gregório de Nissa, dizendo que a carne de Maria se torna "receptáculo do Espírito Santo"[613].

Podemos mencionar ainda Ambrósio que, contestando quanto à possibilidade de divinizar Maria, irá falar 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 templo[614].

Outra componente que nos auxilia 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 humanidade[615]. Essa compreensão pode ser aplicada a Maria no título "sacrário do Espírito Santo".

A expressão "sacrário do Espírito" surge inicialmente com Isidoro de Sevilha[616], enquanto os outros Padres preferem o termo "arca da Aliança" para expressar o mistério da encarnação do Verbo no seio de Maria, em sua coloração pneumatológica[617].

Além disso a figura de Maria enquanto Sacrário do Espírito Santo foi utilizada à defesa de sua virgindade perpétua. Resgatando os escritos de Ex 40,34-35, 1Rs 8,10-11 e 2Cr 5,14 em que Moisés e os sacerdotes não conseguiam adentrar no Templo, impedidos pela nuvem / glória do Senhor, esse impedimento foi considerado uma prefiguração da "inviolabilidade" de Maria[618].

---

[610] Essa redundância está literalmente no texto grego. Foi, no entanto, omitida na Bíblia traduzida pela CNBB, em vista de um vernáculo mais escorreito.
[611] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 52.
[612] JOÃO DAMASCENO, IV Homilia na natividade da b. Virgem Maria, 10. In: PG 96,677.
[613] GREGÓRIO DE NISSA, Homilia no Natal. In: PG 46, 1141.
[614] AMBRÓSIO, Do Espírito Santo 3, 79s. In: PL 16, 765.
[615] BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. *Il roveto ardente*, p. 107.
[616] ISIDORO DE SEVILHA, Nascimento e morte dos Padres. In PL 83, 148.
[617] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 32.
[618] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 257.

Maria compreendida como "Sacrário do Espírito Santo", ao lado de outros termos de lugar sagrado, será um modo de percepção do mistério de Deus em Maria de maneira usual como podemos ver na patrística, na reflexão teológica e na piedade popular de um modo geral[619].

1.8. Arca da Aliança

Especificamente unido à ideia de Maria como um lugar santo da presença do Espírito Santo é que se chega ao título de "arca da aliança" utilizado para a mãe de Jesus. A utilização do título relaciona-se em primeiro lugar à existência de Jesus no ventre 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 proximidade da figura da "arca da aliança" com Maria tem seu lugar de interseção em 2Sm 6,1-11 e 1Cr 13, 1-14 com o escrito 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 Quirviat-Jearim (Baala de Judá) até a cidade de Davi foi seguido com aplausos 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*[620].

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)[621].

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

---

[619] 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).

[620] MASINI, Mario. *Maria di Nazaret la Vergine*, p. 6; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 93 e 95.

[621] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 95.

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 Deus[622].

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).

R. Brown indaga essa questão, apoiando-se em 1Cr 13, 1-14, recordando 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 Isabel[623].

Consideramos que há uma questão de escolhas de textos para fundar, ou não, o paralelismo. Teólogos como R. Laurentin e C. I. González provêm de 2Sm 6,1-11, ao passo que R. Brown prioriza 1Cr 13, 1-14. Um paralelismo jamais usufrui 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 proferir: "Levanta-te, Senhor, para o lugar do teu repouso, tu e a arca do teu poder". Aqui também a arca da aliança, como lugar da presença divina, é vista como imagem de Maria[624].

Finalizando, tomemos o livro do Apocalipse, em que, antes do insigne sinal da mulher vestida de sol (Ap 12,1) é antecedido 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)[625].

Um importante desenvolvimento dessa analogia pode ser encontrado na definição do dogma da Assunção de Maria (1950). Pio XII acorreu à imagem do Sl 131 para falar que na

---

[622] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 193.
[623] BROWN, Raymond. *O nascimento do Messias*, p. 410-411.
[624] AZEVEDO, Manuel Quitério de. *O culto a Maria no Brasil*. História e teologia. Aparecida: Editora Santuário / Academia Marial, 2001, p. 210.
[625] SERRA, Aristide. Maria nelle sacre Scritture, p. 485-486.

imagem da arca se vislumbra o corpo puríssimo de Maria, preservado do pecado e da morte, que foi elevado à glória do céu[626].

A origem dessa reflexão é de grande beleza, pois refere-se à incorruptibilidade da arca. Com o extermínio do Templo de Jerusalém, sob a chefia 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)[627].

A excitabilidade da piedade judaica, não obstante, em séculos posteriores, reagiu à perda da arca guiada na profunda veneração que foi dada a esse objeto sacro, afirmando a incorruptibilidade da arca.

Sobre a incorruptibilidade da arca o primeiro argumento refere-se ao material com que a arca foi arquitetada. Recordemos que o Senhor indica 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 corruptível. Portanto, "se 'eterna' é a Torá, 'eterna' é a arca que a contém"[628].

A segunda razão para a incorruptibilidade da arca é de natureza escatológica. Segundo 2Mc 2,4-8 o profeta Jeremias guardou em uma caverna no Monte Nebo a arca, ao lado da 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)[629].

---

626 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: 27 jun. 2022.
627 SERRA, Aristide. *La Donna dell'Alleanza*, p. 166.
628 Cf. *ibid.*, p. 168.
629 SERRA, Aristide. *La Donna dell'Alleanza*, p. 169.

Desta forma, no século XX, compreendendo 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 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 mãe[630], era conveniente que o Pai preservasse da morte aquela que, de modo inefável, gerou o Filho de Deus feito homem, autor de toda a vida[631].

É uma esplêndida figura mariana que encontramos nessa analogia, mas, tanto no conjunto da Constituição Apostólica *Munificentissimus Deus*, quanto no ponto que trata da analogia de Maria com a arca da aliança, o elemento pneumatológico é completamente ausente. Nesse documento, Pio XII refere-se ao Espírito Santo somente quando quer ressaltar a autoridade do magistério da Igreja que tem no Paráclito sua fonte de autoridade[632], 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 Maria[633].

De uma maneira geral, entre a beleza e as incoerências 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", quanto "Arca da Aliança", pode ser vista ainda como o "trono do Espírito Santo" onde Deus opera um mistério de claridade.

1.9. Claridade pessoal de Maria

Para falarmos do mistério da claridade de Maria reveladora do Espírito Santo, necessitamos resgatar a compreensão de Maria como "ícone do Espírito Santo". Pelas expressões 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.

630 PIO XII, *Munificentissimus Deus*, n. 25.
631 MISSAL ROMANO, Prefácio: A glória de Maria, p. 639.
632 PIO XII, Munificentissimus Deus, n. 10,12 e 41.
633 SPIDLIK, Tomás. *La spiritualitá dell'Oriente cristiano*. Manuale sistematico, p. 29.

> 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 Pai[634].

A representação iconográfica nos remete ao mistério da encarnação que envolveu inteiramente a pessoa de Maria que se acendeu à ação do Espírito Santo. Assim, 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 ocorrer se aceitarmos como princípio que o mistério ao qual Maria destina é maior do que ela, de maneira que ela permaneça como que "transparente"[635], pois por ela se contempla a misteriosa presença e ação do Espírito Santo na história[636].

No Simpósio Mariológico, A. Amato trata dessa claridade pessoal de Maria a partir da condição do diálogo interpessoal entre Maria e o Espírito Santo que resulta no *fiat* de Maria e este se transforma num termo 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"[637].

Em tudo isso pressupõe-se que entre o Espírito Santo e Maria existe uma sinergia que assinala a intensa união entre ambos.

2. 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 prende ao tema do Espírito Santo, falando que "[A] revelação divina apresenta-nos sempre o Espírito Santo como protagonista da santificação dos indivíduos"[638].

Na vida de Maria a ação santificante do Espírito Santo é de tal maneira intrínseca que, conforme o conferencista, o melhor modo de explicá-la é apelando à expressão "sinergia".

---

634 EVDOKIMOV, Paul. *A mulher e a salvação do mundo*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 18.
635 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.
636 BARTOSIK, Grzegorz. Mariologia e pneumatologia, p. 331 e 333.
637 AMATO, Angelo. Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 16-17.
638 BERTETTO, Domenico. La sinergia dello Spirito Santo con Maria. Approfondimenti teologici. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 295.

Por "sinergia" (do grego *synérgeia*) apreendemos, em sentido religioso, a cooperação divino-humana, um singular princípio de ação entre Deus e a pessoa. Falamos então de uma "ação conjunta", em que a força de Deus e a força do ser humano agem juntas, salvaguardando a diferença entre ambas. A base dessa cooperação repousa no mistério da 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 Deus[639].

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: Abbà (Gl 4,6)[640].

A encarnação do Verbo é a circunstância em que melhor se evidencia a sinergia entre o Espírito Santo e Maria. É a mais sublime sentença dessa sinergia, mas não a única, pois considera-se que, desde o início da vida de Maria até a sua atual presença na comunhão dos santos, ela esteve e está em profunda comunhão com o Espírito Santo[641].

Na encarnação do Filho, pelo desejo do Pai e na potência do Espírito Santo, há, também, uma sinergia entre o céu e a terra na concretização do projeto salvífico da Trindade[642].

Essa enunciação pneumatológico-mariológica nos induze a revisar a ideia de Maria como uma "mulher dócil ao Espírito Santo". Efetivamente, ela o foi, uma vez que suas obras estavam em intensa 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)[643].

---

[639] BARTOSIK, Grzegorz. Mariologia e pneumatologia, p. 326; LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 98-99.
[640] BERTETTO, Domenico. La sinergia dello Spirito Santo con Maria. In: SMI, p. 296.
[641] BARTOSIK, Grzegorz. Mariologia e pneumatologia, p. 326.
[642] PERRELLA, Salvatore. *L'insegnamento della mariologia ieri e oggi*, p. 193; DURRWELL, François-Xavier. *Marie*. Méditation devant l'Icône, p. 17.
[643] 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).

Essa meditação não nos auxilia somente 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 almeja-se muito mais do que o acatamento irrefletido a uma ordem dada. Pensar a obediência em consonância com a categoria de "sinergia" nos leva a 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. Portanto, podemos falar da obediência de Jesus ao Pai, de Maria ao plano salvífico pela encarnação do Verbo, da obediência como um voto emitido na vida religiosa consagrada. A obediência entendida nessa esfera não se pauta em relações autoritárias, mas numa aceitação a um plano 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 permitem. O mais claro 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 harmoniosa[644]. 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; [...]"[645].

A atividade, portanto, pode ser atribuída ao Espírito Santo e a Maria ao mesmo tempo. Apesar disso, se não ponderarmos a assimetria que permite a participação de ambas as figuras numa atuação, 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 contingência[646].

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

---

644 LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 117 e 119.
645 BERTETTO, Domenico. La sinergia dello Spirito Santo con Maria. In: SMI, p. 298.
646 LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 117 e 119.

2.1. Odigítria

L. Pinkus, no Simpósio Mariológico, aponta Maria como o monumental 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 que pela relação entre o Espírito Santo e Maria bem a podemos denominar com o termo *Odigítria*[647].

Odigítria é um respeitável ícone da Igreja Oriental e quer dizer "guia do fiel", "condutora". No pensamento de L. Pinkus, Maria é "guia do fiel" num plano mais denso, num plano arquetípico, pois representa a forma mais incisiva de alguém que foi eleita como "lugar" da manifestação do Espírito Santo[648]. 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 religiosidade ortodoxa fala que o ícone original teria sido pintado por Lucas e dado a Teófilo, conservando-se em Jerusalém. Em seguida, ele outra vez é ofertado de presente, pois Eudóxia († 404), em sua peregrinação à Terra Santa, o remete a Pulquéria († 453), alojando-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 iconógrafos[649].

Maria, *Odigítria*, é representada em posição frontal, trazendo Jesus num dos braços e no outro apontando-o, acenando a Jo 14,16, como se falasse: "Ele é o caminho"[650]. O ícone representa, assim, 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.

Acreditamos que a colaboração de L. Pinkus, acrescentando 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,

---

[647] PINKUS, Lucio. Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 284-285.
[648] Cf. *ibid.*, p. 281-282.
[649] GHARIB, Georges. 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.
[650] GHARIB, Georges. Ícone, p. 579.

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 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 comunidades[651].

2.2. Sarça ardente

Podemos falar que, entre os precursores dessa menção unida a Maria, destacar-se-á o patriarca de Antioquia, Severo († 538). Ante o mistério da maternidade divina da *Theotokos*, Severo de Antioquia se farta de reverência, 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 divina[652].

Esse termo aplicado a Maria intitula uma obra de S. Bulgakov, escrita em Praga, em 1924 e publicada em russo, no ano de 1927[653]. 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 Conceição[654].

Para S. Bulgakov, "[Todo] o Antigo Testamento contém menções gerais ou particulares referentes à Mãe de Deus e à sua 'estirpe'"[655]. 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

---

[651] ACADEMIA MARIAL. http://www.a12.com/academia/titulos-de-nossa-senhora/nossa-senhora-da-guia. Acesso em: 19 jul 2022.
[652] GAMBERO, Luigi. Maria nel pensiero dei padri della Chiesa, p. 335-336.
[653] DE FIORES, Stefano. La Theotokos secondo Il roveto ardente. In: *Maria*: Nuovissimo Dizionario. Bologna: EDB, 2008, v. III, p. 173.
[654] BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. *Il roveto ardente*, p. 27.
[655] Cf. *ibid.*, p. 180.

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"[656]. 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 manifesta[657].

Essas citações bíblicas são prefigurações marianas para o escritor em questão, pois a glória de Deus se revela na existência 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"[658] 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')"[659].

S. Bulgakov lembra que essa análise da Igreja foi mantida num ícone da Mãe de Deus designado "Sarça ardente"[660]. Esse ícone recolhe em sua representação outras *doxofanias* do Antigo Testamento e convida a quem o contempla a ver a Virgem Maria como "glória do mundo e trono divino"[661]. 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"[662].

A dimensão pneumatológica dessa imagem mariana não é tão evidente numa primeira ocasião, mas, se compreendermos o Espírito Santo como a glória de Deus Pai, poderemos considerar esse ícone da "sarça ardente" como uma referência a Maria como a *Pneumatófora*, a mulher que é Templo, Sinal e Ícone do Espírito Santo.

---

[656] BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. *Il roveto ardente*, p. 182.
[657] Cf. *ibid.*, p. 182-183.
[658] Cf. *ibid.*, p. 183.
[659] Cf. *ibid.*, p. 184.
[660] Cf. *ibid.*, p. 185.
[661] Cf. *ibid.*, p. 195.
[662] BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. Il roveto ardente, p. 197.

2.3. 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 autor, a Beata Virgem Maria não exclusivamente representa uma forma de perfeição arquetípica, mas é a imagem mais incisiva do "lugar da manifestação do Espírito Santo"[663].

Todas as aproximações entre Maria e o Espírito Santo que elencamos são como que ícones orais, imagens removidas das Escrituras e às quais a apreciação 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 inabitação do Espírito que faz sua morada em cada membro do Corpo de Cristo, a Igreja. Isto é, partimos do que é ordinário 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, contudo o entendimento de Maria como *Pneumatófora* corresponde a falar que Ele se desponta na vida de uma mulher santa, tornando-a o mais perfeito "ícone do Espírito Santo"[664]. 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 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 inteira[665].

De tal modo, podemos admirar Maria enquanto Pneumatófora em três dimensões: a) como Templo do Espírito: pois nela o Espírito Santo se fez presença; b) Sinal: pois Maria transforma-se num tipo de referência misteriosa que, em sua própria vida, indica o Espírito Santo,

---

[663] PINKUS, Lucio. Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 281-282.
[664] BARTOSIK, Grzegorz. Mariologia e pneumatologia, p. 329.
[665] BRUNI, Giancarlo. *Mariologia ecumênica*, p. 51.

e; c) ícone: pois enquanto sinal-imagem, é o lugar em que o Espírito Santo se torna radicalmente presente no meio das pessoas[666].

Maria é Ícone do Espírito Santo, revelando radicalmente sua presença no coração da humanidade. Em sua abençoada maternidade, desvela a fecundidade materna do Paráclito divino estendido 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 permitem diversos aspectos 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".

3. Conclusão

O magistério e a teologia, na comunidade eclesial, não obstante sejam instâncias diversas e desempenhem funções diferentes, convergem-se para pontos comuns, entre os quais o serviço definido como "ensinamento das verdades da fé". Ainda que possam existir dificuldades na relação entre os responsáveis pelo magistério e os teólogos, compreensível no horizonte da dialeticidade de uma relação entre níveis diferentes de responsabilidade dentro da comunidade de fé, um perceptível grau de interação sempre se estabelece. A expressão desse diálogo interativo pode ser identificada na história da doutrina católica, cujo núcleo fundamental reconhecido como *regula fidei* foi explicitado sempre mais segundo os tempos e os desafios das culturas. É neste sentido que se pode falar inclusive de desenvolvimento do dogma. O fato de uma verdade de fé possuir um núcleo imutável não impede que se formulem desdobramentos ou novas abordagens.

Foi este o percurso do presente capítulo que ora se conclui. Expondo a doutrina católica sobre o Espírito Santo e Maria, procurou-se retomar o *depositum fidei* tendo como pano de fundo o exposto nos capítulos anteriores como pneumatologia e mariologia latino-americana, priorizando algumas temáticas mais discutidas no continente. Junto do patrimônio teológico dos concílios ecumênicos e do magistério dos últimos pontífices, incluiu-se a contribuição do magistério da Igreja da América Latina através de suas conferências episcopais.

---

[666] PIKAZA, Xabier. *Maria e o Espírito Santo*. Notas para uma mariologia pneumatológica, p. 85-86.

Como se observou, há significativos pontos de contato entre os ensinamentos mais recentes do magistério e a reflexão da teologia latino-americana, manifestando assim o que se chamou de diálogo interativo entre as diferentes instâncias do magistério e da teologia. De outro lado, o magistério representa uma baliza fundamental para a correção de alguns rumos, por vezes constituídos por passos frágeis e inconsistentes.

IV. O MÚNUS DE MARIA NA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO Á LUZ DA MATERNIDADE FECUNDA DO ESPÍRITO SANTO

Introdução

A maternidade virginal de Maria pode ser compreendida como um ícone da fecundez do Espírito Santo. O Espírito é a "Grande Mãe", "Senhora da Vida", que tudo restaura 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 evidenciamos adotando 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 cume dessa demonstração da fecundidade divina e a força restauradora do Espírito permanece manifestando-se na Igreja e em toda a criação.

Neste capítulo de nossa pesquisa a questão da concepção pneumatológica de Maria tomará maior espaço dado às diferentes vertentes que esse tema suscita. Apesar disso, 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"[667].

Não almejamos com "ruídos teológicos" impedir 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.

1. As matriarcas de Israel

A marca da maternidade é a fecundidade. Não por razão de um predicado 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

[667] 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 sua maneira, e que colaboraram 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 fé.

As dádivas dessas mulheres são paradigmáticas para todo o povo de Deus e, de maneira exclusiva, para Maria, que encontra nelas sua prefiguração[668].

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 maneira extraordinária, contudo 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 perspectiva guiou povos de matriz judaico-cristã a uma visão sombria sobre todas as mulheres, que, existindo 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 se perdido da literatura cristã. Eva enquanto "mãe dos viventes", pode ser refletida à luz do Espírito Santo que é "Aquele que dá a vida" e, por isso, desempenha uma ação materna desde o início da criação[669].

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

---

[668] 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.

[669] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação:* o Deus que liberta seu povo, p. 71.

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 Israel[670].

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 Davi.

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 notável a análise de Lina Boff ao chamar-nos a atenção para o evento de que quando Maria chega à casa de Zacarias ela cumprimenta não o dono da casa, mas Isabel. Não se conduze a quem administra 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)[671].

Existem outras mulheres que são dignas de serem 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 povo[672]. Também deve-se considerar que o louvor dado aos ventres que geraram se relaciona não apenas com a intervenção de Deus

---

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

[671] BOFF, Lina. *Mariologia: interpelações para a vida e para a fé*, p. 42.

[672] 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 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).

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 sepultura[673].

O que almejamos enfatizar, no entanto, 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 dado que não podemos deixar à margem, mesmo que não o aprofundando em nossa pesquisa, é com relação ao tema 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 lagrimas 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 algozes..."[674].

Em sua totalidade, apesar de toda a influência do patriarcalismo, a cultura judaica que temos diante dos olhos é fortemente 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 Santo[675].

2. A concepção virginal de Jesus

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

---

673 SERRA, Aristide. *La donna dell'Alleanza*, p. 55.
674 REIMER, Ivoni Richter. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres:* textos, interpretações e história, p. 32.
675 GARCÍA-MURGA, José R. *María*, p. 229; BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 321.

2.1. A concepção virginal de Jesus nas Escrituras

A concepção de Jesus no ventre de Maria está numa série 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 contexto.

A concepção virginal de Jesus é um elemento de fé que encontramos exclusivamente nos Evangelhos de Mateus (1,18-25) e Lucas (1,26-29). No *corpus paulinum* e nos demais textos do Novo Testamento, não encontramos nenhuma citação a esse tipo de concepção, o que, a priori, não significa uma negação[676].

Recorrermos ao cuidado pelo fato de que os redatores dos "Evangelhos da Infância" não conheciam o texto um do outro, o que nos indica 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 nisso[677].

Malgrado o modo 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 sinal característico a referência de Is 7,14, cujo escopo é mostrar a continuação da linhagem davídica como algo que sempre pertenceu ao plano divino e, por isso, já revelado pelo profeta. Mateus não enfatiza a concepção virginal como um milagre biológico, mas como cumprimento de uma profecia[678].

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 modo natural, que auxiliaria a conservar 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

---

[676] BROWN, Raymond E. *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*, p. 1305.

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

[678] BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*, p. 140, 169.

necessariamente uma virgem. No entanto, esse termo foi empregado na tradução grega de Isaías e foi citado por Mateus[679].

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).

Essas narrativas da concepção virginal de Jesus, como algo apenas encontrado em Mateus e Lucas, mostra-nos que ela não é um dado básico da fé neotestamentária em Cristo. Assim, a confissão de fé em Jesus como o Filho de Deus e Senhor, não se fundamenta nela[680].

2.2. A hipótese da leitura de Jo 1, 13 no singular

A maior parte 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, estabeleceu a suposição de uma interpretação "no singular" de Jo 1,13. O trecho de Jo 1,13 seria lido da seguinte maneira: "Este foi gerado não do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus".

O teólogo se baseia em códigos bíblicos que apresentaram uma expressiva utilização na Igreja antiga. Em sua averiguação, até mesmo, subtende que essa seria a versão mais antiga e mais difundida na Igreja daquele período[681].

A passagem negativa de João demonstra que Jesus, nascendo sem a efusão de sangue, teria sido concebido virginalmente, e, numa suposição ainda mais audaciosa, pode ser uma referência a um parto virginal também[682].

Em meio as pessoas mais extraordinárias que acolhem essa suposição, mencionamos o exegeta A. Serra e João Paulo II[683].

Há também quem aplique Jo 1,13 a Jesus, uma vez que as expressões, mesmo que no plural, não o recuse do grupo daqueles que nascem de Deus, muito pelo contrário[684]. Ele é a

---

679 BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*, 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.
680 MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*. Cristologia em dimensões messiânicas, p. 133.
681 PERRELLA, Salvatore. *Maria vergine e madre*, p. 101-102.
682 *Ibid.*, p. 103-104.
683 *Ibid.*, p. 104-105.
684 BOFF, Lina, *Mariologia: interpelações para a vida e para a fé*, p. 43.

"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 cabe legitimar ou não a questão, algo que a própria exegese já o fez, constituindo a tradução do versículo em questão no plural. Limitamo-nos somente 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.

2.3. Relação da concepção virginal de Jesus com a sua divindade

Habitualmente, encontramos duas formas de entender 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 maneira diz o contrário, 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 uma hipótese comprobatória de sua divindade. Jesus não é divino porque nasceu de uma virgem, mas sua concepção virginal mostra que Ele é completamente 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 causa[685].

Interessante recordar que os ensinamentos patrísticos que apoiavam essa relação de dependência entre concepção virginal e divindade de Jesus tinham como objetivo refutar as teses adocionistas, ebionitas, docetas e gnósticas e recorriam à concepção virginal como um argumento sólido para suas posições[686].

Uma segunda maneira de entendimento assegura que a confissão de fé em Jesus como Filho de Deus e Senhor existe na tradição neotestamentária independentemente de qualquer declaração de uma concepção virginal, que só se sustenta em partes dos Evangelhos de Mateus e Lucas. O Novo Testamento mostra 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

[685] GARCÍA-MURGA, José R. *María*, p. 38 e 202; MANNS, Frédéric. *Beata Colei che ha creduto*. Maria una donna ebrea, p. 32.
[686] GARCÍA-MURGA, José R. *María*, p. 43; DEL GAUDIO, *Maria de Nazaré*, p. 96.

influenciar as narrativas da infância na elaboração e assimilação de uma concepção virginal de Jesus[687].

Assim, as narrativas da infância, especificamente a concepção virginal, não nos diz respeito, num primeiro momento e de maneira 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" homem[688].

2.4. A concepção virginal: mito ou fato histórico?

Não há objeção em aceitar que Jesus nasceu de Maria (malgrado 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 Maria[689].

As ideias se repartem entre teólogos e biblistas em fundamentalmente três correntes de pensamento. Uma primeira equipe favorece a concepção virginal como um acontecimento inegável, que tem firme testemunho em Mateus e Lucas e, por isso, tornou-se um dogma católico; um segundo, o compreende 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 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 Deus.

O ponto de partida para a defesa da concepção virginal como uma realidade histórica é a lucidez com que Mateus e Lucas a expressam, destacando que não se trata de uma opinião ou de um mito, mas de um fato acolhido pelas comunidades cristãs ligadas a esses evangelistas[690].

---

687 MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus*, p. 134-135.
688 RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico, p. 204.
689 GARCÍA-MURGA, José R. *María*, p. 19 e 37.
690 GARCÍA-MURGA, José R. *María*, p. 21; MASINI, *Maria di Nazaret*, p. 194; PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, p. 96.

Estas ponderam a concepção virginal de Jesus como um evento 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 recusa qualquer caráter de historicidade na concepção virginal de Jesus uma vez que ela é proveniente de lendas, mais designadamente, de concepções extraordinárias de grandes homens fundamentadas nas mitologias de diferentes culturas que influenciaram os autores dos "Evangelhos da Infância".

J. Moltmann, um dos gigantes dessa questão, destaca o caráter lendário da base comum aos dois evangelistas, chamando a atenção para o caso de que o texto não apela à autoridade de nenhuma testemunha e não remete a nenhuma referência a tradições históricas, o que difere dos relatos de encontros com o ressuscitado[691].

Temos ainda alguns pesquisadores que afirmam que esse material se baseia em análogos com os "homens divinos" da mitologia grega, nascidos da união carnal entre um deus e uma mulher. Parte dessa equipe assimila 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 Filho.

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.[692].

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 excelente a estima de Jesus como um "herói", um semideus) e ainda 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 Maria[693].

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

---

691 MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus*, p. 136.
692 BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*, p. 624.
693 GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 74; BROWN, *O nascimento do Messias*, p. 625; PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, p. 109.

é um ponto de partida para a compreensão do mistério de Deus de Jesus desde sua encarnação no seio de Maria.

Para acatar a concepção virginal como "acontecimento" 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 "acontecimento" de caráter maravilhoso isto não implica que ele seja irreal[694].

Portanto, o acontecimento e o sentido remetem a uma realidade transcendente dessa concepção que vai além da forma biológica como Jesus foi concebido no seio de Maria.

2.5. 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.

2.6. 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 origens no inalterável "ambiente" 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 fato biológico. A concepção de um ser humano não é um mero fato biológico, mas um evento repleto de diferentes sentidos. No caso da Virgem Maria, ela se torna mãe do Senhor por

[694] GARCÍA-MURGA, José R. *María*, p. 21-22 e 37.

um dinamismo 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 outros.

Esse dinamismo livre e pessoal tem como princípio o Espírito Santo, que é o princípio divino da geração física de Cristo em Maria. Ele é a "força divina" dessa concepção no ventre da Virgem. Assim, não é a virgindade o caráter 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"[695].

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 todos.

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 Deus[696].

É mister esclarecer que, com isso, não se configura nenhum desprezo ao matrimônio, às relações sexuais assinaladas pelo amor e pela deferência entre duas pessoas, à paternidade ou a qualquer instituição constituída pelo próprio Deus. Não se diz que "tudo que é humano é 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)"[697]. Isso remete-nos à compreensão de que a concepção pneumatológica de Jesus é um novo nascimento para todo o povo de Deus.

---

[695] AMATO, Angelo. 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).
[696] RAHNER, Karl. *María madre del Señor*, p. 87-88.
[697] *Ibid.*, p. 88.

2.7. 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 humanidade. 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 Maria[698].

Esse tema é bem desenvolvido por A. Serra na segunda parte de sua palestra, quando ressalta o caráter "criador" do Espírito Santo. Seu escopo é apresentar 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 pneumatológica[699].

Para afirmar isso, o exegeta recorre aos profetas Isaías e Ezequiel, mostrando que o Espírito do Senhor é a causa divina que a todo instante "recria" Israel. O anúncio dessa "nova criação" é efetivado 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 Deus[700].

Em Is 32,15 profere-se que o "espírito que vem do alto" vai restaurar a vida para o povo de Deus. Essa promessa deve ser compreendida 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 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)[701].

---

[698] MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus*, p. 142-143. Ver também: GARCÍA-MURGA, *María*, p. 26.
[699] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 154.
[700] *Ibid.*, p. 154-155.
[701] *Ibid.*, p. 155.

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)[702].

A segunda referência que A. Serra faz se encontra no Deuteroisaías. O panorama que o profeta nos apresenta é de um Israel separado de Deus por motivo 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)[703].

A terceira referência que o exegeta servita utiliza nos vem de Ez 37,1-14. O padrão do escrito é o mesmo, pois se vê 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 Deus.

O espírito de Deus é continuamente exibido no Antigo Testamento como "vivificador". É o que observamos no mito da criação quando se fala que, desde a origem, quando a terra estava 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).

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

[702] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 155.
[703] *Ibid.*, p. 155-156.

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)[704].

A. Serra apresenta essa questão baseando-se em três aspectos diferentes. O primeiro aspecto é analisando Jesus como o rei e pioneiro do 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)[705].

Portanto, há uma estreita ligação entre Jesus e o povo por Ele conquistado, compreendido 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).

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).

Um segundo aspecto que A. Serra nos apresenta, em sequência com o primeiro, é a concepção de Jesus como aquele que revigora 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 nome.

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 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).

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"[706].

---

[704] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 159-160.
[705] Cf. *Ibid*., p. 162.
[706] *Ibid*., p. 165.

Levando em conta o batismo do Senhor no Evangelho de Lucas é que A. Serra nos sugere o terceiro aspecto para compreendermos como a concepção virginal de Jesus liga-se ao nascimento de um novo povo.

Notemos que em Lucas, ao descrever o batismo do Senhor, o início de seu ministério público e a sua estirpe estão unidos de modo que admite 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 Adão[707].

Nessa estirpe, é clara a finalidade de Lucas de realizar um paralelismo entre Adão e Jesus, ou, assim falando, entre dois "princípios" do povo de Deus. Cristo, ainda 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).

Logo, podemos afirmar que o Espírito que pousou sobre Maria na anunciação é o mesmo Espírito Criador que atuou 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 Deus[708].

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 virgem refere-se a uma nova criação, em que o Espírito de Deus, presença ativa na primeira criação (Gn 1,2), irá agir novamente[709].

Houve uma ruptura na história da humanidade com a concepção virginal / pneumatológica de Jesus, pois se perpetrou efetivo em nossa vida um "novo Adão" e com ele os primórdios de um "novo céu e uma nova terra" e um novo povo de Deus.

Esse conceito de ruptura na história da humanidade é um dado acentuado nas genealogias de Jesus. Notemos 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

---

[707] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 166.
[708] *Ibid*., p. 167.
[709] BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*, p. 356.

cumprimento divino de sermos fecundos, multiplicar-nos (Gn 1,28) que alcança sua realização plena na salvação dada em Jesus[710].

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 Deus[711].

Se pensamos em ruptura, entretanto não nos omitimos à ideia de continuidade presente nessas genealogias, uma vez que se almeja asseverar 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 esclarece, falando 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"[712].

Deste modo, podemos admirar o relato lucano da anunciação do anjo (Lc 1,26-38) como um ícone da Igreja, começada 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).

2.8. A concepção pneumatológica e a ressurreição de Jesus

Os "Evangelhos da Infância" ao apresentarem a concepção pneumatológica de Jesus adotam uma lógica adequada em que o futuro e a origem de Jesus precisam 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 Espírito.

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"[713].

---

[710] BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias,* p. 82-83.

[711] 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.

[712] AGOSTINHO, Da santa virgindade VI, 6. In: PL 40, 399.

[713] DURRWELL, François-Xavier. *O Pai:* Deus em seu mistério, p. 26. Ver também: DURRWELL, François-Xavier. Cristo nossa Páscoa, p. 31.

Essa semelhança entre concepção / natal e ressurreição ainda podem ser analisada via analogia. Um exemplo, assim como o Senhor ressuscitou de uma sepultura nunca utilizada, ele nasceu do seio de Maria sem participação de varão. E em ambas as situações é o Espírito Santo que manifesta sua força de vida[714].

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"[715], no poder do Espírito.

3. A virgindade como um sinal pneumatológico

O fato de compreendermos a concepção de Jesus como um evento pneumatológico não provoca uma depreciação da virgindade de Maria. É um exagero restringir a virgindade de Maria a uma indagação 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 Santo[716].

Também consideramos que, quando falamos de uma concepção pneumatológica, a evidência do assunto incide sobre a maternidade e não sobre a virgindade, tanto que, não sem razão, o Novo Testamento opta por acenar-se à 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 em Mt 1,23)[717]. 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"[718].

A afirmação da superioridade da maternidade, todavia, não implica a desvalorização da virgindade, como se fosse algo meramente casual no vocabulário teológico. Concomitantemente, 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 inteira.

---

[714] GARCÍA-MURGA, José R. *María*, p. 37.
[715] MURAD, Afonso. *Maria toda de Deus*, p. 113.
[716] 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 p. 159.
[717] BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 165.
[718] *Ibid*., p. 153.

A santidade e a consagração a Deus pelo Espírito Santo são 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 proferimos que Maria foi a mãe virginal do Messias, antes de acenar a um elemento 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 inquebrantável.

Interessante observar que, nos primeiros séculos do cristianismo, período em que se ordenou o entendimento do sentido da virgindade de Maria, a hipótese de uma mulher se manter 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 indesejáveis[719].

Com isso não dizemos que a virgindade, enquanto resistência a alianças matrimoniais, reiterava a preferência pela consagração a Cristo. Era o seguimento de Jesus que determinava 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.

Logo, a virgindade de Maria e das mulheres desse tempo foram emolduradas num padrão de virgindade que provocava silêncio e submissão, o oposto do que o caráter revolucionário da virgindade comportava[720].

Essa concepção de virgindade antes de ser instrumentalizada pelos homens da Igreja pode igualmente estar conexa com o significado da virgindade das deusas na mitologia antiga. Esta não se regrava na falta 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"[721].

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

[719] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*. Teologia de Maria na comunhão dos santos, p. 53.
[720] *Ibid*., p. 53-54.
[721] *Ibid*., p. 55.

evidencia, como na mitologia antiga, um estado de "pureza espiritual" que lhe confere autonomia.

Não exprimimos isso ignorando as condições socioculturais em que Maria vivia. Isso seria um anacronismo. O que destacamos é que a virgindade de Maria é um elemento de ruptura do poder masculino que tão bem se percebe nas "árvores 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.

3.1. Maria como modelo da Igreja

A relação entre o Espírito Santo e Maria demonstra o caráter carismático do Povo de Deus. Conseguimos notar 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"[722].

No terceiro 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. Nosso intento agora é rever a questão da tipologia empregada entre Maria e a Igreja e os desdobramentos pneumatológicos que nos são oferecidos.

3.2. A tipologia "Maria – Igreja"

Em muitos tópicos de nossa pesquisa, usamos essa forma de entendimento teológico tão comum na mariologia. Aproveitaríamos para mostrar o que se comprende 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

[722] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 181.

> 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 salvação[723].

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)[724].

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 Santo[725].

A contribuição de Ambrósio nessa perspectiva é indiscutível, atribuindo-se a ele a elaboração do entendimento de Maria como "tipo da Igreja". Dois de seus textos evidenciam-se: As virgens (377) e A educação da virgem (392), pois são obras em que o bispo de Milão mais evidencia Maria como "tipo da Igreja", por causa de sua maternidade e virgindade[726]. 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 virgem[727].

Essa tipologia foi objeto de significativas homilias e reflexões patrísticas apresentadas de mneiras diversas na Igreja antiga, como no caso de Cromácio de Aquileia, que falava 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 Santo[728].

Na Idade Média, recordemos de Isaac, abade de Stella, que em 1147 fala que Maria e a Igreja "são a mãe de Cristo, mas nenhuma das duas o gera totalmente sem a outra", então,

---

[723] 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.
[724] FITZMEYER, Joseph. *A Bíblia na Igreja*, p. 83.
[725] GARCÍA-MURGA, José R. *María*, p. 206.
[726] Ibid., p. 133; DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, p. 121.
[727] AMBRÓSIO, Tratado sobre o Evangelho de Lucas, 2, 23 (Schr 45, p. 82).
[728] GARCÍA-MURGA, José R. *María*, p. 140; PERRY; KENDALL, *A Santíssima Virgem Maria*, p. 55.

"quando se fala de uma ou da outra, o que se diz aplica-se a ambas, como se fosse indiferentemente ou em conjunto"[729].

A tipologia "Maria - Igreja" obtém ambiente de destaque em nossos dias quando a localizamos nos documentos 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 diversas maneiras, a tipologia "Maria - Igreja" está a mercê de uma declaração de fé mais intensa, 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 estado concedida em condição singular com o dom da santidade, que combina 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 apreciar Maria como uma "imagem escatológica da Igreja" que restaura 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 gentim* consideramos que

> 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 Maria[730].

---

[729] ISAAC, Sermão 51 sobre a Assunção de Maria. In: PL 194, 1863 B.
[730] RAHNER, Karl. *María madre del Señhor*, p. 41.

3.3. A tipologia Maria – Igreja a partir da Encarnação do Verbo e Pentecostes

X. Pikaza, acompanhado de outros teólogos, pondera que Lucas, em seus escritos (o Evangelho e o livro dos Atos), descobre uma acentuada 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 Deus[731].

Podemos analisar um desdobramento desse apreço, 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 Evangelho.

Cremos que, para além dessas considerações, o mais importante é a clareza com que a tradição auferiu o texto At 1,14, unindo Maria à Igreja. Ela já está ligada 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 Igreja.

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 excelente, e como mãe (LG 59): a *Igreja total* (o "Totus Christus" de Santo Agostinho) é a obra por excelência do Espírito de Deus[732].

A imagem de Maria no cenáculo precisaria ser uma das figuras marianas mais usadas para propagar a espiritualidade mariana, pois mais do que orar a Maria, usar objetos simbólicos que anunciam 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,

---

[731] PIKASA, Xabier. *Maria e o Espírito Santo*, p. 44; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 257; LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 186-187.
[732] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 256.

> 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 divino[733].

3.4. A sinergia entre a Igreja e o Espírito Santo

Se adotarmos como um princípio a opinião de que Maria está visceralmente ligada 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 palestra no IV Simpósio Mariológico Internacional, D. Bertetto foi muito fiel à sua proposta, atendo-se unicamente ao tema 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 palestrante[734].

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)[735].

Queríamos, portanto, eleger como princípio a opinião de que o Espírito Santo é o princípio das ações de Maria e das ações da Igreja.

A aplicabilidade dessa opinião a Maria é relativamente serena, 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.

Portanto, gostaríamos de listar três realidades em que podemos aplicar a definição de sinergia à Igreja, que são os sacramentos, a mística e nos movimentos de libertação. Com a escolha 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,

---

[733] AMATO, Angelo. María, modelo de oración. In: ROSSINI, C.; SCIADINI, P. *Enciclopedia de la oración*, p. 154.
[734] BERTETTO, Domenico. La sinergia dello Spirito Santo con Maria. In: SMI, p. 298.
[735] *Ibid*., p. 296.

> 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 imperfeita[736].

Observemos, então, inicialmente, a relação "Espírito Santo – Igreja" através dos sacramentos, sob a ótica da sinergia. Conforme 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 clero[737].

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 direito[738].

O primado da fórmula exata para o sacramento em detrimento da liturgia e de sua condição pneumatológica procura seu suporte 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"[739].

A reforma litúrgica causou uma nova impostação a esse assunto valorizando o caráter pneumatológico dos sacramentos, especialmente no que compete à epiclese da eucaristia[740]. Não se deve ater ao momento exato da transubstanciação, 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"[741].

---

[736] CONGAR, Yves. *"Ele é o Senhor e dá a vida"*, p. 82.
[737] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*, p. 141.
[738] *Ibid*., p. 143.
[739] TOMÁS DE AQUINO, Sth III, q. 78, a. 1, ad. 4.
[740] "A antiga missa romana de Pio V não tinha epiclese e os teólogos latinos achavam-na inútil. Davam muito valor ao momento exato da transubstanciação: 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).
[741] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*, p. 142-143.

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 divina[742]. Desse modo, podemos dizer que "[Os] místicos encontram a Deus no mais profundo e no mais alto de si mesmos"[743].

Não é o empenho humano, em definição pelagiana, que nos leva à experiência mística, mas a ação 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'"[744].

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 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"[745]. A comunhão com Deus conduz a fazer com que a pessoa seja conduzida por um princípio divino, o próprio Espírito Santo.

Nas expressões do místico carmelita, descobrimos a mesma definição de sinergia oferecido 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 pensarmos na sinergia do Espírito Santo com a Igreja nos movimentos de libertação, necessariamente é mister esclarecer o que entendemos por "movimentos de libertação", termo

---

[742] WOLFF, Elias. *Espiritualidade do diálogo inter-religioso*. Contribuições na perspectiva cristã, p. 18.
[743] PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *Santa Teresa de Jesus*. Mística e humanização, p. 32.
[744] GIBRAN, Khalil. *O profeta*, p. 24.
[745] 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.

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 Latina[746].

Dentre os movimentos medievais, J. Comblin evidencia os valdenses. Estes foram arguidos como hereges por terem negado a estrutura institucional da Igreja, mas algo de revolucionário estava contido nessa proposta[747].

Pedro Valdo e seus adeptos desejavam seguir o Evangelho, com direito à pregação leiga e vivendo a pobreza voluntária[748]. Isso provocou uma grave confusão 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"[749].

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 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"[750].

Sobre o religioso cisterciense da Calábria, Joaquim de Fiore, e a sua tese da "Era do Espírito", J. Comblin produz uma concisa 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 religioso calabrês, existindo três Pessoas divinas, igualmente 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*

[746] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*, p. 74-75.
[747] *Ibid*., p. 75.
[748] 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).
[749] 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.
[750] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*, p. 75-75; BOFF, Leonardo, *O Espírito Santo*, p. 143.

> *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 – [...][751].

As ideias de Joaquim de Fiore, unidas aos ideais dos franciscanos espirituais, fermentaram e comoveram os movimentos de pobreza na Idade Média. Entretanto, para J. Comblin, a questão era política e não teológica. Tanto que, em seu ponto de vista o debate teológico não concluiu nada[752].

Mesmo que o pensamento teológico nada tenha finalizado e tudo acabado em condenações, J. Comblin nos consente entender que os movimentos pauperísticos medievais aclaram 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"[753].

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".

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.

Logo, o Espírito Santo, sendo princípio de ação libertadora, o "Doador de vida" para os pobres, por meio da lente das batalhas 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

[751] POTESTÀ, Gian-Luca. Milenarismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1141-1143.
[752] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*, p. 76-77.
[753] *Ibid*., p. 77.

> regras e mostrar caminhos alternativos. O destino de homens e mulheres, dotados da liberdade que provém do Espírito, é bem conhecido[754].

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, atuou sob o ímpeto do Espírito, princípio de toda a sua obra. O mesmo princípio de ação do Paráclito pode ser visto nos sacramentos, na vida mística e nos pobres em perspectiva de libertação.

3.5. 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).

Essa perfeição da criação que Maria expressa foi elemento da meditação patrística. Dentre esses autores[755], evidenciamos 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 germinou[756].

---

[754] VITÓRIO, Jaldemir. Prefácio. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (Org.). *Tempos do Espírito*. Inspiração e discernimento, p. 8-9.

[755] 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.

[756] JOÃO CRISÓSTOMO, A mudança dos nomes II, 3. In: PG 51, 129.

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 Santo[757].

Deste modo, refletindo inicialmente na graça da criação do ser humano em sua condição adâmica, filho do solo virgem, destinamo-nos a um elo 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 ameaçadora[758].

Se a tudo isso adicionarmos a opinião de que essa "Grande Mãe Terra" é virgem, percebendo a virgindade como uma consagração a Deus e maneira de ser em que a fecundidade 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 nessa ocasião é que resgatamos o paralelismo "terra virgem – virgem Maria", porém de diferente modo, isto é, "Grande Mãe Virgem Terra" e "Grande Mãe Virgem Maria". Para isso, queríamos recorrer a duas devoções marianas latino-americanas: uma boliviana, dedicada à Nossa Senhora de Copacabana, e a outra brasileira, dedicada à Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

---

[757] MOTA, José Humberto. Liturgia das Horas e Ofício Divino: o lugar de Maria. In: GUIMARÃES, Valdivino (Org.). *Maria na Liturgia e na piedade popular*, p. 160.
[758] RAMOS, Denise G. A Grande Mãe Brasileira. In: ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA. *Aparecida*: 300 anos de fé e devoção, p. 124.

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 quéchuas e aymaras[759]. 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 intensa com a terra, uma vez que ela foi produzida com o barro extraído de nosso chão brasileiro. Ela não somente "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)[760]. 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 brilhante[761].

Esses elementos que, em vez de atenuarem a força da imagem de Aparecida, por torná-la próxima de nós, colaboraram para corroborar o arquétipo da "Grande Mãe", pois pode- se falar que ela é tão nossa mãe que se assemelha a todos nós. Entendida como a "Grande Mãe" do povo brasileiro[762], 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

---

[759] BOFF, Clodovis, *Mariologia social*, p. 299.
[760] AZEVEDO, Manuel Quitério de. *O culto a Maria no Brasil*, p. 61-62.
[761] *Ibid*., p. 67-68.
[762] 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).

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.

Por esse motivo, a imagem da "Grande Mãe" atribuída a Maria pode nos levar 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".

Outro assunto que não pode ser omitido 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"[763]. Logo, devemos resgatar essa sacralidade, permitindo que essa "força psíquica" que brota dessas imagens nos motive gerar um posicionamento ético-ecológico renovado.

Assim, a experiência de sacralidade revitalizadora e organizadora de nosso "cosmos" interno deve nos conduzir em direção a atos concretos de mudança no padrão de vida destrutor do meio ambiente e nos associar 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.

Finalmente, notemos que essas imagens sagradas da "Grande Mãe" nos enviam 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:

[763] MOLTMAN, Jürgen. *A fonte da vida*. O Espírito Santo e a teologia da vida, p. 124.

> 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 institucionalizada[764].

Deste modo, o Espírito Santo em sua copiosa maternidade é a "Grande Mãe" que plainou 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.

Finalizando, em toda a expressão maternal que encontramos nas Escrituras e, de maneira específica, 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.

3.6. A maternidade divina de Maria como um serviço prestado à história da salvação

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 III, seria mais adequada se disséssemos que o Paráclito é "Senhora que dá a vida"[765] 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 Filho[766]. 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

---

[764] MOLTMAN, Jürgen. *A fonte da vida*. O Espírito Santo e a teologia da vida, p. 56.
[765] 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.
[766] MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida*, p. 43.

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 igualdade.

Ao assegurarmos que o Espírito Santo é nossa "verdadeira Mãe", ainda sobraria espaço para nos dirigirmos a Maria como também "nossa mãe"? Satisfaria 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 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.

Ainda neste capítulo, interessa-nos rever algumas concepções mariológicas que estão ligadas à pneumatologia e que consideramos de capital importância. Anteriormente, 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.

Obviamente, o maior ofício oferecido 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 Cristo[767]. Assim, compreende-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.

[767] SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SMI, p. 185; TRAVAGLIA, *E il discepolo l'accolse con sè*, p. 161; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada evangelizadora*, p. 97; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 57.

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 seguidores[768]. Vejamos como essa percepção eclesial buscou embasamento em dois textos joaninos: as Bodas de Caná e a crucificação de Jesus.

Antes de refletirmos sobre esses dois textos, gostaríamos de traçar o perfil mariano segundo o Evangelho de João.

As Bodas de Caná e a crucificação de Jesus 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 cruz.

Impressionante nessas duas perícopes é a forma como o Evangelho apresenta Jesus referindo-se a Maria. Ele a chama de "Mulher". Essa maneira 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"[769].

Nessa sua abordagem simbólica, a expressão "Mulher", que não se relaciona com qualquer outra expressão relacionada ao campo familiar, tem um tom mais imponente. João nos provoca 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"[770].

---

[768] Estamos cientes das dificuldades que essa afirmação referente a uma maternidade universal de Maria oferece, sobretudo no campo ecumênico. 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.

[769] PIKAZA, Xabier. *Maria e o Espírito Santo*, p. 50; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 71; BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 128-129.

[770] LAURENTIN, Rene. *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 48; BOFF, Leonardo, *O rosto materno de Deus*, p. 129; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 75.

Observemos cada uma das duas perícopes. Frisamos que não é nosso desígnio realizar uma exegese de cada texto, por isso vamos direto à questão da função 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).

Frequentemente encontramos esse trecho apoiando a intercessão de Maria junto a Jesus, pedindo um "milagre" (expressão não usada no Evangelho de João) que remediasse a embaraçosa situação da falta de vinho numa festa de casamento. Tal pedido de Maria poderia ser uma suposta profissão de fé em Jesus como taumaturgo.

Neste sentido, alguns explicam as Bodas de Caná de forma que chega a soar como o entendimento de um Jesus infantilizado, dependente à sua mãe, pois, mesmo contra sua vontade, o filho jamais recusa 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 solução[771].

Distanciando-se dessa leitura aparente do Evangelho, podemos interpretar 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 exemplificamos[772]. 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 Igreja[773].

[771] 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).
[772] LAURENTIN, Rene. *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 49-50.
[773] COYLE, Kathleen. *Maria na tradição cristã*, p. 34.

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.

Outro modo de entendimento dessa perícope, comumente professada por comentaristas bíblicos, tem como origem de meditação a relação da citação de Maria aos que serviam o vinho com a citação com que o Faraó se dirige aos egípcios quando estes lhe pediam pão, nos sete 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 salvífico.

Todavia há ainda uma série de textos do Antigo Testamento em que aparece a passagem "Faremos tudo quanto o Senhor falou", como, por exemplo, em Ex 19,8[774]. 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).

Desse modo, a solicitação 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"[775].

Essa convicção de fé consubstanciada na Aliança do Sinai foi a maneira como o povo fez a prática de se perceber como "povo de Deus", através da 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 cruz.

---

[774] Ver também Ex 24,7 e Esd 10,12 (nesse caso, a mesma frase é dirigida a Esdras, entendido como um representante de Deus).
[775] SERRA, Aristide. *Maria em Caná*, p. 34.

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"[776].

No Evangelho de João, o elementar sinal de Jesus concretizado em Caná se une ao sétimo, que corresponde à exaltação de Cristo pela morte na cruz. Essa exaltação é a "hora" esperada, e, "[Como] sabemos, a "Hora de Jesus" segundo o quarto Evangelho designa, como uma realidade única, paixão-morte-ressurreição do Salvador"[777].

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).

O caráter do Evangelho de João é sempre duplo: tem como fundamento uma preleção "histórico/factual" e sobre essa preleção 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 compreende Maria integrada no simbolismo originante da Igreja[778].

Nesse simbolismo é que resgatamos a questão de Maria como a "Mulher da Aliança".

A presença de Maria junto à cruz de Jesus é compreendida por alguns exegetas e teólogos como declaração excepcional, aos padrões da teologia joanina, do papel materno de Maria. Não pela então agraciada 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

---

[776] SERRA, Aristide. *Maria em Caná*, p. 49.

[777] *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.

[778] 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.

especificamente, mas o "tipo" do discípulo que, em virtude da fé, é amado por Jesus[779]. Desse modo, a função materna de Maria no Calvário atinge dimensões universais (MC 37).

Para A. Serra, quando Jesus se conduz inicialmente à sua mãe, quer-se destacar especialmente a atividade que irá lhe confiar, ficando o papel do "discípulo amado" subordinado e dependente daquela de Maria[780].

O serviço dado a Maria, enquanto uma tarefa materna, é sancionada 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".

Esse povo será o Templo, o ambiente/símbolo da reunificação de todos os povos em Jerusalém, cortejada como "Mãe" de inúmeros filhos chamados pelo Senhor ao seu seio (Is 60,1-9; 49,19-20; Tb 13,12-13; Sl 87).

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 Gólgota[781].

Nesse seu desígnio de "cristologizar" essa aglomeração dos dispersos, João inclui a figura de "Maria-Mãe" dos dispersos agregados 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.

[779] SERRA, Aristide. *Maria em Caná*, p. 104 e 115; BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 84. É curioso notar a forma com que se recorreu 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).
[780] SERRA, Aristide. *Maria em Caná*, p. 95.
[781] *Ibid*., p. 98.

> 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 materno[782].

Assim, para João, a mãe de Jesus presente na revelação dos sinais das Bodas de Caná e da cruz é a "Mulher da Aliança", forma expressiva do "Povo da Aliança" que crê e está reunido em Jesus pela sua glorificação na cruz[783].

Sendo Maria uma forma expressiva do "Povo da Aliança" é que nos questionamos pela relação dessa declaração 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"?

3.7. Maria como "Mãe da Igreja"

O título conferido a Maria como "Mãe da Igreja" não é uma inovação doutrinal, pois já se encontrava presente na devoção. Entretanto, 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 cristão[784].

A *Lumen Gentium* já faz alusão a essa opinião quando diz que, por sua cooperação na redenção realizada 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.

---

[782] SERRA, Aristide. *Maria em Caná*, p. 100.

[783] 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).

[784] 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. 2022.

Antes de tudo, em sua analogia com a Igreja, Maria é componente do Povo santo de Deus, numa característica singular, de discípula fiel e mãe do Redentor. Essa afirmação evidencia-se em 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 corpo[785].

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 Igreja[786].

Ao mencionarmos o "coroamento" dessa abrangência de Maria como membro e modelo/protótipo da Igreja é que ela pode ser compreendida como Mãe da Igreja, por razão 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. Um conceito que não nos é atual, pois Filipe de Harveng (séc. XII) já dizia que "a graça do Espírito Santo é a mãe da Igreja"[787].

---

[785] AGOSTINHO, Sermão XXV. In: PL, 46, 937-938.
[786] GARCÍA-MURGA, José R. *María*, p. 192; GONZÁLEZ, *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 17; LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, p. 181; RAHNER, *María madre del Señor*, p. 41.
[787] FILIPE DE HARVENG, Valores morais em canções. In: PL, 203, 564C.

Essa ideia vem sendo demonstrada por abundante número de teólogos, pois se admite que é o Espírito Santo quem gerou pelo episódio de Pentecostes a Igreja e é ele quem, como uma mãe, estimula e vivifica os cristãos em sua caminhada de fé, atuando na pregação, nos sacramentos e na pastoral[788].

Assim, concluímos que, de um lado, temos a tarefa materna de Maria na encarnação do Verbo (Sinóticos e Gl 4,4) e sua tarefa simbólica-materna de "Mulher da Aliança" (Evangelho de João), porém, do outro lado, apresentamos 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'"[789].

Com isso, indagamo-nos se o entendimento 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 *Lumen Gentium*, 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.

3.8. 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):

[788] BARTOSIK, Grzegorz. Mariologia e pneumatologia, p. 346.
[789] MUNSTERMAN, Hendro. *Maria corredentora?* Debate sobre um título mariológico, 2009, p. 54.

> [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-los[790].

Partindo, no entanto, da exaltação da virgindade de Maria como um elemento que, ligado à maternidade se torna ínvio para qualquer outra pessoa, intuímos 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 outros[791]. 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 austeridade[792].

Outro dado, visceralmente unido à virgindade, é a questão de sua maternidade divina. A iconografia mariana após o Concílio de Éfeso (431) principia a imaginar Maria como uma imperatriz, partícipe 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 fiéis[793].

A Idade Média traz outros dados que comprovam ao isolamento de Maria como o tema 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"[794].

Outro dado que se soma ao tema da exemplar virgindade de Maria reside no inconsistente alicerce 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

---

[790] GERMANO DE CONSTANTINOPLA, I homilia sobre a Dormição. In: PG 98, 345 BC.
[791] DE CANDIDO, L. Vida consagrada. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologi*a, p. 1269.
[792] COYLE, Kathleen. *Maria tão plena de Deus e tão nossa*, p. 19.
[793] DE FIORES, Stefano. *Maria sintesi di valori*, p. 20.
[794] PERRY; KENDALL, *A Santíssima Virgem*, p. 13.

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 imensidade do mar; pois se o mar é imenso, a plenitude da graça conferida à Rainha do Céu é imensurável"[795].

A Idade Moderna vinculou tal opinião de nobreza imensurável na reflexão de Luís-Maria Grignion de Montfort, quando este profere 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 profundeza 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 impenetrável[796].

Igualmente, na Idade Moderna, os dois últimos dogmas marianos portam em sua incumbência essa responsabilidade de explanação. 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 disso[797].

Merece salientar 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 trinitário[798].

Todavia não só a teologia feminista recusa esse paradigma pré-Vaticano II do isolamento de Maria em elevações inalcançáveis. Toda a mariologia que acompanhou e ainda acompanha a trilha do cap. VIII da *Lumen Gentium* 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.

---

[795] JULIANO DA IMACULADA. *Os singulares privilégios de Maria perante a Bíblica* - Em palestra com os Irmãos separados, p. 81.
[796] GRIGNION DE MONTFORT, *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*, n. 7.
[797] VEUTHEY, Leone. *Dottrina mariologica*, p. 13.
[798] LANGELLA, Alfonso. 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, p. 179.

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.

3.9. A mediação de Maria

O assunto da "Mediação de Maria" criou um itinerário pouco homogêneo e muito complexo na história da teologia. A expressão, 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 polissêmica[799].

3.10. Itinerário histórico do termo

Pressupõe-se que a mais antiga alusão a Maria como "Medianeira" encontra-se em Romano Melodista, na metade do séc. VI[800]. 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"[801].

Exclusivamente a partir da Idade Média, o termo contrai expressivo relevo na literatura cristã. Grande demonstração 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 dela. 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"[802].

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

---

[799] LAURENTIN, Rene. *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 96.
[800] *Ibid*., p. 95.
[801] ROMANO MELODISTA, Hino sobre a natividade (SChr 110, p. 103).
[802] BERNARDO DE CLARAVAL, Sermão na Natividade da B. Virgem Maria. In: PL 183, 441 C.

maximalismo e com escassa referência bíblica e, por isso, de insignificante conotação pneumatológica.

A tradição protestante, por sua vez, rejeitou essa doutrina mariológica, uma vez que o consentimento da cooperação humana no plano da salvação provoca a negação do valor absoluto que comporta a mediação única de Cristo[803].

Da parte do Magistério da Igreja, apenas elencamos alguns documentos pontifícios que abordam o tema 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 1946[804].

A obra mais acabada dessa abordagem culminou naquilo que foi designado "movimento mediacionista". Esse movimento encontra-se no rastro 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 proclamasse 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 organizado e menos irascível, uma vez que, desde o primeiro Congresso Mariológico Internancional, 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"[805].

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, inicia a agrupar petições e reflexões em prol de sua causa[806].

A petição do Cardeal Mercier foi entregue a Bento XV, que, no ano seguinte, permitiu para a Bélgica e para outros bispados que o requereram, a celebração litúrgica de Maria "Medianeira universal da graça"[807].

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

[803] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada evangelizadora*, p. 18.
[804] BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 109.
[805] LAURENTIN, Rene. *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 126.
[806] *Ibid*., p. 126-127.
[807] GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada* evangelizadora, p. 329.

proclamação dogmática, sendo que apenas a comissão romana apresentou razões suficientes para que o Papa desistisse da definição[808].

Igualmente no Brasil encontramos um potente movimento em prol da proclamação dogmática da mediação de Maria, que tem como principal representante o Pe. Ignacio Valle, SJ. Seu escopo, denominado 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'"[809].

O tema da proclamação da mediação de Maria volta a Roma na elaboração do plano 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 formal. Assim,

> A saída encontrada pelo redator G. Philips e que agradou ambas as parte 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"[810].

Não obstante o Concílio Vaticano II, o tema da "Mediação de Maria" ainda se impõe na reflexão mariológica, especialmente com a clara escolha do termo que João Paulo II adotou em seus pronunciamentos, catequeses marianas e, de modo mais claro, na Encíclica *Redemptoris Mater*.

Hoje, o líder principal pelo "movimento mediacionista" é Mark Miravalle, teólogo e leigo, docente 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 Holanda[811].

---

[808] GARCIA-MURGA, José R. *María*, p. 187.
[809] VALLE, Ignacio. *Com Maria Mãe de Jesus*. Cruzada de Santas Missas em honra e nas intenções da Virgem Medianeira, p. 35.
[810] BOFF, Clodovis, *Introdução à mariologia*, p. 109.
[811] MUNSTEMAN, Jürgen. *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).

Do mesmo modo se relatam outras hipotéticas 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)[812].

De uma maneira geral, no que concerne tanto a mediação universal de Maria como sua corredenção (assunto que trataremos a seguir), um grupo de teólogos, juntamente com a Pontifícia Academia Mariana Internacional, em 1997, respondeu negativamente a esses possíveis novos títulos, mantendo-se na linha teológica assumida pelo Concílio Vaticano II.

3.11. Reflexão teológica sobre a Mediação de Maria

O capítulo VIII da *Lumen Gentium* é inequívoco em sua instrução 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 salvação[813].

Com a encíclica *Redemptoris Mater*, João Paulo II resgata a expressão "Medianeira", um adequado "passo atrás em relação ao Concílio"[814]. O Pontífice procura 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 Igreja. 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).

Apesar de João Paulo II considerar relevante a expressão mariana, ele mesmo se sujeita aos limites que a expressão 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, embora seja de maneira sobrenatural, não se elimina a mediação da Igreja pela comunhão dos santos. Permanecendo Maria no "mistério da Igreja", sua intercessão em favor da humanidade tem um

[812] MUNSTEMAN, Hendro. *Maria correndentora?*, p. 7.
[813] PERRELLA, Salvatore. La recezione del capitolo VIII della Lumen Gentium, p. 73.
[814] MUNSTEMAN, Hendro. *Maria correndentora*?, p. 65.

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

> 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 santos[815].

Outro dado que deve gozar de realce 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).

Portanto, a mediação de Maria e da Igreja é uma ação no Espírito Santo, entretanto acreditamos 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 parte, esquivamos vincular a compreensão da mediação de Maria com o tema da sua corredenção, mesmo cientes da implicação que um termo tem sobre o outro. Nossa opção foi de caráter metodológico, de maneira que possamos melhor tratar do tema nessa parte da pesquisa.

3.12. A corredenção de Maria: percurso histórico do termo

Depois de ampla investigação sobre as origens do termo "corredentora", outros estudiosos chegaram à conclusão de que o termo foi fixado 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 X[816].

---

[815] SPIDLIK, Tomás. *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, p. 138.
[816] MUNSTEMAN, Hendro. *Maria correndentora?*, p. 56.

Interessante é que as investigações indicam que referir-se à Maria como redentora não insinuava uma equiparação a Cristo, o único redentor, mas sim dizer que Maria concebeu o Redentor, e por isso colaborou com a redenção da humanidade. Nesse contexto, dizer redentora equivale a dizer "Mãe do Redentor".

A mudança conceitual do título dá-se no século XII, quando se descarta o entendimento de Maria enquanto "causa do Redentor" (por meio de 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 completo[817].

A expressão "Corredentora" surge pela primeira vez num documento oficial da Igreja em 1908, na *Acta Apostolicae Sedes*. Não pelo Papa da época, Pio X, e sim, 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"[818].

Antes do Concílio Vaticano II, uma equipe de cinquenta bispos espalhou a vontade 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 anteriormente.

João Paulo II, que tanto destacou a "Mediação de Maria" na *Redemptoris Mater*, já não usou tanto a expressão "Corredentora" em seu magistério, restringindo sua aplicação em discursos públicos e nunca numa encíclica[819].

3.13. Reflexão teológica sobre a corredenção de Maria

A defesa em benefício do título assegura que, quando se fala "Corredentora", compreende-se Maria "com o Redentor", "perto dele" e não "semelhante ao Redentor", uma vez que o prefixo *co* provém do latim *cum*, que significa "com" e não "igual a". Desse modo, o título

[817] MUNSTEMAN, Hendro. *Maria correndentora?,* p. 57.
[818] *Ibid*., p. 60-61.
[819] *Ibid*., p. 64-65.

estaria a favor da afirmação de que Maria cooperou de modo excepcional à obra da redenção de toda a humanidade[820].

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 redenção[821].

Na Patrística, a expressão procura apoio teórico no paralelismo entre Jesus-Adão e Maria-Eva, especialmente 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"[822].

Recorre-se ainda à diferenciação entre "redenção objetiva" e "redenção subjetiva". A redenção absolutamente se dá na ação salvífica de Cristo, ao passo que hipoteticamente sua aplicação é individual, é uma adesão pessoal e livre ao dom da redenção[823].

No evento de Maria, ela participou de maneira fantástica da redenção subjetiva, maneira essa que pode ser qualificada como "ativo", pois ela é a "causa do Redentor" e permaneceu unido 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 Senhor[824].

O modo como Maria participa do episódio da cruz enquanto "redenção subjetiva", ligadamente com a compreensão linguística do termo e o mencionado elemento 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.

---

[820] MUNSTEMAN, Hendro. *Maria correndentora?*, 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.

[821] ROSCHINI, Gabriel. *Instruções Marianas*. São Paulo: Paulinas, 1960, p. 85. Interessante observar que G. Roschini, enquanto defensor do termo "Corredentora", usa o vocabulário "cooperação" entendo-o como correlato a "corredenção".

[822] MUNSTEMAN, Hendro. *Maria correndentora?*, p. 67.

[823] *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.

[824] VEUTHEY, Leone. Dottrina mariologica, p. 29-30.

Começando pela questão linguística, o prefixo "co-" em nossas línguas ocidentais contemporâneas, na maioria das ocorrências, suscita, de maneira 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 utilizado. 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"[825] e isso deve gozar de clareza no vocabulário teológico e devocional.

Além disso, o título representa um atraso no pensamento mariológico pós-Vaticano II, pois ele conserva consigo uma linguagem maximalista. Sustentado 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 VIII[826].

Outro tema que se contesta é a importância aplicada às supostas aparições de Maria em Amsterdã, destinadas a Ida Peerdeman. Uma "aparição particular" não é início de uma declaração 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 dogma[827].

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 só ver nesse momento Jesus e sua mãe. Isso nos faz lembrar a crítica de J. B. Metz com relação à

[825] AMBRÓSIO, Tratado sobre o Evangelho de Lucas, 10, 132 (Sources chretiennes, 52, p. 200).
[826] Ibid., p. 77-79.
[827] 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*.

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?[828]

Maria, nessa hora, pode ser compreendida como representante do "grito" das pessoas que padecem 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"[829].

Outra situação de grande valor é a relevância ecumênica do termo. O título de "Corredentora" seria um obstáculo a mais no diálogo ecumênico 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.

Por fim, o ponto que nos é mais caro nesse debate é o obscurecimento da função do Espírito Santo nesse título mariano. Nesse debate mariológico 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-", afirmando que é o Espírito Santo o "Corredentor Universal", salvaguardando o que é específico na missão do Filho e do Espírito Santo[830].

---

[828] METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*, p. 66.
[829] *Ibid*., p. 65.
[830] LAURENTIN, Rene. *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 230; MUNSTEMAN, *Maria correndentora?*, p. 74-76.

3.14. 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 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"[831]. Como já tratamos da mediação de Maria, queremos revisar apenas alguns elementos mais ligados a essa forma extremada de considerar a questão.

No que concerne às raízes mais longínquas do termo, chegamos à pena dos medievais, que tiveram entre os mais extraordinários representantes as figuras de Bernardo de Claraval, Bernardino de Sena e Boaventura.

Esse entendimento da mais alta eficácia da mediação de Maria obteve seu momento 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, [...][832].

Desse contexto, a forma que nos é mais atual foi acolhida no vocabulário teológico e devocional, aludindo-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 Maria[833].

Igualmente K. Rahner, em uma de suas obras, identifica 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 operativa[834].

---

[831] DE FIORES, Stefano. *Maria sintesi di valori*, p. 21.
[832] AFONSO, de Ligório. *As glórias de Maria*, p. 151-152.
[833] VEUTHEY, Leone. *Dottrina mariologica*, p. 136.
[834] RAHNER, Karl. *María 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

Da vida eclesial evidenciamos rapidamente dois "lugares" em que podemos ver esse termo mariano 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 recebe multidão de fiéis 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 Becker[835].

No que refere à espiritualidade da Legião de Maria[836], destaca-se a certeza do sucesso de seu apostolado mariano, uma vez que este se sustenta no entendimento 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 Cristo[837].

Obviamente notamos 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 Santo[838].

Sendo o "Espírito Santo a ação onipotente, Pessoa operante através da qual o Pai realiza todas as suas obras [...]"[839], 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.

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, *María madre del Señor,* p. 7).

[835] 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=1 Acesso em: 01 nov. 22.

[836] 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).

[837] CONCILIUM LEGIONIS MARIAE. *Manual oficial da Legião de Maria*. Dublin: Concilium Legionis, 1993. (Edição revisada no Brasil - 1996), p. 28.

[838] Interessante citar como exemplo, dentre outras Cartas que Leão XIII fala sofre 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: 03 nov. 2022).

[839] DURRWELL, François-Xavier. *Maria*, p. 14.

Não podemos deixar de interrogar o quanto tais maneiras de devoção a Maria como "Medianeira de todas as graças" e "corredentora" também proporcionam uma religiosidade de 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 Santo[840].

Portanto, a "mediação de Maria" e em seu modo mais afetado pelo "maximalismo" que a abrange 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*[841].

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.

3.15. A intercessão de Maria na comunhão dos santos

Antes de falarmos da intercessão, sobretudo a intercessão ligada a Maria, gostaríamos de versar sobre o que compreendemos por oração, "onde" ela se estabelece, para só depois vermos como Maria está completamente relacionada a essa dinâmica.

Conforme João Damasceno, "[A] oração é a elevação da mente a Deus"[842]. Tomás de Aquino adotou esse mesmo sentido, numa concepção 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"[843].

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"[844], o

---

[840] BRIGHENTI, Agenor. Aspectos teológico-pastorais da devoção mariana. In: ACADEMIA MARIAL DE APARECIDA. *Aparecida: 300 anos de fé e devoção*, p. 212.
[841] CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*, p. 215.
[842] JOÃO DAMASCENO, Da fé ortodoxa. In: PG 94, 1089 D.
[843] TOMÁS DE AQUINO, STh II-II, q. 83, a. 13.
[844] DURRWELL, François-Xavier. *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 estendemos a todo ser humano que se deixa elevar pela oração. Ver também: CARRARA, Paulo Sérgio.

que nos liberta de uma concepção racionalista da oração, permitindo que a referida elevação seja a "ligação entre o humano e o divino, entre o efêmero e o absoluto"[845], 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 Deus. 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 humanidade.

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 introduzido no Símbolo de Fé, ele assinalava "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 universal[846].

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 3,14), ou em termos paulinos, "nada pode separá-lo do amor de Deus, nem a vida nem a morte" (Rm 8,38-39)[847].

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.

[845] CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Contemplai*, n. 30.

[846] 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).

[847] 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.

Também podemos compreender a "comunhão dos santos" como uma "vida na amizade com Deus"[848], como "a grande comunidade de amigos de Deus[849]". 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!"[850], 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 submente 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 Deus.

É nesse espírito afável que estabelecemos a oração de súplica. Na coragem do amigo que, sem querer nada obrigar, não se sente comedido 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 fraterno 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 fraterno que situamos a intercessão de Maria na comunhão dos santos. Desde tempos longínquos do cristianismo, Maria é identificada como a intercessora por excelência, enquanto alguém intimamente unido à vida da Igreja.

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 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"[851].

---

[848] MOLTMANN, Jürgen. *A Igreja no poder do Espírito*, p.162.
[849] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*, p. 365.
[850] METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*, p. 131.
[851] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*, p. 153.

O desenvolvimento da doutrina sobre a intercessão de Maria desenvolve-se juntamente com a sua devoção, que irá conquistar um espaço em que antes os mártires figuravam com maior destaque.

Portanto, tem seu valor o papiro grego encontrado no Egito, datado entre o final do séc. III e começo do IV, incluindo a oração mariana mais antiga, conhecida hoje pela forma latina *Sub tuum praesidium*, que testemunha a confiança depositada em Maria nas horas difíceis[852].

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 ajuda[853]. 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 Maria[854].

Entretanto, será a partir do século V que encontraremos de maneira mais compreensível a opinião de Maria como intercessora instituída na Igreja, especialmente com o impulso dado à devoção mariana com o Concílio de Éfeso (431).

Igualmente a iconografia do século VI em diante nos apresenta essa doutrina. Muitos antigos ícones representam Maria com os braços abertos em oração, apontando sua missão eclesial de quem continua 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 contemplam[855].

Digna de nota foi a relevância do tema da intercessão de Maria na Idade Média, não por entender 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 devotos.

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 Jesus[856].

---

[852] LAURENTIN, Rene. *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 93.
[853] GAMBERO, Luigi. *Maria nel pensiero della Chiesa*, p. 180.
[854] GREGÓRIO NAZIANZENO, Sermão 24, 9-11. In: PG 35, 1177 – 1181 A.
[855] GONZALEZ, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*, p. 95; LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 95; SPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, p. 139; DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, p. 174.
[856] COYLE, Kathleen. *Maria na tradição*, p. 145.

Sobre esses relatos de curas milagrosas dadas mediante o auxílio de Maria os textos são demasiadamente devaneadores. Um exemplo pode ser encontrado nas "Cantigas de Santa Maria", de autoria conferida 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 unha[857].

A Idade Moderna prossegue nessa mesma direção de supervalorização de Maria como importante intercessora, persistindo numa ideia quase mágica de que Maria poderia solucionar todos os problemas[858].

Essa valorização exagerada repercutiu também em atribuir a Maria, enquanto "Rainha do Céu" e "Refúgio dos pecadores", adequada competência 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 Jesus[859]. 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 pecadores[860].

Diante dessas concepções mariológicas, os reformadores rejeitaram a veneração mariana em virtude do caráter soteriológico de Jesus. Entretanto, não se voltam contra Maria, 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 mediador[861].

---

[857] AFONSO X. Cantiga 225. Disponível em: <http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/225>. Acesso em 03 nov. 2022.
[858] COYLE, Kathleen. *Maria na tradição*, p. 80.
[859] *Ibid*., p. 81; PERETTO, Elio. Presentazione. In: DI DOMENICO, Piergiorgio; PERETTO, Elio (Org.). *Maria Madre di Misericordia – Monstra te esse Matrem*, p. 16-17.
[860] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*, p. 157.
[861] COYLE, Kathleen. *Maria na tradição*, p. 82.

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 "pastorzinhos 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 excessivamente evidenciadas. Isso nos induze a pensar 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. Johnson[862]. 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).

Portanto, ao falarmos que "Maria é nossa verdadeira irmã", não isolamos 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

> 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 reciprocidade[863].

Deste modo, nesse "único grupo de reciprocidade", nessa comunhão dos santos, vivos e falecidos, oramos uns pelos outros em Jesus e no Espírito Santo. E, estando Maria unida

---

[862] 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".

[863] JOHNSON, Elizabeth A. Verdadeiramente nossa irmã. Abordagem disciplinar hermenêutica feminista. Concilium. Petrópolis, n. 327, 2008/4, p. 12 [476].

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 ambiente singular de Maria na intercessão fez com que "ignoracêssemos" que o principal intercessor 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 dizernos 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"[864]. 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 Pai[865].

3.16. 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 privilégios do Espírito Santo foram conferidas a Maria, retome-se um vocabulário mariológico em que se demonstre sua centralidade na obra da salvação. Logo, precisamos dizer que Maria,

---

[864] BOFF, Leonardo, *O Espírito Santo*, p. 109.
[865] LANGELLA, Alfnso. *Maria e lo Spirito*, p. 57; BARTOSIK, Mariologia e pneumatologia, p. 343; AMATO, Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 14.

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 elocução ainda não foi acolhida pela Igreja, muito prestigiada pela devoção mariana de João Paulo II que, mesmo tentando fugir do 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 Cristo.

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 Santo. 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 ama[866].

Também cabe de modo mais excelso 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 mundo[867].

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.

Essas declarações devem reenviar 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.

---

[866] TORRELL, Jean-Pierre. Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual, p. 214.
[867] LADARIA, Luis F. *A Trindade*. Mistério de comunhão, p. 8.

3.17. O Espírito Santo na missão e comportamento de Jesus para uma pneumatologia cristológica

O teólogo Yves Congar abre a terceira parte de seu maior estudo sobre o Espírito Santo com o referente título "O Espírito Santo na Tri-Unidade Divina" que forma ao mesmo tempo um planejamento e uma demanda para a compreensão da ação do Espírito Santo. Partindo da revelação bíblica e da liturgia constata, como princípio, que os textos referentes ao Espírito e ao Filho pertencem a um mesmo plano, o da economia.

É por isso que, considerando uma atitude constante dos cristãos passarem da economia à teologia, observa corretamente condito o "axioma fundamental" (*Grundaxiom*) de Karl Rahner: "A Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa"[868]. No entanto, considerando a primeira parte da proposição indiscutível, Congar sugere matizações a respeito do "e vice-versa" através de dois questionamentos básicos:

1) Podemos identificar o mistério livre da economia e o mistério necessário da triunidade de Deus? Não. Pois não podemos assegurar que "Deus compromete e revela todo seu mistério na 'autocomunicação' que faz de si mesmo".

2) "A autocomunicação de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo só será plena autocomunicação escatologicamente, no que chamamos visão beatífica"[869].

Todavia, Congar é frenético em reconhecer que, se a economia não revela completamente o mistério de Deus, "não ofusca em nada a teologia" - apenas exige a discrição própria de uma natureza limitada.

A origem e o fim da nossa santificação é Deus, não o platônico, mas o Deus da biblía – uma evidência sempre necessária. Não o 'eterno solitário dos séculos', mas o que é ternura e amabilidade. Com estas palavras Congar passa a abordar do Espírito e o ser humano no plano de Deus que é Pai e fonte primeira da divindade. Tanto no Oriente quanto no Ocidente a monarquia do Pai é plenamente reconhecida, essa qualidade incomunicável o faz *auctor*. O Filho, recebendo de outro a sua fecundidade, não pode ser considerado *auctor* do Espírito Santo[870].

É com esse elemento que Congar almeja atravessar a tradição bíblica do mistério divino. Proximidade e transcendência estão presentes na experiência de Israel com Deus como o

[868] Congar sintetiza o pensamento de Rahner a esse respeito em: CONGAR, Y. *El Spíritu Santo,* p. 454-462.
[869] CONGAR, Y. *El Espíritu Santo,* p. 459-460.
[870] "Mas, em Deus, existem dois modos de comunicação: a comunicação de natureza e a de livre vontade generosa. A plenitude da fonte é incomunicável, enquanto tal; é o próprio do Pai. Por outro lado, o Pai comunica ao Filho o dar a natureza divina, por liberalidade. O ser *auctor* está ligado à *plenitudo fontalis*. Só o Pai é *auctor*; o Filho não é *auctor* do Espírito Santo, porque recebe sua fecundidade de outro, do Pai". (CONGAR, Y. El Espíritu Santo, p. 572).

experienciou Moisés no Horeb: "Diante da sublimidade do 'Eu sou aquele que sou', o homem não podia sentir menos que a distância da sua pequenez e de sua ignorância. É que Deus é em si mesmo e para si. E veio a nós desde esta distância; se fez próximo; é o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e de Jacó"[871].

Esse Deus que "ninguém jamais o viu" (Jo 1,18) se faz Deus Conosco, Jesus Cristo (Is 7,14) e se oferece, se doa no "primogênito entre muitos irmãos" (1Cor 1,15). Por meio do Espírito vivificador vem habitar nos corações humanos (cf. Rm 5,5). Aquele que existe antes de todas as coisas, antes que tudo começasse, entrou no tempo; o Absoluto se uniu com o que é relativo e precário.

De tudo isso é impossível fugir da pergunta secular: Por quê? Nessa questão não pode haver perplexidade: Porque o Absoluto é Amor. "Deus é Amor" (1Jo 4,8.16) e, como no Novo Testamento "Deus" é identificado com o "Pai", ele é entendido como a fonte primeira do amor, o sujeito do ágape sendo, por decorrência, seu Filho "o Amado" (a)gapeto//j)[872]. Conferindo o ser ao Espírito, imbuído do mesmo Amor, torna ambos (Filho – Espírito) participantes no intento de sua misericórdia por meio das "missões divinas" pelas quais transmite aos homens sua graça. As missões divinas são "na criatura, a desembocadura das processões intradivinas, uma comunicação do mistério mesmo de Deus"[873]. A obra de Deus é uma só e mesma, Filho e Espírito são enviados pelo Pai para executarem-na.

> No momento em que empreendemos estudar as relações entre o Verbo e o Espírito, é preciso primeiro colocar o Pai, pois "Deus" na Escritura é o Pai. A Palavra é Palavra de Deus, isto é, do Pai. O Espírito é Espirito de Deus, isto é, do Pai. O Pai é invisível, habita em uma luz inacessível. O Verbo e o Espírito o revelam e conduzem a ele. Primeiro, porém, ambos saem da boca dele[874].

Congar estabelece um paralelo entre as duas missões a fim de comprovar a homogeneidade de efeitos ou operações que são atribuídos, ora a Cristo, ora ao Espírito. Da comprovação da Escritura – e Congar repassa de Gênesis a Apocalipse – percebe-se a associação constante do Verbo e do Espírito – forma e sopro – na economia da salvação. Desde o início, *dabar* e *ruah* atuam na obra da criação (cf. Gn 1,1 – 2,4) e "Pela sua palavra, o Senhor fez os céus, e todos os exércitos através do sopro de sua boca" (Sl 33,6).

---

[871] CONGAR, Y. *El Espíritu Santo*, p. 575.
[872] Cf. *Ibid.*, p. 577.
[873] Cf. *Ibid.*, p. 577.
[874] CONGAR, Y. *A Palavra e o Espírito*, p. 25.

Espírito e Palavra estão unidos na profecia, de maneira paradigmática em Ezequiel: "Depois disso, difundirei o meu Espírito sobre toda a carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão..." (Ez 37). Nos livros sapienciais a Sabedoria saiu da boca do Altíssimo (Eclo 24,3) e é tanto identificada Filho -Verbo quanto Espírito. Espírito e Palavra estão unidos de forma paradigmática nos Evangelhos: Batismo de Jesus (Mt 3); o Espírito inspira palavras de louvor e admiração (Lc 1,41.10,21), de defesa contra os perseguidores (Mt 10,19).

Nos textos joaninos a afinidade é mais estreita ainda, a Palavra torna-se alguém concreto: o Verbo da vida, que seus amigos ouviram, viram, contemplaram, tocaram com suas mãos (cf. 1Jo1,1), encontra a Samaritana onde a água viva "simboliza ao mesmo tempo a palavra revelante e o Espírito. Este é o dom enviado pelo Pai e que pode levar até à vida eterna"[875].

O Espírito enfim, acompanha a palavra para torná-la eficaz com vistas à obediência da fé como pode ser visto no texto cristão mais antigo: "O Evangelho que vos anunciamos não vos foi apresentado como um simples discurso, mas mostrou superabundantemente o seu poder, pela ação do Espírito Santo" (1Ts 1,5). Testemunhas diversas abundam em Pedro, João, Atos dos Apóstolos... constatando-se facilmente que "a Sagrada Escritura, desde o Gênesis até o Apocalipse, desde o primeiro versículo até ao último, dá testemunho da associação do Espírito e da Palavra"[876].

Congar acompanha o ortodoxo Dimitru Staniloae no desfecho de que "o Espírito não é do Filho, mas está com o Filho no Pai, na medida em que a processão acompanha, sem separação e sem distância temporal, o nascimento"[877].

Ao exprimir-se por uma Cristologia pneumatológica, Congar não deixa de expor os fundamentais estudos de peso em sua época que relacionavam-se com o mesmo tema. Uma das maiores diferenças é que, ao agregar-se a esses estudos que defendem tal tipo de Cristologia, o faz a partir de seu próprio lugar, ou seja, da Cristologia de configuração tomista. É partindo desse dado – revelador de muito de sua personalidade - que ele identifica, em primeiro lugar, a necessidade de superação de enormes deficiências.

De início constata um papel diluído concedido ao Espírito Santo na encarnação e na ação messiânica de Cristo: o Espírito é no máximo um assistente cuja ação poderia ser substituída por outro sem muito dano à ação. Em segundo lugar, a desconsideração do caráter propriamente histórico da economia salvífica já que "para Santo Tomás, Cristo tem tudo desde o momento de

---

[875] CONGAR, Y. *A Palavra e o Espírito,* p. 28.
[876] Cf. *Ibid.*, p. 30.
[877] "O Senhor glorificado e o Espírito realizam a mesma obra. A unidade do Cristo glorificado e do Espírito é funcional, isto é, de operação. É comum aos dois a obra a realizar nos fiéis: as duas 'mãos' que procedem do Pai realizam conjuntamente o que o Pai, que é Amor, quer fazer." (CONGAR, Y. A Palavra e o Espírito, p. 37).

sua concepção [...]. Nós sustentamos que as etapas históricas marcadas por acontecimentos são verdadeiros momentos qualitativos da autocomunicação de Deus a Jesus Cristo e em Jesus Cristo"[878].

Deste modo, partindo da autenticidade da obra de Deus, que Congar espera a afinidade entre Cristologia e Soteriologia, "refutando uma visão estática da economia, concebe-a como uma grandeza histórica cuja realização se constitui através de eventos *kairológicos* seqüenciados no tempo, os quais, uma vez manifestos, trazem algo de novo ou incorrem na mudança de alguma coisa"[879]. Na prática, sustenta que vindas sucessivas do Espírito Santo advieram sobre Jesus como no acontecimento paradigmático do batismo no Jordão: não muda definitivamente nada em Jesus mesmo, mas assinala um kairós novo na história da salvação. É a abordagem típica de uma Cristologia histórica.

> Cristologia histórica é aquela que reconhece dois estágios no destino de Jesus Cristo: um estágio de kenosis, de Servo, que culmina na cruz e na "descida aos infernos"; e outro glorioso, o da ressurreição e do "sentar-se à direita de Deus". No primeiro estágio, Cristo recebeu o Espírito; foi santificado e guiado por ele. No segundo estágio, está "sentado à direita de Deus, feito semelhante a Deus e, desta maneira, pode, como homem inclusive, dar o Espírito"[880].

Torna-se provável então pensar em "missões filiatórias do Espírito Santo"[881] quer dizer, produziram-se vindas contínuas do Espírito sobre Jesus, do ponto de vista de sua qualidade de Cristo - Salvador. A ação do Espírito fica associada à toda a obra do Verbo e não apenas reduzida a intervenções esporádicas e isoladas. A primeira vinda acontece no ato mesmo da encarnação quando, em concomitância com o Verbo, toma parte na constituição do Filho humanizado do Pai. Jesus realiza perfeitamente a vontade do Pai no caminho da obediência, da oração e da *kenosis*: Desta maneira, Jesus se comportará como um filho.

É claro que, a esta altura, a pergunta pela consciência de Jesus é inevitável. Embora seus pressupostos já estejam formulados nos termos de uma Cristologia histórica, torna-se necessária a correta explicitação a fim de ressaltar o papel do Espírito na união do Filho com o Pai.

Evento paradigmático após a concepção, é o Batismo de Jesus por João. Sobre Jesus desce, em forma corporal, o Espírito Santo enquanto uma voz declara: "Tu és o meu Filho bem-amado; eu hoje te gerei" (Lc 3,22). É a teofania trinitária inaugurando um novo tempo para Jesus e para a humanidade: a era messiânica chegou. Ainda que cheio do Espírito Santo, Jesus recebe

---

878 CONGAR, Y. *El Espíritu Santo*, p. 600.
879 NOGUEIRA, L. E. *O Espírito e o Verbo*, p. 51.
880 CONGAR, Y. *El Espíritu Santo*, p. 601-602.
881 NOGUEIRA, L. E. *O Espírito e o Verbo*, p. 52.

uma nova comunicação da graça. Designado pelo Espírito como Messias, o Cristo de Deus "entra de maneira nova na consciência de ser Filho, Messias, Servo (...) será o tempo de uma nova humanidade, a imagem e seguimento de Jesus, filho e servidor, pelo Espírito"[882] em favor dos homens.

Precisamente tal qualidade será posta em prova no evento seguinte, a tentação no deserto: "Jesus, pleno do Espírito Santo, voltou do Jordão; era conduzido pelo Espírito através do deserto durante quarenta dias e tentado pelo diabo" (Lc 4, 1-2). Diante da tentação, Jesus avoca com determinação sua posição de Filho obediente ao Pai. É o que resumirá, em seguida, na Sinagoga de Nazaré: "O Espírito do Senhor está sobre mim, porque Ele me ungiu para anunciar a boa-nova aos pobres; enviou-me para proclamar aos cativos a libertação e aos cegos, a recuperação da vista, para restituir aos oprimidos a liberdade e para proclamar um ano de graça do Senhor" (Lc 4,18-19 = Is 61, 1-2).

Por fim, a "ressurreição-glorificação é o segundo momento decisivo para que Jesus adquira de uma maneira nova a qualidade de Filho em virtude da ação de 'Deus' por meio de seu Espírito. [...] Estes são textos do que se chama 'Cristologia da exaltação'"[883]. É o episódio no qual Congar vê o momento decisivo de uma nova aquisição da qualidade de Filho por parte do Servo de Deus: como servo obediente Ele o foi até a morte de cruz (cf. Fl 2,6s), mas Deus o ressuscita através da ação criadora de seu Espírito (cf. 1Tm 3,16; 1Pd 3,18). É a confirmação do Filho em sua humanidade elevado à glória (cf. Jo 17,5), estabelecido "segundo o Espírito Santo, Filho de Deus com poder" (Rm 1,4). Assim, pelo Espírito, Jesus Cristo Senhor, como "ser espiritual" (1Cor 15,45) faz-se apropriado oferecer ao mundo o dom da graça vivificante (cf. At 2, 32-35). Analisando esse duplo movimento ficaria superada uma visão unilateral da obra do Espírito na missão de Jesus.

A partir do testemunho bíblico, torna-se possível compreender então dois aprendizados no caminho de Jesus: um primeiro de "kênosis" onde a qualidade de Filho de Deus é vivida na forma de servo, e um segundo aprendizado de glória, onde Jesus experimenta o "ser Filho de Deus com poder" segundo o Espírito Santo[884].

---

[882] CONGAR, Y. *El Espíritu Santo*, p. 602.
[883] Cf. *Ibid.*, p. 602-603.
[884] "...no primeiro momento, Jesus recebe do Espírito Santo a santificação e movido por Ele realiza o seu ministério. No segundo momento, 'sentado à direita de Deus', Cristo é assemelhado a Deus na sua humanidade mesma, podendo, dessa maneira, enviar ao mundo o Paráclito do Pai. Unida desde o princípio à Pessoa do Verbo, a humanidade de Jesus é elevada à condição de uma humanidade de Filho de Deus (cf. Jo 15,26)". (NOGUEIRA, L. E. *O Espírito e o Verbo*, p. 56).

Em razão disso, nesse padrão de teologia econômica da salvação que Congar se atém no versículo 7 do Salmo 2: "Tu és o meu filho; eu hoje te gerei" e nas partes onde a Escritura versa sobre Cristo: Anunciação, Batismo e Ressurreição. São momentos em que Jesus realmente se torna Filho de Deus de um modo novo, por uma atuação nova do Espírito Santo; não do ponto de vista da união hipostática, mas enquanto desígnio de graça do Pai e sucessão de eventos da história da salvação[885].

Deste modo, dentro do mistério da economia da salvação do ser humano, o Filho vai sendo revelado, no Espírito, de "Unigênito" em "Primogênito" pela qual o indivíduo é adotado, no Filho, por Deus[886]. A Cristologia Pneumatológica fundamenta-se em duas premissas fundamentais: articulação com a Soteriologia e com a História.

3.18. O Espírito na Missão do Filho

Do que pode ser notado no desenvolvimento do pensamento de Congar até aqui destaca-se a insistência na comunidade de origem do Filho e do Espírito e, igualmente, no fim e teor de suas missões. Contudo, não há uma comunidade de igualdade, pois o Espírito é uma Pessoa distinta do Verbo: possui algo de característico, detém uma missão própria, original e irredutível à missão daquele que se encarnou. A unidade não elimina a identidade.

O Espírito não opera, portanto, uma simples lembrança das palavras de Jesus, ele de fato ensina, fazendo recordar, aprofundando a partir da verdade total. Sua atividade compreende, pois, dois aspectos: assiste à comunidade tornando vivo o anúncio histórico de Jesus; e ensina todas as coisas, anuncia as realidades futuras, guia os fiéis desde a totalidade da verdade. Mesmo aqui o Espírito atua a partir de sua origem normativa, ou seja, a revelação histórica do Filho Servidor e, concomitantemente, desde a verdade consumada no Cristo glorioso, enquanto desdobramento da primeira. Portanto, há sempre um critério muito bem demonstrado no Evangelho.

Foi dito que entre união e simples reconhecimento há uma ampla diferença: entre o Verbo e o Espírito a união é mesmo seguida por um certo conflito. Um aspecto de liberdade e de

---

885 "No caso de Jesus, evitaremos todo adocionismo. Sustentamos que Ele é ontologicamente Filho de Deus pela união hipostática, desde a sua concepção, e que, também desde aquele momento, Ele é o Templo do Espírito Santo, santificado por ele na sua humanidade. Mas, desejando respeitar os momentos ou etapas sucessivas da história da salvação, e dar aos textos do Novo Testamento todo o realismo que têm, propomos que se veja, primeiro por ocasião do batismo e em seguida quando da Ressurreição-exaltação, dois momentos de atuação nova da *virtus* (da eficiência) do Espírito em Jesus, na medida em que Deus o constitui (e não somente o declara) Messias-Salvador, e em seguida Senhor". (CONGAR, Y. *A Palavra e o Espírito*, p. 108).

886 "Tanto para nós como para Jesus, esta qualidade de filhos é, nas suas duas etapas, a obra do Espírito. Ele que, na vida intradivina é o terceiro (na igualdade da consubstancialidade), é na economia, o agente próprio da filiação como efeito da graça e realidade de vida santa. Toda a nossa vida filial é animada pelo Espírito (Rm 8, 14-17; Gl 4,6)." (CONGAR, Y. *A Palavra e o Espírito*, p. 108).

emblemática operação parece incidir nas iniciativas do segundo, com certa autonomia em relação ao primeiro. Nos Atos, vindas sucessivas do Espírito são associadas a momentos decisivos da realização do plano de Deus: Jerusalém, Samaria, Casa de Cornélio, Cesaréia e Éfeso. Na vida dos apóstolos, incursões e comportamentos imprevisíveis do Espírito são freqüentes como na escolha de Paulo e Barnabé (cf. At 13, 2-4), ou ainda o encontro de Filipe e o eunuco na estrada de Gaza (At 8,6): "Em cada um destes grandes momentos dá-se um sinal da intervenção do Espírito: expressar em línguas o louvor de Deus e profetizar"[887].

Igualmente, na experiência futura dos santos e no peregrinar da Igreja ao longo dos séculos, a espontaneidade e a liberdade do Espírito marcam a caminhada, refere Congar. É ele quem faz brotar vocações, convocados, inspirações de acordo com as demandas de cada época... a uns sussurra, a outras grita... "sopra onde quer" (Jo 3,8), como quer, e pelos meios mais admiravelmente surpreendentes.... age na História[888].

É nessa situação que passa a ser tematizada a analogia "carisma e instituição", e mais além, a liberdade cristã. Inicialmente avalia os movimentos contestatórios surgidos historicamente como tentativa de emancipação, em determinados pontos, da doutrina ou da hierarquia: "Já dissemos muitas vezes que não se deve minimizar a importância dos movimentos espirituais mais ou menos anti-hierárquicos, anti-sacramentários, anti-dominação clerical e por vezes de senhorio, que se têm multiplicado desde o início do século XI"[889].

Terminando na referência ao pentecostalismo e à renovação carismática católica, a questão torna-se inevitável: Onde está a unidade da Igreja de Cristo neste fervor de inspirações? Como conjuga-se a relação Palavra e Sopro, Instituição e Carisma? É, no fundo, novamente, como conjugar unidade com mera identidade...

> Em que sentido a revelação está encerrada, em que sentido não o está? O Espírito sopra onde quer. Jesus o comparou ao vento: contatamos que ele faz com que algo se mexa, mas não sabemos de onde ele vem nem para onde ele vai. Será que existe uma liberdade totalmente emancipada da economia revelada e instituída? Não será preciso procurar somente do lado do Espírito Santo e da sua liberdade, mas também do lado de uma Cristologia pneumatológica? Em que sentido o espírito é Espírito de Cristo? Este sentido está limitado à economia, ou atinge o nível da "teologia", isto é, do mistério trinitário eterno?[890]

---

[887] CONGAR, Y. *A Palavra e o Espírito*, p. 73.

[888] "Muitas vezes na representação da etimasia conciliar, uma pomba figura acima do livro dos Evangelhos: Cristo envia o Espírito, os dois juntos iluminam a assembléia, que representa a Igreja. É uma ilustração do que ensina o Novo Testamento: o Espírito faz reconhecer e confessar Jesus Cristo como enviado do Pai e como Senhor. Ele o faz na História, isto é, na sucessão das gerações, no entrechoque das idéias, no entrelaçamento dos eventos, no surgimento de novos recursos e novos problemas, de erros, mas também de graças insignes e de humilde fidelidade....". (CONGAR, Y. *A Palavra e o Espírito*, p. 42-43).

[889] CONGAR, Y. *A Palavra e o Espírito*, p. 59.

[890] Cf. *Ibid.*, p. 65.

Neste tema sempre complexo, Congar vê como grande sacrificado o próprio senso da História capaz de fazer a crítica à Tradição e de tratá-la de maneira criativa: tal atitude, longe de diminuir o valor da Tradição, torna-a fecunda e atuante. Por outro lado, é igualmente problemático imaginar "uma espécie de setor livre que estaria reservado ao Espírito Santo, ao lado do funcionamento das estruturas e dos meios da graça instituídos. Esta liberdade é bem real – toda a história o atesta - mas é a liberdade do Senhor Jesus, glorificado e vivo, conjuntamente com o seu Espírito.

De fato, assim como o Espírito e o Verbo são inseparáveis, de igual modo não existem duas Igrejas, uma do Espírito-Carisma e outra do Verbo-Instituição. As duas realidades, embora sustentem a crise necessária para o próprio dinamismo da obra, são as duas mãos do mesmo Deus executando seu projeto divino de salvação.

Emblemático na questão surge o evento-modelo de Pentecostes. Esta manifestação marcará de modo especial um começo e uma reinterpretação da festividade judaica: "assim como o novo santuário não é outro que Jesus Cristo, aberto a todas as nações, a lei nova será o Espírito que dá testemunho de Jesus em todos os povos"[891]. É por isso que Pentecostes continua sendo uma festa pascal[892]: como aconteceu com Cristo, acontece com a Igreja em Pentecostes.

Essa plenitude não foi totalmente revelada nem totalmente acabada no Cristo segundo a carne: para se completar "foi preciso que Cristo fosse penetrado de Espírito e, para que fosse revelada, foi preciso que o Espírito habitasse os apóstolos e os profetas, que Paulo apóstolo supranumerário, fosse chamado pelo Cristo glorioso e que o 'mistério' fosse revelado aos santos (Cl 1,26; Ef 3,3-5)[893]. Igualmente Pentecostes necessita ser entendido à luz da Páscoa de Jesus para que ambas possam ser entendidas em sua integridade.

Acontece que Pentecostes tem algo de parusia... o Espírito leva à plenitude a obra realizada por Cristo segundo a carne, na tensão entre o alfa e ômega, entre o início e a consumação da obra redentora no final dos tempos. Atrai a humanidade a seu destino último na configuração com o Filho unigênito de Deus. Tal é o itinerário descrito nos Atos dos Apóstolos.

A liberdade do Espírito Santo, embora totalmente real é, ao mesmo tempo, a liberdade de Jesus, vivo e glorificado com quem age em íntima comunhão: "são as duas mãos de Deus que, feito cabeça e coração, mantém como de um só princípio a vitalidade do corpo... Se o Verbo está

---

[891] CONGAR, Y. *A Palavra e o Espírito*, p. 71.
[892] "Sem dúvida, Pentecostes não se torna uma festa (da Pessoa) do Espírito Santo. Não existe uma festa das pessoas da Santíssima Trindade. Pentecostes permanece sendo uma festa pascal. Não existe mais que um ciclo litúrgico, que é cristológico e pascal. Pelo louvor se celebra o mistério cristão; ou seja, se atualiza pela fé e pelo sacramento". (CONGAR, *El Espíritu Santo*, p. 71).
[893] CONGAR, Y. *A Palavra e o Espírito*, p. 89.

penetrado de Espírito, o Espírito está penetrado do Verbo, porque ambos procedem do Pai"[894]. Essa performance conjunta com o Verbo não diminui o Espírito a um mero atualizador, Ele é ainda fonte de novidade na história.

Espírito e Verbo sempre visam a edificação do Corpo, por isso as intervenções novas do Espírito precisam concordar-se totalmente ao Evangelho e ao querigma apostólico: o Espírito sopra onde quer, mas sempre quer soprar na direção de Cristo.

> Dar um critério cristológico à Pneumatologia é, sem desconhecer a liberdade do Espírito que sopra onde quer (Jo 3,8; 2Cor 3,17), saber que esta liberdade é a da verdade (Jo 8,31: "Espírito de Verdade": 16,13) e que a "missão" ou vinda do Espírito tem relação, acordo, conexão com a do Verbo. O Espírito é quem nos faz membros do Corpo de Cristo (1Cor 12,13; Rm 8,2ss), mas este corpo não é do Espírito Santo, é o de Cristo[895].

Para Santo Tomás, Cristo e o Espírito constituem juntos um só princípio de graça: Cristo atua pelo Espírito, este atua por meio daquele. O Espírito é do Verbo, mas Jesus Cristo é do Espírito. Comunicando ao mundo o futuro de Cristo, o Espírito glorifica o Filho, o qual, por sua vez, glorifica o Pai. Se a referência do Espírito ao Verbo é total, não menos contundente, pensa Congar, será a afirmação da monarquia do Pai. É desta maneira que toda economia da salvação leva à profissão da fé trinitária e ao louvor de seu plano divino de redenção da humanidade: "Paradigmaticamente, no Verbo encarnado as duas mãos do Pai se unem para dizer: toda Pneumatologia é Cristologia e toda Cristologia é Pneumatologia, porque em teologia suprassumem-se, doxologicamente, em unidade com o Pai"[896].

Fica claro, assim, o caminho sugerido por Congar ao longo de toda a argumentação anterior por uma Cristologia pneumatológica e histórica. Entre as contribuições dessa reflexão, duas convertem-se notadamente extraordinárias. A primeira verifica que a santidade da Cristologia está na Pneumatologia, ou seja, não há estrutura instituída pelo Verbo feito carne que não esteja pervadida, a um só tempo, pela liberdade transcendental do Espírito que garante a plenitude escatológica do próprio Cristo.

Por esse motivo, a maneira latina de entender a processão do Espírito *ex Patre Filioque* precisa estar atento ao risco de um cristocentrismo paralisante que, no dizer de Congar, resulta em trágicas consequências para a vida da Igreja e sua identidade no mundo. Também nesse ponto

---

[894] NOGUEIRA, L. E. *O Espírito e o Verbo*, p. 69.
[895] CONGAR, Y. *El Espíritu Santo*, p. 414.
[896] NOGUEIRA, L. E. *O Espírito e o Verbo*, p. 71.

torna-se necessária a saudável abertura à concepção grega do mistério e às contribuições que podem enriquecer os valores da tradição ocidental[897].

Por outro lado, na Cristologia encontra-se a santidade da Pneumatologia, o que não autoriza uma doutrina isolada ou autônoma do Espírito a que se inclinou em determinados pontos a experiência oriental. O Espírito remete constantemente à verdade do Senhor e seu corpo místico. Ambos atualizam a mesma verdade amorosa do Pai: "na liberdade do Espírito, subjaz a plenitude criativa e poderosa do Glorificado, capaz de trazer para o hoje da história o sabor da novidade salvífica futura"[898]. É assim que, Espírito e o Filho realizam na criação e na história o plano de Deus através de suas missões. Como o Verbo, o Espírito participa da *kênosis* salvífica fazendo-se relativo à obra do Filho, configurando os homens ao Cristo cabeça. É serviço que modela e diviniza a humanidade redimida.

Em vista disso, levando a humanidade a atravessar o caminho de Jesus, o Espírito torna-a partícipe de sua filiação, conformando-a à divina imagem e semelhança. Como fruto excelente e palpável da Pneumatologia cristológica, impõe-se a antropologia da graça, como apelo existencial à Liberdade e à Vida. Deus chama os homens à Vida verdadeira em Liberdade. Concede-lhes o dom humanizador de seu Espírito e ensina através da sua ação o que é a liberdade e o que é a identidade mantendo a tensão entre ambas sem prejudicar a convergência na missão. Tal missão predestina o ser humano a ser "filho no Filho"[899].

Assim, Congar propõe uma Cristologia pneumatológica e histórica. Tais realidades estão profundamente associadas – não há Cristologia sem Pneumatologia e vice-versa - e agem conjuntamente em vista da santificação e da redenção de todo o universo. Dessa forma, Cristologia e Pneumatologia desembocam na antropologia e conjugam, sem radicalizações ou contraposição, carisma e instituição em favor da pessoa humana. Tal é a missão da Igreja, não uma missão nova, mas justamente ser sacramento da Trindade e de sua ação no mundo.

---

[897] "Os orientais correram o risco de se enrijecer em solenes e impressionantes liturgias, numa estética e numa simbologia fascinantes, separando tais rituais da vida comum e da prática social. Os latinos correram o risco contrário de se sobrecarregarem de instituições, de demasiadas missões e atividades. Uma boa teologia do Espírito Santo ao lado de uma boa Cristologia, uma Eclesiologia iluminada por ambas, ajuda a trilhar o caminho de Jesus com uma experiência verdadeiramente trinitária: 'Jesus é o caminho, a Trindade é a paisagem'". (SUSIN, Luiz Carlos. *Deus*: Pai, Filho e Espírito Santo, p. 133).

[898] NOGUEIRA, L. E. *O Espírito e o Verbo*, p. 73.

[899] "Tudo isto é e será possível porque o mesmo Espírito existe em Cristo, nossa Cabeça, e em seus membros o seu corpo. Em nossa Cabeça está em plenitude. Está desde o começo como princípio de santidade; desde "seu lugar a direita do Pai" como poder do Senhor. Já em sua unção messiânica havia recebido o poder (At 10,38), mas não como quando, elevado a direita de Deus, recebeu o Espírito como Senhor, de modo que pudesse distribuí-lo: At 2, 33-36; Jo 7,39. A nossa predestinação a sermos filhos no Filho, primogênito de uma multidão de irmãos, responde ao fato de que o somos pelo mesmo Espírito. Mas ele se encontra em nossa cabeça na plenitude absoluta, em nós segundo a medida do Dom de Deus e de nossa acolhida". (CONGAR, Y. *El Espíritu Santo*, p. 422).

É o mesmo Espírito que impulsiona à libertação, à abertura, e à solidariedade. Exige, por outro lado, autoavaliação e ininterrupta análise da fidelidade ao plano de Deus. Essa fidelidade não é fruto de uma espiritualidade intimista e individualista, mas expressa-se no serviço ao mundo e na modificação das estruturas contrárias ao evangelho – sem ingenuidades ideológicas. Tal contexto torna necessária a análise dos movimentos pentecostais como a Renovação Carismática. Congar chama a atenção para os erros e abusos, risco de fundamentalismo e desvalorização do engajamento na transformação social. Por outro lado, valoriza as contribuições e estabelece exigências à sua ação: inserir-se na comunidade, buscar na Cristologia o critério para a Pneumatologia.

Conforme progride seu pensamento, vai mostrando-se uma vez mais o Congar pensador da Eclesiologia. Uma Eclesiologia que pretende ser pneumatológica, aberta à crítica oriental nesse ponto e capaz de avaliar erros e percalços, avanços e conquistas. Tematiza o Vaticano II e a sua importância para uma nova elaboração pneumatológica da Igreja que ultrapasse as estruturas inserindo-a no serviço ao mundo. Nesse serviço o leigo tem um papel importantíssimo que deve ser exercido com responsabilidade de um adulto na fé, capaz de "retornar continuamente à fonte da fé para dar conta do programa de uma ação cristã no mundo"[900]. Assim, essa "Eclesiologia absoluta" fez de Congar um tematizador permanente do ecumenismo derivado, em última instância, do próprio Espírito Santo

4. Conclusão

A Igreja, desde seus primórdios acredita e afirma que Maria ocupa uma posição central no Mistério da Redenção. A imagem divina que se manifesta na narração da anunciação e no milagre da encarnação é a do Deus da iniciativa gratuita de amor para com sua criatura, a do Senhor do céu e da terra que se inclina para a sua serva e, nela, para toda a humanidade da espera, a do "Pai das misericórdias" (LG, 56), que sai do silêncio para pronunciar no tempo a sua Palavra, ligando-a à humanidade de uma hora, de um lugar, de uma carne: "No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado pro deus a uma cidade da Galiléia, chamada Nazaré, a uma virgem, noiva de um varão chamado José, da casa de Davi. E o nome da virgem era Maria" (Lc 1, 26 ss). A essa virgem no corpo e no coração, sobrevém o admirável acontecimento da anunciação e da concepção e sob essa luz, a virgem se torna Mãe de Deus. A episódio da Anunciação (Lc 1, 26-38), revela a disponibilidade assentimento de fé, liberdade e responsabilidade. Do ponto de vista

[900] CONGAR, Y. *Os Leigos na Igreja*, p. 147.

da obra de Deus, Maria é o lugar de sua ação inaudita, a porta humilde e verdadeira do ingresso do Filho eterno na história dos homens, a terra virgem na qual agiu o Espírito da nova criação.

O Concílio Vaticano II afirma: "Maria é o que plasmada pelo Espírito Santo e formada nova criatura" (LG, 56). No momento da Anunciação, Maria não sabia o que acarretava o apelo de Deus. Ela não compreendia para onde Deus a estava conduzindo, nem como, e, contudo, consentiu livre e alegremente na proposta de Deus, através daquelas memoráveis palavras de doação: "Eis aqui a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra" (Lc 1, 38). Face ao apelo de Deus, Maria não pensou em si mesma, ela sabia que sua alma pertencia a Deus. O "Sim" de Maria exigiu uma fé profunda e amadurecida. Ela nos ensina como responder a Deus na fé. Maria é educada pela presença do Espírito Santo nela. São Paulo nos assegura que o Espírito Santo é o autor da fé. Diz ele: "Ninguém pode dizer: 'Jesus é o Senhor', senão sob a ação do Espírito Santo" (1 Cor 12,3). Maria deu seu primeiro passo na fé quando se engajou na sua vocação por ocasião da Anunciação. Elevada à altura divina pelo Espírito pode gerar o Filho de Deus. Lucas intencionalmente diz: "E é por isso que o Santo que nascer de ti será chamado Filho de Deus" (1,35). A expressão "é por isso" quer expressar o porquê de seu Filho não ser apenas um filho, nascido de mulher, mas o Filho de Deus. Por ter sido elevada à altura de Deus (Espírito Santo), o que nasce dela só pode ser Filho de Deus. Maria, de fato, torna-se a Mãe do Filho de Deus.

Maria é o caminho a Deus de uma forma própria e insubstituível. A fé cristã apresenta Maria como o grande ícone revelador da face feminina de Deus. Maria, na anunciação tornou-se um arquétipo para a experiência de nascimento de Deus na alma humana. Além de ser mãe de Deus, Maria é protótipo da humanidade criada por Deus. Ela é o sono de Deus realizado, a utopia que dá força ao projeto de toda a humanidade de atingir a plenitude de sua vocação de criatura. Dessa forma, ela é modelo não só para as mulheres, mas para os homens, para todo o gênero humano. João Paulo II, na *Mulieris Diginitatem* nos mostra que este fato é de fundamental importância antropológica e teológica para a afirmação da dignidade da mulher. Maria se torna a mulher por excelência no cristianismo, não só pela sua maternidade divina, mas também por ser a mulher profética, inserida na história do seu povo, sensível, atenta, desejante e militante.

Compreenderemos a figura de Maria, a mãe de Jesus, situando-a no campo da expectativa do Espírito: Maria no nível da espera pós-pascal dos discípulos e amigos de Jesus. Entre a experiência do Jesus ressuscitado e o nascimento-expansão da igreja. O Filho é Verbo, é a expressão total de Deus, consubstancial com a sua substância, e ser realiza como um homem concreto neste mundo. Na Encarnação, Deus quis refletir seu rosto em nossa história. O Espírito é o amor expansivo, a força germinal e criadora. O Espírito é a própria comunhão em que se

integram o Pai e o Filho e revela a nós a própria realidade do amor de Deus-Jesus. Maria é a criatura de Deus Pai que realiza em si a plenitude da criação, de tal forma que é o próprio Deus que vem dialogar com ela, num encontro de liberdade, respeito, aceitação e entrega. Através de seu gesto de total entrega, confiando na palavra e no amor do Pai, Maria se converte em mãe de seu filho: mãe de um filho que, sem deixar de ser dela, é o resultado do caminho da história, é o Filho de Deus. Ela colaborou com Cristo, ensinando-lhe a ser homem até o fim, acompanhando-o até o calvário. O Espírito, em Maria, se revela como o gesto de sua vida interior: é o gesto de seu acolhimento em liberdade, a profundidade que o torna capaz de receber a voz de Deus e responder-lhe. (Lc 1, 26-38).

No mistério de Maria, o Espírito como intimidade e fecundidade-materna, confirma e atualiza o campo da criatividade do Espírito divino. Assim o seu "Fiat", fecundado por Deus, transforma-se em úbere de sua fecundidade pneumatológica. Este segredo de encarnação pneumatológica se revela de maneira aberta por meio de Maria. O Mistério de Maria, culmina em At 1, 14, recebendo o Espírito com o resto da Igreja, significando que é caminhante com os caminhantes, crente com os crentes.

Com este sinal, Maria apresenta à Igreja o caminho da história de Israel, o sim de sua palavra a Deus, a recordação da infância de Jesus, a plenitude de seu caminho, que havia começado no momento da anunciação. Ela oferece a igreja nascente sua plenitude e seu caminho. A Igreja recebe de Maria sua maternidade e esperança: ela é a mãe e mulher capaz de enriquecer a todos. Maria representa para a Igreja o sinal da absoluta fidelidade a Deus. Ela é ainda mais: do centro da Igreja se nos mostra como o ícone do Espírito do Santo. O ícone da Virgem unida aos apóstolos no cenáculo, em oração a espera do Espírito Santo é, pois, conforme afirma a Encíclica *Redemptoris Mater*, o ícone da unidade da Igreja, o ícone da nova humanidade à qual nosso mundo, dilacerado pelas divisões tende penosamente.

V. MARIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA

Introdução

Maria possui um lugar ímpar no coração da Tradição Cristã. Por um profundo mistério de preferência divina, em benefício 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 segredo insondável que convida toda a Igreja à contemplação, pois habita na fonte da fé cristã, que é a livre ação 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 êxtase[901].

Designar Maria como uma *doxofania* nada mais é que garantir ser ela inundada 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 percurso, vamos enfatizar alguns aportes que a união entre Mariologia e Pneumatologia nos trazem, o que já vem sendo mencionado em outras partes de nosso trabalho, mas agora, corretamente reunidas em perspectivas ecumênicas, relacionadas à piedade e pastoral católica e à Teologia da Libertação.

---

[901] DURRWELL, François-Xavier. *O Pai*, p. 25.

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.

1.1. Viabilidade, princípios e limites epistemológicos

No Simpósio Mariológico em questão, os teólogos J. Ibáñez e F. Mendonza se perguntam pela viabilidade de uma mariologia pneumatológica, apontando suas possibilidades e seus limites.

O fundamento para a argumentação de ambos é que, no que diz respeito às Sagradas Escrituras, uma mariologia pneumatológica já é algo consentido, 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)[902].

Uma concordância entre pneumatologia e mariologia também está presente nos Símbolos da fé, na Patrística e no Magistério da Igreja.

De tal modo, tanto é possível uma mariologia pneumatológica mediante a singularidade da relação entre Maria e o Espírito Santo, quanto é algo já pensado 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?"[903]. 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:

---

[902] IBÁÑEZ, Javier; MENDONZA, Fernando. ¿Una mariología pneumatológica? Posibilidades y limites. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 327.
[903] *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 encarnado[904].

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 pnumatológica não implica a afirmação de que a Virgem seja uma hipóstase do Espírito Santo ou que o Espírito tenha se "espiritualizado" em Maria (como observado no 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 desses enunciados, vejamos como a mariologia pneumatológica se associa com a teologia do Concílio Vaticano II e, principalmente, com seus desdobramentos.

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. Congar[905]. 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 Maria, 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"[906].

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 Mãe

---

[904] IBÁÑEZ, Javier; MENDONZA, Fernando. ¿Una mariología pneumatológica? Posibilidades y limites. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 327-328.
[905] CONGAR. Yves. *Revelação e experiência do Espírito*, p. 207.
[906] CODINA, Víctor. Rumbo a una nueva pneumatologia. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (orgs.). *Tempos do Espírito*. Inspiração e discernimento, p. 17.

de Jesus "os títulos e a função de consoladora, advogada, defensora dos fiéis diante de Cristo, que seria temível juiz"[907], 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 ocidental[908].

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, 66), 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 somente 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 conciliares[909], 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 momento[910].

O efeito teológico do Vaticano II faz com que as disciplinas de pneumatologia e mariologia passem por uma verdadeira tarefa de *aggiornamento*, confinando quase uma refundação metodológica[911].

---

[907] CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*, p. 213.
[908] DE FIORES, Stefano. Storia della mariologia. In: DE FIORES, Stefano; SCHIEFER, Valeira Ferrari; PERRELA, Salvatore M. *Mariologia*, p. 1167.
[909] PAULO VI. Udienza generale (Mercoledi, 23 maggio 1973). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19730523.html>. Acesso em: 16 nov. 2022.
[910] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 19.
[911] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 11.

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 dons[912]. 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 compete-nos 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).

Essa provocação lançada por Paulo VI aos estudiosos é antecedido por uma concisa 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 Maria.

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 espantosa a abundância de referências da relação entre o Espírito Santo e Maria. Podemos falar que ele assumiu o que Paulo VI pediu na *Marialis*

[912] *Ibid.*, p. 18.

Cultus. Sua mariologia está situada na teologia trinitária, em atenção especial ao papel do Espírito Santo na economia da salvação[913].

Nessas referências, destaca-se uma linha personalista, em que a relação entre o Paráclito e a Virgem é exibida de maneira mais concreta, pois Maria é revelada 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 Espírito.

Com esse significado, damos destaque à *Redemptoris Mater* em que João Paulo II realça 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 aspecto que destacamos é a dimensão ecumênica que o Papa assegura 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 fraterno (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).

Essas precisas menções não têm a competência de abranger todos as declarações 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.

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 cabe, nesta ocasião, toda uma revisão do entendimento teológico 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

[913] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 123.

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 morte[914], revelando-se em muitos nomes, como: "Paráclito, Dom, Santificação, Energia, Imagem do Filho, Unção, Selo, Amor e Caridade"[915], ou revelando-se em "mil rostos"[916]. Contudo, qualquer redução do Espírito Santo a algo impessoal impede-nos de estabelecer relações[917], fazendo com que, no que se alude ao tema da mariologia pneumatológica, fique abreviado a um grupo de "propriedades espirituais" de que a Virgem foi equipada em função de sua maternidade.

Sendo o Espírito Santo uma Pessoa divina, ressaltamos alguns elementos de sua hipóstase. Partindo da expressão mais antiga 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'"[918].

Todas essas figuras do Veterotestamentário, que são pressupostos daquele que será assimilado, a partir da Revelação em Jesus, como "o outro Defensor" (Jo 14,16), mostra-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 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"[919].

Evidenciamos, nesse contexto, a escolha de L. Pinkus, fundamentada na psicologia junguiana, pela expressão "feminilidade" em detrimento de "feminino", pois a feminilidade não seria um atributo ligado a cromossomos que definem o sexo de alguém e nem um conjunto de fatores que venham a formar uma identidade feminina, mas um conjunto de modalidades e

---

[914] WELKER, Michael. *Lo Spirito di Dio*. Teologia dello Spirito Santo, p. 256.
[915] WOLINSKI, J. Espírito Santo. LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 653.
[916] BOFF, Leoardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 319.
[917] 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.
[918] CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*, p. 17.
[919] COYLE, Kathleen. *Maria tão plena de Deus*, p. 195.

possibilidades de relações que são comuns a homens e mulheres, e que se enquadram no arquétipo denominado "feminilidade"[920].

Igualmente é importante refletir que também há a concepção do Espírito como "Poder" (Lc 1,35), percebido como potência, força, o que pode se aproximar do que geralmente atribuímos a um modelo arquetípico de masculinidade[921].

Portanto, se podemos discorrer de uma fórmula arquetípica de feminilidade aplicada ao Espírito Santo na sua ação no universo, também podemos nos questionar 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"[922]. 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.

Os símbolos do "seio de Deus" e do "útero" são empregues para especificar que o Espírito Santo é o poder de geração de Deus. Durrwell abraça a eventualidade 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 filiação[923]. 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 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 filialidade[924].

Do mesmo modo L. C. Susin aborda o Espírito Santo como "seio maternal de Deus". Ele parte da declaração de que Jesus está "no seio de Deus" (Jo 1,18). Esclarece-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 Santo[925].

---

[920] PINKUS, Lucio. Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 257.
[921] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 77.
[922] DURRWELL, François-Xavier. *O Pai*, p. 128.
[923] 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.
[924] DURRWELL, François-Xavier. *Cristo nossa Páscoa*, p. 193-194.
[925] SUSIN, Luiz Carlos. Espírito Santo, p. 216.

Uma vez que Jesus está no "seio do Pai" que é o Espírito, este Espírito também está unido aos homens, envolvente de vida. Desse modo, Susin compreende que o Espírito Santo é Pessoa enquanto Presença Maternal[926]. 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 nazaretana, 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 *kécharitôménè* (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 graça. A forma da saudação a ela dirigida pelo anjo e a compreensão de *kécharitôménè* nos leva a dizer que esse seria o nome próprio de Maria[927]. 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"[928].

Tal transformação é em virtude de sua maternidade, contudo a obra do Espírito Santo se estende tanto em sua vida habitual quanto em relação a sua função na economia da 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 importância na economia da salvação permite-nos assegurar que houve um envolvimento ímpar, um envolvimento 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

[926] *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).
[927] 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.
[928] AMATO, Angelo. Deus Pai. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 385.

> (*pneumatófora*), em que a vida foi animada e guiada pelo Pneuma divino, até ao ponto de ser justamente considerada ícone do Espírito Santo[929].

Em outras palavras, a relação Espírito Santo e Maria, consente-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 humanidade[930].

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.

2. Algumas abordagens de mariologia pneumatológica

Durante todo o trajeto realizado até o presente momento, acreditamos 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, nos limitaremos aos trabalhos de T. Spidlík e A. Amato, somando algumas outras contribuições.

---

[929] 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.

[930] PIKASA, Xabier. *Maria e o Espírito Santo*, p. 85-86; LANGELLA, *Maria e lo Spirito Santo*, p. 78-79.

2.1. A mariologia simbólica de L. Pinkus

L. Pinkus sugere uma afinidade a Maria como "símbolo" da experiência cristã do Espírito Santo. Essa questão foi apresentada 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"[931].

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 [...][932]". 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 teológico[933].

L. Pinkus nos explica que um "símbolo" é

> 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 significado[934].

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 tal. 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 existência.

---

[931] PINKUS, Lucio. Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 245.
[932] *Ibid*., p. 248.
[933] *Ibid*., p. 245.
[934] *Ibid*., p. 251.

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"[935], 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 divindade[936]. 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 etc[937].

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 mulheres. 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 polaridades[938].

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

---

[935] PINKUS, Lucio. *Maria di Nazaret*, p. 253.
[936] *Ibid*., p. 251.
[937] PINKUS, Lucio. Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 251.
[938] PINKUS, Lucio. Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 257-258. 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.

capacidade e potencialidade reprodutiva, fertilidade e a esperança, pois a vida biológica se renova para além da experiência física da morte[939].

Portanto, L. Pinkus fala que na psique humana se encontra o efeito 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 profetisas[940]. 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).

Diante 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" simbólica[941], 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 uma fantasia, mas sim a memória de uma mulher hebreia do primeiro século, que acolheu o Espírito Santo sem reservas.

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 simbólica[942].

No que se relata a pesquisa sobre as orações que referem a Virgem Maria, destaca-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 divinização[943], 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 [...][944].

---

939 *Ibid*., p. 259.
940 *Ibid*., p. 261-262.
941 PINKUS, Lucio. *Maria di Nazaret*, p. 22.
942 PINKUS, Lucio. Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 267.
943 PINKUS, Lucio. Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo. In: SMI, p. 269-271.
944 *Ibid*., p. 273.

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"[945]. 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 eterno.

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"[946]. Maria torna-se, então, *Odigitria*, aquela que mostra o Cristo, que guia o fiel indicando-lhe o Caminho, como também aquela que indica que a feminilidade tem um senso imprescindível para a experiência de Deus no Espírito Santo.

Tudo isso leva o teólogo a constatar que Maria não é somente 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 iluminação[947].

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 meditação mariana, tendo seu alicerce nas Escrituras, já surge 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

[945] *Ibid*., p. 276.
[946] *Ibid*., p. 280.
[947] *Ibid*., p. 281-283.

"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)"[948].

B. Forte realiza igualmente um enfoque da mariologia simbólica, considerando que Maria, em sua dimensão histórica e pessoal, adquire ainda 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 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 homens[949].

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"[950].

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"[951]. Essa opnião, fortemente associada com a reflexão de L. Pinkus, mostra-nos o valor desse enfoque 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"[952], 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

---

[948] GENRE, Ermano. Gruppo di Dombes. Ermeneutica e metodologia. In: TONIOLO, 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.
[949] FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*. Ensaio de mariologia simbólico-narrativa, p. 148.
[950] COYLE, Kathleen. *Maria tão plena de Deus*, p. 165.
[951] PASTRO, Claudio. A imagem: linguagem do humano e do divino. In: GUIMARÃES, Valdivino (org.). *Iconografia de Aparecida*. Teologia da Imagem, p. 38.
[952] JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 1979, n. 755.

complexas"[953], pois uma vez que são oriundas das profundezas da psique humana lançam raízes em circunstancias históricas. 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 mulheres[954].

Desse modo, não é insignificante a queixa de que o "símbolo-Maria" é maléfico para as mulheres e age como força legitimadora da opressão patriarcal, 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 feminina[955].

Com efeito, fazemos coro aos que protestam contra mariologia patriarcal e a todos os conflitos 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 Maria[956].

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

---

[953] COYLE, Kathleen. *Maria tão plena de Deus*, p. 168.
[954] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*, p. 26.
[955] *Ibid*., p. 45.
[956] ROSS, Susan A. Maria: humana, feminina, divina? *Concílum*. Petrópolis, n. 327, 2008/4, p. 31 [495].

protestantes seguem uma avaliação um tanto negativa que Marcos faz da mãe de Jesus"[957] e que não desenvolveram nenhuma mariologia, seria forçoso demais falar de uma acolhida da mariologia simbólica sem agravar o tema. Reconhecemos 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 Jesus e que não podemos "abandonar Maria a nossos adversários patriarcais"[958]. 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.

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 adotarmos como ponto de partida a sua liturgia, espaço onde germina 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 *Theotoko*s expressa sua união com seu Filho e o lugar de Maria na história da salvação[959]. 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 Igreja[960].

Do mesmo modo a iconografia ortodoxa demonstra tanto essa "onipresença" quanto a grandeza de Maria. A sua grandeza é uma procedência da grandeza de Jesus, pois ela é a Mãe do Rei. Portanto, alguns aspectos iconográficos 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.

---

[957] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã,* p. 22.
[958] *Ibid*., p. 36.
[959] E isso não gera cristomonismo na Ortodoxia, pois a Mãe de Deus é sempre entendida como a iluminada pela graça do Espírito Santo.
[960] KNIAZEFF, Alexis. *La Mère de Dieu dans l'Eglise orthodoxe*, p. 19.

A *Theotokos* revestida do esplendor do Espírito Santo é a primeira característica que queremos ressaltar, pois, mesmo que a feição se acene a algo externo, representa sua santidade ontológica.

Santidade ontológica é uma expressão apresentada no SMI por T. Spidlik adotado de P. Evdokimov. A expressão pode parecer um pleonasmo, 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 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 fiel[961].

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 Maria 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 Maria.

Em atmosfera siríaco, o nestorianismo sugeriu que o *Logos* habitasse no Cristo-homem como em um templo. No que se alude ao Espírito, também em atmosfera siríaco, 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*"[962]. Compreensão que move Basílio a denominar o Espírito Santo de "nossa forma"[963] e, tempo depois, Teófanes, o Recluso, a falar que o Espírito é a "alma de nossa alma"[964].

Refletir o Espírito Santo como "alma de nossa alma", enquanto é um termo de ampla perfeição, resulta na precisão de entender o como isso acontece, sobretudo, ao observarmos que os orientais não falam de "graça santificante", mas do Espírito Santo em Pessoa. Então, como

---

[961] SPIDLIK, Tomás. Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 105.

[962] SPIDLIK, Tomás. Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI - SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 108. O termo "mistura" é retirado por T. Spidlik de Orígenes (ORÍGENES, Tratado sobre a oração. In: PG 11, 445 C).

[963] BASÍLIO, Tratado do Espírito Santo, XXVI (SChr 17, p. 225).

[964] SPIDLIK, Tomás. Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI, p. 108.

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 sinergia[965].

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..."[966].

T. Spidlík oferece um conceito de S. Bulgakov que é tão ousado que o leva a se questionar até que ponto esse conceito 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 sinergia[967]. A tese de S. Bulgakov traz algumas semelhanças com a de L. Boff, quando este fala de uma pneumatificação de Maria.

O Espírito Santo, ao mesmo tempo em que santifica, ainda é o "iluminador". Incluindo isso à Mãe de Deus, "plena do Espírito", podemos falar que ela foi ditosa de uma luz 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 Santo. 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)[968].

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

---

[965] *Ibid*., p. 108.
[966] EVDOKIMOV Paul. *L'Orthodoxie*. Bologna: EDB, 2010, p. 150.
[967] SPIDLIK, Tomás. Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI, p. 100.
[968] SPIDLIK, Tomás. Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI, p. 111-112.

mundo, por possibilitar que Deus habite dentro de nós[969]. 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 menino[970].

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 Pai. 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 aos iconógrafos.

Maria se transforma, portanto, em modelo de perfeição, na sua santidade ontológica fortemente radicada 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"[971]. 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*[972].

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 perfeita.

Em Maria, partícipe da descendência de Adão e do destino de toda a humanidade, o pecado e o mal foram feitos inoperantes, por graça divina[973]. Ela foi purificada desde o momento da Anunciação, segundo a tradição ortodoxa, como vemos em João Damasceno: "Do momento

---

[969] BASÍLIO, Homélies sur l'hexaéméron (SChr 26, p. 243).
[970] SPIDLIK, Tomás. Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI, p. 114.
[971] *Ibid*., p. 115.
[972] SPIDLIK, Tomás. Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI, p. 119.
[973] EVDOKIMOV Paul. *La novità dello Spirito*: studi di spiritualita, p. 289.

em que a Virgem deu o seu consentimento, o Espírito Santo desceu sobre ela, purificando-a [...]"[974].

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. 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 nossa audição já atenta às transferências de títulos pneumatológicos a Maria, essa declaração nos coloca em "condição de cautela". Entretanto, para T. Spidlík, o significado de tal declaração parte da virgindade de Maria como total 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 Jesus[975].

Diante dessa argumentação ousada, apresentada por T. Spidlik, 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, nessa etapa do trabalho, não aplicamos à apresentação de T. Spidlík, menos ainda à Ortodoxia, a designação de "qualquer falso exagero" (LG 67), todavia conservamos 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.

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

[974] JOÃO DAMASCENO, Exposição da fé ortodoxa. In: PG 94, 985.
[975] SPIDLIK, Tomás. Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SMI, p.129-131.

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 fiéis, inclusive tendo uma terna devoção para com ela, em seus primeiros sermões igualava a devoção católica à idolatria denunciada pelos profetas[976].

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 Abraão[977]. 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.

Portanto, precisamos levar em consideração os cinco séculos que se seguiram à Reforma, em que dá simples 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 fé[978].

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

> "Solus 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 inaceitável[979].

[976] COYLE, Kathleen. *Maria na tradição*, p. 82.
[977] LUTERO, Martim. *Magnificat*, p. 77.
[978] PERRY;KENDAL, *A Santíssima Virgem*, p. 101.
[979] AMATO, Angelo. Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 82.

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,

> 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)[980].

O coração como o núcleo fundamental é o "lugar" onde realiza a aliança do povo com Deus. Nesse contexto, a aplicação da definição bíblica 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 coração[981].

Assim, se tomamos Ez 36,24-32, descobriremos uma série de ações particulares que Deus iniciará em benefício da renovação do povo. Iniciará 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); 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 renovação 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 nova.

---

[980] ANDREOLLA, Jurema; MAZZAROLO, Isidoro. *Cântico dos cânticos*: a mais bela canção, p. 52.
[981] CRAVEN, Tom. Ezequiel. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. II, p. 82.

O *fiat* oferecido por Maria na Anunciação revela a fé incondicional de Maria e semelhante fé é obra do Espírito. Fé incondicional, conforme 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 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"[982].

Ezequiel e Jeremias, ao se acenarem ao "coração novo", discorrem do povo de Israel e não de um de seus membros somente. Entretanto, 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 Jesus. 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"[983].

Maria, ao obter um coração novo, foi a primeira a se favorecer 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 figura.

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.

Queremos aproveitar a contribuição de U. Zwinglio, reformador originário 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

[982] AMATO, Angelo. Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 85.
[983] *Ibid*., p. 90.

conhecimento de Deus mediante o conhecimento da vida do Filho. Maria 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 Verbo[984].

A figura de Maria, exibida por H. Chavannes e por U. Zwinglio, como a mulher do "coração novo" ou "restaurado", 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.

Santo Agostinho nos ensina que Maria concebeu o Verbo de Deus primeiro na mente e depois na carne[985]. Conceber o Verbo inicialmente 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"[986]. Maria, radicalmente, na profundidade do seu ser, acolhe o Bem Supremo no coração.

Na Idade Moderna, a devoção ao coração de Maria na igreja católica surge ligado à obra de São João Eudes (1601-1680)[987]. Entretanto o mais expressivo 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 liturgia.

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 mariana[988], ou ainda que, Maria, pertencendo totalmente à condição humana, a sua relação com o Espírito Santo em nada é

---

984 TAVARD, Georg H. *As múltiplas faces da Virgem*, p. 147 -148.
985 AGOSTINHO, Sermão 215, 4. In: PL 38, 1074.
986 JOSAPHAT, Carlos. *2000: Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*: comunhão divina, solidariedade humana, p. 36.
987 MAGGIONI, Corrado. *Benedeto il frutto del tuo grembo*. Due millenni di piettà mariana, p. 171.
988 CERETI, Giovani. Maria nei documenti del dialogo ecumenico in occidente. Tipologia e valutazione. In: TONIOLO, 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 muita liberdade e respeito nos perguntar se no neopentecostalismo existe uma reflexão teológica em qualquer âmbito que seja.

diferente da que qualquer outro fiel que viva a sua fé[989]. 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.

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.

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).

Apesar disso, nesse anseio de unidade já intuímos situações que deviam ser pontuadas, como o episódio 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, ainda nos Atos

[989] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 148.

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 acordo transcrito em carta e portado por Judas e Silas a Antioquia foi motivo de "alegria, por causa do reconforto que trazia" (At 15,31). Essas frações nos induzem 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"[990].

Dessa forma, a busca por um acordo no interno da Igreja segue sendo objeto de esforços, mas não uma obsessão. Estabelecer que consigamos um acordo 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 Igreja[991].

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.

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

[990] VERCRUYSSE, Jos. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 18.
[991] FRANCISCO, Papa. *A Igreja da misericórdia*. Minha visão para a Igreja, p. 30.

prazer; 2. ausência de conflitos [...]; 3. conformidade entre as coisas ou pessoas [...]"[992], 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 inspeção de teologias e posturas eclesiásticas.

Antes de atermo-nos a essa inspeção, tornemos à compreensão da concordância como *nexus amoris*. Agostinho assim apresenta 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?[993]

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 amado[994].

E esse vínculo de comunhão, que é amor, enquanto Pessoa divina, foi oferecido a toda humanidade pelo Filho. Portanto, "Somos amados pelo amor pelo qual Deus se ama"[995]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 acolhamos 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 mariana a figura de Maria é sempre acompanhada do Menino. A partir do século V, essa tendência

---

[992] HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da língua portuguesa, p. 1006.
[993] AGOSTINHO, A Trindade, XV 19,37. In: PL 42, 1086.
[994] TOMÁS DE AQUINO, Sth I, q.37 a.1, ad 3.
[995] TORREL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino, Mestre espiritual*, p. 214.

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 deram margem a uma experiência devocional desordenada, pois o princípio *de Maria nunquan 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, defrontamo-nos com dois amplos problemas: primeiro, o tratado mariano se tornou 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 avaliado, chegamos à década de 50 como a "década mariana", que sob o papado 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)[996].

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.

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

[996] LAURENTIN, Rene. *Breve trattato sulla Vergine Maria*, p. 9 e 128.

de ressignificar uma abordagem teológica de forma harmônica em todo o conjunto da teologia, da pastoral e do ecumenismo.

Deste modo, 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 conciliares[997]. 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"[998]. 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"[999]. 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 mariologia com a cristologia, a soteriologia, a pneumatologia, a eclesiologia, a antropologia sobrenatural

---

[997] LAURENTIN, Rene. Gênese do texto conciliar. In: LAURENTIN, Rene et al. *Nossa Senhora na "Lumen Gentium"*, p. 15.
[998] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*, p. 366.
[999] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*, p. 366.

(*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 demais[1000].

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 católicas[1001]. 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"[1002].

[1000] PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNACIONIS. La Madre del Signore, n. 13–22.
[1001] AMATO, Alfonso. 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).
[1002] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*, p. 365-366.

Por fim, a quarta dimensão destaca a ruptura com o cristomonismo, pois ligadamente com a Igreja ortodoxa, Maria é contemplada como "ícone do Espírito"[1003] na Igreja.

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 ecumênico, 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".

Necessitamos, no entanto, ser muito corretos e conscientes de que se a mariologia pneumatológica é uma abordagem ecumênica, isso não faz de todo o tratado mariológico algo ecumênico. A abordagem pneumatológica é um caminho de ecumenismo.

Em 1982, J. Moltmann, no editorial da revista *Concílium*, dizia: "Certamente ainda não está na hora de desenvolver uma mariologia ecumênica"[1004], 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"[1005], 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 altares[1006]. Contudo, todo o caminho ecumênico é um lento caminho de conversão e reelaboração da vida cristã ancorado na Tradição da Igreja de Cristo. Nossa proposta é uma contribuição nesse processo de reelaboração em vista do ecumenismo. O Simpósio Mariológico Internacional de

---

[1003] AMATO, Angelo. Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna. In: SMI, p. 93.
[1004] MOLTMANN, Jürgen. Existe uma mariologia ecumênica?. Concilium. Petrópolis, v. 188, n. 8, 1983, p. 12 [920].
[1005] *Ibid*., p. 16 [924].
[1006] 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).

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.

3.2. Uma contribuição na perspectiva da devoção e piedade mariano 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 especifica 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.

Refletir Maria como "uma expressão privilegiada da Igreja em oração" leva-nos a objetar a simplificações que restringem 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 da 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 Santo[1007].

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 Virgem,

[1007] GIBSON, Elsie. Mary and the Protestant-Mind. In: Review for Religious 24 (May 65), p. 397.

e da Virgem para as pessoas[1008]. 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 cristão[1009].

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 Maria[1010].

Essa transferência de títulos não é algo periférico que não mereça nossa atenção, uma vez que traz riscos à concepção da fé. Reflitamos, 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 segunda

---

[1008] CONGAR, Yves. *Revelação e experiência*, p. 214.
[1009] *Ibid*., p. 213.
[1010] SCHILLEBEECKX, E. Mariología: ayer, hoy, mañana. In: SCHILLEBEECKX, E; HALKES, C. *Maria ayer, hoy, mañana*, p. 56-57.

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 espaço do Espírito Santo na Igreja, o título mariano "Auxílio dos cristãos" tem em sua história uma infeliz marca da violência que foi a batalha de Lepanto[1011].

Assim, a denominação mariana "Auxílio dos cristãos", infelizmente, encobre o espaço do Espírito Santo na Igreja, afasta 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"[1012].

A transferência das denominações pneumatológicas na Igreja católica romana ainda 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"[1013].

Do ponto de vista do cristomonismo, Maria está completamente unida a seu filho Jesus pelos laços da maternidade. É obvio que ela está unida 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.

[1011] 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.
[1012] CONGAR, Yves. *Revelação e experiência*, p. 215.
[1013] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*, p. 230.

Perante a tudo isso, o apelo feito pela *Lumen Gentium* de se proteger a fé dos maximalismos marianos, sem cair num minimalismo, é de extrema precisão 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 inclusão, refletida à luz do que expusemos no parágrafo acima, é um passo que colabora 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 conservar a devoção mariana em estabilidade 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 terços[1014].

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 ideia é

[1014] 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, p. 46.

repetida pelo povo quando canta "A Virgem nos manda o terço rezar / diz ela que o terço nos há de salvar"[1015].

Dentro dessa preocupação que nos impele a uma renovada abordagem da piedade mariana, damos realce a um voto que causa perplexidade na Igreja no Brasil que é a "escravidão mariana". Devotos da Virgem Maria realizam 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 corpo[1016]). O fiel se torna um "escravo de Maria" mediante um ato de consagração a ela.

Os "Escravos de Maria" têm suas procedências com a monja concepcionista Inês de São Paulo († 1595)[1017], que residiu 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 confraria projetada por Ir. Inês foi fundada em 1595, adquirindo o título 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, 1618[1018].

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"[1019] ou como "escravidão a Jesus em Maria"[1020]. Contudo, o que eram práticas piedosas, vividas de forma coletiva numa irmandade, segundo o

---

[1015] 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).

[1016] "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.

[1017] Anterior a Ir. Inês de São Paulo, sabemos que o beato Marino, irmão de São Pedro Damião (†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).

[1018] 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.

[1019] GRIGNION DE MONTFOT, *Tratado da verdadeira devoção*, n. 75.

[1020] *Ibid*., n. 244-245.

modelo de Ir. Inês, na espiritualidade montfortana se transformam em exercícios de piedade privados[1021].

Para além do exagero do uso de correntes como expressão de piedade, existe a questão de alguma pessoa que foi batizado e, assim, convocado 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 interferências que tenderam conter 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 1675[1022].

Queríamos ainda dar voz aos defensores da "Escravidão Mariana" e, dentre esses, indicamos a análise de B. Kochaniewicz sobre a explicação 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 liberdade[1023].

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, provêm da obra de Grignion de Montfort, que resume a escravidão mariana na seguinte

---

[1021] *Ibid.*, n. 227.
[1022] COLZANI, Gianni. *Maria*, p. 138.
[1023] 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.

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.

Compreendemos que a obra mariológica de João Paulo II é enorme e que estamos assumindo como exemplo o comentário de um estudioso de prestígio no assunto, porém, no fragmento estudado, é visível a ambiguidade teológica e, até mesmo psicoafetiva, dos termos liberdade x escravidão.

O terceiro assunto refere-se aos santuários marianos e às peregrinações que esses ambientes recebem. O cuidado teológico e pastoral convida a auxiliar 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 mariofania[1024]. 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

> 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 fiéis[1025].

[1024] 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.
[1025] TAVARD, Georg H. *As múltiplas faces da Virgem Maria*, p. 283.

O santuário é um lugar de oração (como a peregrinação é um caminho de oração) que deve remeter o fiel ao Cristo ressuscitado, o supremo e definitivo santuário (Jo 2,18-21; Ap 21,22).

O quarto assunto 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*)[1026], 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) e também como uma manifestação do corpo glorioso de Maria exaltado na sua Assunção[1027].

K. Rahner, partindo da inquestionável possibilidade de que qualquer cristão tenha uma visão ou audição sobrenatural[1028], 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 inútil. 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 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[1029].

Assim, 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

[1026] PERRELLA, Salvatore. *Le Mariofanie*. Per una teologia delle apparizioni, p. 10.
[1027] *Ibid*., p. 39-62.
[1028] RAHNER, Karl. *Visiones y profecias*, p. 19.
[1029] *Ibid*., p. 48.

alegria, inclinando os fiéis à oração, à conversão e à convicção de que nada pode nos separar do amor de Deus.

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*[1030], 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?[1031] 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 salvação"[1032]. O fascínio pelo extraordinário das revelações particulares geralmente acarreta a relativização ou o esquecimento da Revelação por excelência.

Unida ao assunto das mariofanias, especialmente as de Fátima, destacamos ainda a "consagração a Nossa Senhora" como uma questão que necessita ser revisitado. O liturgista J. Fonseca realiza uma explicação sobre este tema muito conexo que, de forma sintética, responde à nossa demanda:

[1030] CNBB. *Aparições e revelações particulares*, 2005.
[1031] VON BALTHASAR, Hans Urs. *Maria para hoje*, p. 10.
[1032] STAEHLIN, Carlos María. *Apariciones*: ensayo crítico, p. 11-12.

> 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 Cristo[1033].

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"[1034].

O quinto assunto refere-se à relação entre devoção e machismo. É um acontecimento, 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"[1035], 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 patriarcal, 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 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. Portanto, se vamos levantar 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.

[1033] FONSECA, Joaquim. Educar a piedade mariana. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Maria no coração da Igreja*. Múltiplos olhares sobre a Mariologia, p. 91.
[1034] *RITUAL do batismo de Crianças.* São Paulo: Paulus, 1999, n. 5.
[1035] DORADO, Antonio Gonzalez. *Mariologia popular latino-americana*, p. 65.

O sexto assunto que apresentamos refere-se ao "capital de graças", uma das colunas do Movimento Apostólico de Schoenstatt. Os coligados do movimento devem dar 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 Santuário[1036].

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 inciativa 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.

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

---

[1036] MOVIMENTO APOSTÓLICO DE SCHONSTATT. Capital de graças. Disponível em: <http://www.schoenstatt.org.br/home/espiritualidade/capital-de-gracas>. Acesso em: 07 nov. 2022.

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 Santo[1037].

Analisando um número apreciável 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)[1038]. 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 Deus[1039].

De fato, Maria pode ser considerada um "protótipo da experiência carismática dos fiéis", dada sua maternidade divina por obra do Espírito Santo. 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 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.

O conceito de Maria como "mulher de milagres" é bem clara numa expressão muito divulgada pela RCC que é "Maria, passa na frente"[1040]. 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",

---

[1037] LANGELLA, Alfonso. *Maria e lo Spirito*, p. 111-112.

[1038] 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.

[1039] LANGELLA, Alfonso. *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 carismaticismo 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.

[1040] 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.

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 mariana[1041].

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.

Afinal, a mariologia pneumatológica transforma-se em sugestão de conversão eclesiológica, gestante de novas relações e amadurecimento na vida de oração e devoção.

3.3. Uma contribuição na perspectiva da Teologia da Libertação

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 "Mariologia Pneumatológica da Libertação", tendo, claramente, seu cerne 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", incultura-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.

[1041] CABELLO, Antonio Escudero. Grupo di Dombes: "Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi". Quale ricezione nella Chiesa Cattolica? TONIOLO, 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).

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 par 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 eclesiais[1042].

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 Deus[1043].

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, provido de privilégios divinos, "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 *kénosi*s 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

---

[1042] JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã*, p. 48.
[1043] *Ibid*., p. 325.

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 outros[1044].

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"[1045].

O Espírito não se confunde com a história, mas a assume de forma ativa como força transformadora. "Força transformadora" que é alguém, não um estímulo qualquer, e que se mostra a nós como o "Pai dos pobres"[1046]. 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"[1047].

Nesse movimento quenótico é que o Espírito Santo se acha com a miséria de Maria e morando em Maria como que em "um templo", "o novo Sinai". Nessa morada, Ele 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).

Apreciando que o "*Magnificat* é o espelho da alma de Maria" (DP 297) e que foi falado com uma voz "refinada" com o Espírito Santo (Lc 1,41), podemos falar que Maria entoa 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 vítimas[1048].

[1044] SUSIN, Luiz Carlos. Espírito Santo. In: HACKMANN, *Sub umbris fideliter*, p. 325-236. Ver também: CONGAR, *O rio da vida*, p. 6.
[1045] VITÓRIO, Jaldemir. Prefácio. In: VITÓRIO, *Tempos do Espírito*, p. 6.
[1046] Sequência de Pentecostes.
[1047] SUSIN, Luiz Carlos. Espírito Santo. In: HACKMANN, *Sub umbris fideliter*, p. 247.
[1048] GEBARA; BINGEMER, *Maria Mãe de Deus e mãe dos pobres*, p. 196.

Essa "nova face" de Maria iluminada pela relação com o Espírito Santo pode ser contemplada, 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.

4. Conclusão

A Pneumatologia é hoje uma questão pendente na Igreja latina. Na grande maioria de centros teológicos não existe a disciplina de Pneumatologia como tratado específico, mesmo que evidentemente se fale do Espírito no Tratado da Trindade e haja uma matéria sobre teologia espiritual. Na realidade, o esquema dominante parece ser o de Deus-Cristo-Igreja.

A Igreja oriental acusa a Igreja latina de cristomonismo, quer dizer de centrar-se de forma unilateral e quase exclusiva no mistério de Cristo, esquecendo a dimensão do Espírito ou relegando-o a um apêndice final. Este eclipse do Espírito na Igreja ocidental, sobretudo a partir do segundo milênio, tem sido amplamente estudado e ainda que possivelmente esta afirmação tenha algo de exagerado, sem dúvida, põe o dedo em uma chaga real[1049].

Este esquecimento do Espírito na Igreja latina tem consequências negativas tanto teológicas quanto pastorais. Tem-se acentuado mais o doutrinal, a moral e o ritual que a vivencia e a experiência cristã espiritual; tem havido uma inflação do jurídico, do institucional e do estrutural da Igreja sobre o comunitário, carismático e místico; há uma perda do simbólico e do poético, do cordial e afetivo, do gratuito e do festivo frente ao predomínio da razão ilustrada e instrumental; existe uma forte acentuação do magistério eclesiástico frente ao sentido da fé dos fiéis (*sensus fidelium*); o centralismo universalista romano predomina sobre a legítima autonomia das Igrejas locais; prevalece uma postura apologética e proselitista da missão, sem reconhecer a presença do Espírito nas religiões; existe arrogância e fechamento eclesial frente ao mundo secular e seus avanços, como se a Igreja tivesse a exclusividade do Espírito; criou-se um divórcio entre teologia e espiritualidade, ocasionando uma teologia excessivamente racionalista e uma

[1049] CONGAR, Yves. *O Espíritu Santo*, p. 188; Maria Clara Luccheti de Bingemer, O amor escondido. Notas sobre la kénosis do Espíritu en Occidente, *Concilium* nº 342, septiembre 2011, 61-76; V. Codina, *Creio no Espirito Santo*, São Paulo 1997, p. 38-47.

espiritualidade devota porém pouco sólida; a inhabitação do Espírito ficou reduzida à teologia da graça; intensificou-se a separação entre clero e fiéis leigos; mantem-se um dualismo entre história sagrada e história profana, com uma identificação entre a Igreja e o Reino etc.

Todavia, este esquecimento do Espírito por parte da teologia ocidental tem provocado como reação o surgimento de "coisas" posteriores. Congar indica três substitutos do Espírito que se tem desenvolvido na Igreja latina: a devoção à Maria, à Eucaristia e ao Papa[1050].

Deles queremos destacar a questão da Mariologia pelo valor que tem a devoção mariana na piedade latinoamericana. A fé do povo latino-americano é fortemente mariana, e esta realidade tem o perigo não só de encobrir a mediação cristológica, mas igualmente a dimensão pneumatológica do cristianismo.

Outra situação atual da Pneumatologia é o movimento pentecostal que afeta a grupos católicos e evangélicos. Mesters constata que os mais pobres dentre os pobres não estão nas CEBs, mas antes afluem aos grupos pentecostais, assim atrás do pentecostalismo e em meio a todas suas ambiguidades, há uma busca do Espírito desde a pobreza.

Mais concretamente na América Latina deve-se elaborar uma Pneumatologia desde baixo, desde os miseráveis, desde os inúteis, pois "uma teologia do Espírito Santo só pode proceder da práxis de um povo cristão livre"[1051]. Desde baixo se pode reaver os "sucedâneos da Pneumatologia" latinoamericana: a Mariología da América Latina é seguramente uma Pneumatologia desde os pobres que intuem de algum modo que Maria é templo e ícone do Espírito como afirma a tradição; o impacto religioso atual do pentecostalismo na América Latina esconde uma sede insatisfeita do Espírito da parte do povo pobre; por detrás do sentido popular de festa, da espiritualidade cósmica, do clamor dos pobres por sua libertação, há uma implícita epíclesis pneumatológica que pede ao Pai o Espírito de vida, de saúde e de proteção que não se encontra em outras partes; na busca de sacramentais mais que dos sacramentos oficiais da Igreja se esconde também a fé de um povo pobre que confia na força do Espírito. Por que os pobres não se suicidam coletivamente? Quem dá força aos grupos indígenas para defender não só seu território frente às multinacionais invasoras, mas também para defender a Mãe Terra? De onde tiram coragem os pobres para emigrar para outros países em busca de melhores condições de vida, quem lhes sustenta nas lutas contra as ditaduras, perseguição e martírio? Quem proporciona força para as mulheres a fim de que levantem a cabeça e questionem a sociedade e a Igreja, sejam líderes de CEBs e animem a fé do povo? Não é esta a Pneumatologia latinoamericana, uma

[1050] CONGAR, Yves. *O Espíritu Santo*, p. 188-194.
[1051] COMBLIN, José. *Mysterim Liberationis*, p. 663.

Pneumatologia explícita e teórica. Na verdade, ela é existencial, desconhecida, meio clandestina e subterrânea, mais próxima da atitude crente (*fides qua*) que aos teores dogmáticos (*fides quae).*

Para ordenar uma Pneumatologia desde Amérila Latina será preciso penetrar a teologia trinitária e complementar a Pneumatologia do *Filioque* tipicamente latina. O *Filioque* aprecia o Espírito como o dom do Pai e do Filho, o vínculo amoroso de união entre ambos e dom pascal do ressuscitado – o que é correto e ortodoxo -, e se baseia sobretudo no evangelho de João; porém tem o risco de unir excessivamente o Espírito ao institucional da Igreja e de empobrecer a missão do Espírito e convertê-lo em algo puramente acessório, quase um apêndice.

Por isso se vê indispensável integrar a Pneumatologia do *Filioque* com a Pneumatologia do *Spirituque*, que concebe o Espírito como o amor presente na filiação do Filho: o Filho nasce do Pai e do Espírito, como surge na história de salvação especialmente na linha de Lucas e da tradição oriental e siríaca: Jesus é gerado de Maria Virgem por obra do Espírito, é ressuscitado dentre os mortos pelo Pai por meio do Espírito. O Espírito não só é dom do Ressuscitado, mas também é a *Ruah* que paira sobre a criação, O Espírito que fala pelos profetas no AT, que prepara a encarnação de Jesus e atua na sua ressurreição, está presente no nascimento da Igreja e em toda sua historia, anima desde dentro e fecunda a história da humanidade rumo ao Reino e à escatologia. Jesus é o precursor do Espírito (visão joanina); porém o Espírito é o precursor de Jesus (visão lucana), mesmo que seja sempre Jesus o centro e o meio divino, o Espírito é a mediação para Jesus.

É necessário compensar a ordem Pai-Filho-Espírito com a ordem também tradicional de Pai-Espírito-Filho (B. Bobrinskoy), mostrando que o Espírito ultrapassa os muros eclesiais e é o *Creator Spiritus* que anima e vivifica a criação, as culturas, as religiões, os movimentos sociais, cívicos e políticos, precede à evangelização e à Igreja: os missionários e evangelizadores sempre chegam tarde. Este é o Espírito que atua desde baixo, desde o reverso da história. Uma Pneumatologia latinoamericana que parte de baixo, desde os pobres, se ilumina desde *Spirituque*.

As consequências pastorais desta Pneumatologia latino-americana são abundantes: beneficia uma experiência espiritual e mística que muitas vezes é anterior à primeira evangelização e ao kerigma, porém que em todo caso leva a um conhecimento profundo de Jesus, superando o risco de um seguimento meramente doutrinal ou ético; conduz a uma visão de Igreja não como mera instituição ou só como jerarquia, mas também como evento carismático, experiência comunitária e fraterna da fé, uma comunidade a caminho até o Reino, apesar de todas suas deficiências e pecados; vê os pobres não só como carentes sociológicos ou culturais mas também como ponto de partida para conhecer ao Deus de Jesus que se manifesta não aos sábios e ricos mas aos humildes e pobres; possibilita-nos uma compreensão em profundidade dos

movimentos sociais e políticos desde dentro, como obra do Espírito que querem transformar a realidade desde os pobres, em meio a todas as ambiguidades e impurezas da natureza humana; leva a uma vivencia cósmica que não é uma moda nem panteísmo ou idolatria mas uma intuição de que o alento vital da *Ruah* segue pairando sobre a criação; permite-nos um diálogo profundo com as culturas e religiões, pois vê nelas a presença do Espírito, uma expressão de sua multiforme riqueza pentecostal[1052].

A América Latina é um lugar teológico excepcional para apreender que o Espírito, Senhor e dador de vida, atua sempre desde baixo: desde o caos original, desde um povo pobre de escravos e exiliados chamado Israel, desde os *anawim*, desde as mulheres estéreis e desde uma virgem de Nazaré que concebe Jesus e canta o Magnificat, desde um carpinteiro de Nazaré que não se autoproclama como filho de David, desde um crucificado que precisamente ao morrer concede o Espírito, desde os pobres e ignorantes do passado e do presente, desde anciãos como Simeão, desde a margem, a periferia e a fronteira, como acontece na origem da vida religiosa, desde crianças e jovens indignados, desde as mulheres e os indígenas, desde as bases da sociedade e da Igreja, desde o pobre ancião de origem campesina, longo tempo marginalizado na Igreja, que se chamava Ángelo Giussepe Roncalli que sonhou com a renovação da Igreja desde os pobres. Assim o Espírito se revela como o Espírito que desde baixo e com paciência conduz as pessoas e a história para Jesus de Nazaré, o Cristo Messias de Deus, ungido pelo Espírito.

[1052] Veja-se Maria José Caram, *O Espíritu en O mundo Andino*. Uma Pneumatología desde los Andes. Cochabamba 2012.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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 negligenciado[1053].

Se a religiosidade mariana é uma maneira de "agradar a bem-aventurada Virgem", Francisco vai ao coração dessa religiosidade, sustentado na pobreza e no cumprimento do Evangelho, em tudo desejando conservar o conselho do santo Evangelho. 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. Deve vê-la diante de Deus e muito abaixo de Deus, despindo-a de tudo e (como ela diz) contemplando a sua nulidade[1054].

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.

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

---

[1053] BOAVENTURA, São. Legenda Maior. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes Franciscanas e clarianas*, p. 594.
[1054] LUTERO, *Magnificat*, p. 39.

Santo. Por isso que concordamos com C. Militello, ao dizer que o desafio e o futuro da mariologia passa pela *via pulchritudinis*[1055]. 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.

Assim, a mariologia pneumatológica atua como uma "lente de acréscimo", que, procurando descobrir o rumo pneumatológico na mariologia, vai apresentando-nos sua nítida aparência, ou uma aparência pouco clara, 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 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

[1055] 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.

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"[1056].

A ética nos porta à questão antropológica: quem é o ser humano, enquanto ser capaz de "uma livre e responsável adesão e colaboração" ao plano 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.

Contudo, pensarmos a teologia moral, a antropologia teológica e qualquer outra especialidade teológica ligada à mariologia pneumatológica nos dirige a um assunto 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).

Adotando o modo de Rm 8, 1-17, encontramos Paulo convidando a comunidade de Roma a "viver no Espírito" em prejuízo 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 amor.

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, 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 Deus[1057].

Tal pessoa egoísta, ao contrário daquela que se deixa guiar pelo Espírito Santo, esquiva-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 agir[1058].

[1056] TRAVAGLIA, *E il discepolo l'accolse con sé*, p. 133.
[1057] PILCH, John J. Romanos. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. III, p. 184.
[1058] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo, p. 100.

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 desnudados pela brutalidade, pelo desespero e pela pobreza. Altares em que uma "mariologia bem-comportada", "bela, discreta e do lar", jamais vai depositar suas flores. Contudo, uma mariologia pneumatológica consegue fazer 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 atitudes de vida e de fé que, em cada situação existencial, ou seja, a todo o momento, sofre mudanças, e exige-nos "novos olhares". Esses "novos olhares" nos são determinados 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[1059].

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

[1059] PEREIRA, Luís da Silva. Iconografia de Nossa Senhora. Disponível em: https://www.snpcultura.org/iconografias_Nossa_Senhora.html. Acesso em 15 nov. / 2022.

não podemos nos esquecer de que Maria "era uma leiga. A primeira discípula de Jesus, sua Mãe, era leiga"[1060].

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.

Por fim, essa importante imagem da Virgem Maria tem como aspecto mais profundo o rosto, caracterizado pelo olhar firme. Não é um rosto terno 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", marcada pelas alegrias e sofrimentos, marcas essas que nenhuma maquiagem pode esconder, mas a que a sobriedade ajuda a revelar sua beleza mais profunda.

É evidente que a reação conservadora não permitiria essa imagem passar despercebida e interroga 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?[1061]

São "provincianos olhares", olhares de "Narciso [que] considera feio o que não é espelho"[1062]. Olhares que reduzem a devoção mariana a procissões, rosários e seminaristas de joelhos. É o Espírito Santo quem em toda a vida de Maria sustentou o seu olhar, partindo do cotidiano, do que, equivocadamente, chamaríamos 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.

[1060] 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 15 nov. / 2022.

[1061] 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 15 nov. / 2022.

[1062] Trecho da música de Caetano Veloso e David Byme, "Sampa" (1992).

REFERÊNCIAS

Fontes

A HISTÓRIA do nascimento da Maria: Proto-Evangelho de Tiago. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

Bíblia Sagrada – Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola, 2001.

Magistério

CNBB. Aparições e revelações particulares. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONCILIO VATICANO II. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 1997.

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.

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si.* São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*. São Paulo: Paulinas, 2018.

JOÃO PAULO I, Angelus de 10.09.1978, L'Osservatore Romano, 11/12.IX.l978.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta encíclica *Redemptoris Mater.* São Paulo: Paulinas, 2008.

PAULO VI, Papa. Documentos de Paulo VI. São Paulo: Paulus, 1997.

PAULO VI, Papa. Literrae encyclicae *Ecclesiam Suam*. AAS 55, 1964.

Dicionários

AMATO, Angelo. Deus Pai. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). Dicionário de mariologia. São Paulo: Paulus, 1995, p. 381-391.

BEAUCHAMP, Paul. Sentidos da Escritura. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). Dicionário Crítico de Teologia. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004, p. 1634-1642.

BESUTTI, G. Santuário. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). Dicionário de mariologia. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1197-1211.

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. La Theotokos secondo Il roveto ardente. In: Maria: Nuovissimo Dizionario. Bologna: EDB, 2008, v. III, p. 173-176.

DlANICH, Severino. Donna nella Chiesa, in BARBAGLIO, G. – DIANICH, S., ed., Nuovo Dizionario di Teologia, Supplemento I, Alba 1982, 1967-1972.

GHARIB, G. Ícone. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). Dicionário de mariologia. São Paulo: Paulus, 1995, p. 577-583.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

LAMBIASI, Francisco. Espírito Santo. In: LAUTORELLE, René; FISICHELLA, Rino (Org.). Dicionário de teologia fundamental. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1994, p. 265-271.

POTESTÀ, Gian-Luca. Milenarismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). Dicionário Crítico de Teologia. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004, p. 1141-1143.

SERRA, Aristide. Bíblia. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore. Dicionário de mariologia. São Paulo: Paulus, 1995, p. 200-254.

SERRA, Aristide. Virgem. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Dir.). Dicionário de mariologia. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1300-1328.

Livros

AGOSTINHO, Sermo CCXV. In: MIGNE, J-P (Ed.). Opera omnia. [Paris]: Migne, 1865, col. 1072-1076. (Patrologia Latina, 38).

AGOSTINHO, De Genesi contra Manichaeos. In: MIGNE, J-P (Ed.). Opera omnia. [Paris]: Migne, 1865, col. 173-218. (Patrologia Latina, 34).

AGOSTINHO, De sancta Virginitate. In: MIGNE, J-P (Ed.). Opera omnia. [Paris]: Migne, 1865, col. 395-428. (Patrologia Latina, 40).

AGOSTINHO, De Trinitate. In: MIGNE, J-P (Ed.). Opera omnia. [Paris]: Migne, 1886, col. 819- 1100. (Patrologia Latina, 42).

AGOSTINHO, 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.

ALLEGRI, Renzo; ALLEGRI, Roberto. Os milagres de Fátima. A história narrada pelo sobrinho de Irmã Lúcia. São Paulo: Paulinas, 2010.

AMATO, Angelo. Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza Cristiana, Cinisello Balsamo 2000.

AMATO, Angelo. María, modelo de oración. In: ROSSINI, C.; SCIADINI, P. Enciclopedia de la oración. Madrid: San Pablo, 2007, p. 153-162.

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 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 9-103.

AMATO, Angelo. Paternità - maternità di Dio, in AMATO, A., ed., *Trinità in contesto*, Roma 1994, 282-285.

AMBRÓSIO. Traité sur l'evangile de S. Luc. Paris: Cerf, 1956 (Sources chretiennes, 45).

AMBRÓSIO. Traité sur l'evangile de S. Luc. Paris: Cerf, 1958 (Sources chretiennes, 52).

AMBRÓSIO. De Virginibus libri tres. In: MIGNE, J-P (Ed.). Opera omnia [Paris]: Migne, 1845, col. 187-233. (Patrologia Latina, 16).

AMBRÓSIO. De Virginitate liber unus. In: MIGNE, J-P (Ed.). Opera omnia [Paris]: Migne, 1845, col. 238. (Patrologia Latina, 16).

AMBRÓSIO. 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, Tratactus 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 Martiriologio 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 internacionalis in civitate Romae anno 2012 celebrati. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2013, p. 299-350.

BASÍLIO. Traité du Saint-Esprit. Paris: Cerf, 1945 (Sources chretiennes, 17).

BASÍLIO. Homelies sur l'Hexaemeron. Paris: Cerf, 1950 (Sources chretiennes, 26).

BENOIT, P. - BOISMARD, M. E. Synapse des quatre évangiles en français, vol. I, Paris 1969.

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 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 291-302.

BINGEMER, M. C. L. A opção pelos pobres: uma opção solidária ou conflitiva?, in INVER, F. - BINGEMER M. C. L., ed., *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*, São Paulo 1994, 297-310.

BINGEMER, M. C. L. Em tudo amar e servir: Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, São Paulo 1990.

BINGEMER, Maria Clara L.; FELLER, Vitor Galdino. Deus Trindade: a vida no coração do mundo. Valência: Siquem, 2002.

BINGEMER, M. C. L. Alteridade e vulnerabilidade. Experiência de Deus no pluralismo religioso no moderno em crise, São Paulo 1993.

BINGEMER, M. C. L. A pneumatologia como possibilidade de diálogo e missão universais, in TEIXEIRA, F. L. C., ed., *Diálogo de Pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*, São Paulo 1993, 111-121.

BINGEMER, M. C. L. Nem Homem nem Mulher (Gal 3, 28). Reflexão sobre alguns aspectos de Cristologia feminista, in AQUINO, M. F. DE, ed., *Jesus de Nazaré. Profeta da liberdade e da esperança,* São Leopoldo 1999, 187-206.

BOAVENTURA, São. Legenda Maior. In: TEIXEIRA, Celso Márcio. Fontes Franciscanas e clarianas. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 551-686.

BOFF, Clodovis. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois, in SUSIN, L. C., ed., *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo 2000, 79-95.

BOFF, Clodovis. Introdução à mariologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOFF, Clodovis. Mariologia social. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Clodovis. Perspectivas da experiência religiosa para o novo milênio, in FABRI DOS ANJOS, M., ed., *Sob o fogo do Espírito*, São Paulo 1998, 303-344.

BOFF, Clodovis. Sinais dos tempos. Princípios de leitura, São Paulo, 1979.

BOFF, Leonardo. A Ave-Maria, o feminino e o Espirito Santo, Petrópolis 1980.

BOFF, Leonardo. A graça libertadora no mundo, Petrópolis 1976.

BOOF, Leonardo. A Santíssima Trindade é a melhor comunidade, Petrópolis 1988.

BOFF, Leonardo. A Trindade e a sociedade. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOFF, Leonardo. Atualidade da experiência de Deus, Rio de Janeiro l974.

BOFF, Leonardo. Ecologia, mundialização, espiritualidade, A emergência de um novo paradigma, São Paulo 1993.

BOFF, Leonardo. Jesus Cristo Libertador. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo, Petrópolis 1972.

BOFF, Leonardo. O destino do homem e do mundo. Ensaio sobre a vocação humana, Petrópolis l973.

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

BOFF, Leonardo. O Espírito Santo. Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres. Petrópolis: Vozes, 2013.

BOFF, Leonardo. O pobre, a nova cosmologia e a libertação. Como enriquecer a Teologia da Libertação, in SUSIN, L. C., ed., *Sarça Ardente. Teologia na América Latina: prospectivas*, São Paulo 2000, 189-207.

BOFF, Leonardo. Trinidad, in ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J., ed., *Mysterium Liberationis, I. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid 1990, 513-530.

BOFF, Lina. Mariologia: interpelações para a vida e para a fé. Petrópolis: Vozes, 2007.

BOGAZ, A. S. Novos sopros do Espírito. Nova liturgia. Uma reflexão sobre a realidade litúrgica no atual momento eclesial, in SUZIN, L. C., ed., *Sarça Ardente. Teologia na América Latina: prospectivas*, São Paulo 2000, 451-462.

BOYER, L. Le Consolateur: Esprit-Saint et vie de grâce, Paris 1980.

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.

BROWN, Raymond. 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.

BULGAKOV, Sergej Nikolaevic. 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? TONIOLO, 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.

CAMINADA, C., Bruder Klaus. Il Santo Vivente. San Nicolao di Flüe, Lugano 1970.

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.

CASTILLO, J. M. Espíritu, Iglesia y Comunion, in El Dios de la TeologÍa de la Liberación, Semanas de Estudios Trinitarios XX, Salamanca 1990, 79-96.

CECCHIN, Stefano. L'Immacolta 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: TONIOLO, 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.

CHENIQUE, François. Le culte de la Vierge Marie ou la Métaphysique au féminin, Paris 2000.

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.

CODINA, Víctor. "Não extingais o Espírito" (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2012.

CODINA, Víctor. Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa. São Paulo: Paulinas, 1997.

CODINA, Víctor. 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. A força da Palavra. Petrópolis, 1986.

COMBLIN, José. Antropologia Cristã, Petrópolis, 1985.

COMBLIN, José. Gracia, in ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J., ed., *Mysterium Liberationis, I. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid 1990, 79-92.

COMBLIN, José. O Espírito no mundo. Petrópolis, 1978.

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

COMBLIN, José. O Espírito Santo e sua missão. Petrópolis, 1984.

COMBLIN, José. O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis, 1982.

COMBLIN, José. Espiritu Santo, in ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J., ed., *Mysterium Liberationis, I. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid 1990, 619-642.

COMISSÃO INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICA ROMANA. Maria: graça e esperança em Cristo. São Paulo: Paulinas, 2005.

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. Actualité de la pneumatologie, in *Credo in Spiritum Sanctum,* Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Roma 1982, 15-28.

CONGAR, Yves. Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?, in *Ecclesia Spiritu Sancto edocta,* Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips, Grembloux 1970, 41-63.

CONGAR, Yves. Je crois en l'Esprit Saint, Tome I, Paris 1979.

CONGAR, Yves. Revelação e experiência do Espírito. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

CONGAR, Yves. O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONGAR, Yves. "Ele é o Senhor e dá a vida". 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

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.

COYLE, Kathleen. 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 FIORES, Stefano. Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifico. Bologna: EDB, 1992.

DE FIORES, Stefano. Maria nella teologia contemporânea, Roma 1991.

DE FIORES, Stefano. Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005.

DE FIORES, Stefano. Storia della mariologia. In: DE FIORES, Stefano; SCHIEFER, Valeira Ferrari; PERRELA, Salvatore M. Mariologia. Cinisello Balsano: San Paolo, 2009, p. 1162-1177.

DE LA POTERRIE, I. *κεχαριτωμενη in Luca 1,28*, (Ad uso degli studenti), Roma 1991.

DE LA POTERRIE, I. María nel mistero de la alianza, Madrid 1993.

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.

DEVESCOVI, P. C. Il problema religioso, in CARATENUTO, A., ed., Trattato di Psicologia Analitica, vol. I, Torino 1992, 325-349.

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.

DUPUIS, J. Jésus-Christ à la rencontre des religions, Paris 1989.

DURRWELL, François-Xavier. O Pai: Deus em seu mistério. São Paulo: Paulinas, 1990.

DURRWELL, François-Xavier. Jésus fils de Dieu dans l' Esprit Saint. Paris: Desclée, 1997.

DURRWELL, François-Xavier. Cristo nossa Páscoa. Aparecida: Santuário, 2006.

DURRWELL, François-Xavier. Marie. Méditation devant l'Icône. Paris: Médiaspaul / Paulines, 1990.

ELLACURÍA, Ignacio. El pueblo crucificado, in ELLACURIA, I. - SOBRINO, J., ed., *Mysterium Liberationis, II. Conceptos fundamentales de la Teologia de la Liberación*, Madrid 1990, 189-216.

EVDOKIMOV Paul. L'Orthodoxie. Bologna: EDB, 2010.

EVD0KIM0V, Paul. La femme et la salut du monde, Paris 1996.

EVDOKIMOV Paul. La novità dello Spirito: studi di spiritualita. 2.ed. Milano: Ancora, 1980.

EVDOKIMOV Paul. A mulher e a salvação do mundo. São Paulo: Paulinas, 1986.

FABRI DOS ANJOS, M. Ética teológica, in SUZIN, L. C., ed., *Sarça Ardente. Teologia na América Latina: prospectivas*, São Paulo 2000, 339-343.

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.

FRANCISCO, de Assis. 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.

FRANCISCO, Papa. 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.

GARCÍA PAREDES, José Cristo Rey. Mariologia: síntese bíblica, histórica e sistemática. 2.ed. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

GALILEA, Segundo. Fascinados por su fulgor: Para una espiritualidad de la belleza, Madrid 1998.

GALILEA, Segundo. Jesus y la liberación de su Pueblo, in EQUIPO SELADOC, Cristologia en América Latina. Panorama de la teología latino-americana VI, Salamanca 1984, 97-106.

GALILEIA, Segundo. El futuro de nuestro pasado. Ensayo sobre los Místicos Españoles desde América Latina, Bogotá 1983.

GALILEA, S. El Reino de Dios y la Liberación del Hombre, Santafé de Bogotá 1992.

GALILEA, Segundo. La fede come principio critico di promozione della religiosità popolare, in Fede e cambiamento sociale in America Latina, Assise 1975, 174-183.

GALILEIA, Segundo. O caminho da Espiritualidade. Visão atual da renovação cristã, São Paulo 1983.

GALILEA, Segundo. Religiosidad Popular y Pastoral, Madrid 1979.

GALILEA, Segundo. Tentación y discernimento, Madrid 1991.

GALLO, L. A. Il mistero trinitário nella teologia latino-americana, in AMATO, A., ed., *Trinitá in contesto*, Roma 1994, 151-170.

GALLO, L. Spiritualità dei movimenti di liberazione, in FAVALE, A., ed., Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche, Roma 1982, 475-495.

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

GAYBBA, B. The Spirit of Love. Theology of the Holy Spirit, London 1987.

GEBARA, Ivone. Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas: uma perspectiva ecofeminista. São Paulo: Paulinas, 1994.

GEBARA, Ivone. Vida Religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista. Um desafio para o futuro, São Paulo 1992.

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: TONIOLO, 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.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Pobres y opción fundamental, in ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J., ed., *Mysterium Liberationis, I. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid 1990, 303-322.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Situação e tarefas da teologia da libertação, in SUSIN, L. C., ed., *Sarça Ardente. Teologia na América Latina: prospectivas*, São Paulo 2000. 49-77.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia de la liberación. Perspectivas, Lima 1999.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Una Teología de la Liberación en el Contexto del Tercer Milenio, in *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Santafé de Bogotá 1996, 97-165.

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).

IBÁÑEZ, Javier; MENDONZA, Fernando. ¿Una mariología pneumatológica? Posibilidades y limites. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° 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 chretiennes, 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).

ISIDORO DE SEVILHA. 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 Chryssostomi, [...]. [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).

JOÃO DAMASCENO, Homilae. In: MIGNE, J-P (Ed.). Opera Omnia quae exstant. [Paris]: Migne, 1864, col. 548-815. (Patrologia Grega, 96).

JOHNSON, Elizabeth A. Nossa verdadeira irmã. Teologia de Maria na comunhão dos santos. São Paulo: Loyola, 2006.

JOHNSON, Elizabeth A. 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. Die Quaternitat bei. Zurique: [s.n.], 1972.

JUNG, C. G. L'individuazione, in Id., *Due Testi di Psicologia Analitica*, Torino 1983, 173-209.

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.

KÖSTER, H. M. "De Maria numquam satis": Wer fand, was bedeutet diese Formel?, *Marian Library Studies* 17-23 (1987-1991) 6l7-632.

KOUBETCH, Volodemer. Da criação a parúsia – linhas mestras da teologia cristã oriental. São Paulo: Paulinas, 2004.

LADARIA, Luis F. A Trindade. Mistério de comunhão. São Paulo: Loyola, 2009.

LAMBIASI, Francisco. Lo Spirito Santo: mistero e presenza, Bologna 1991.

LANGELLA, Alfonso. Maria e lo Spirito Santo nella teologia cattolica post-conciliare. Napoli: M. D"auria editore, 1993.

LANGELLA, Alfonso. 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.

LAURENTIN, Rene. Maria chiave del mistero cristiano. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio. Cinisello Balsano: San Paolo, 1996.

LAURENTIN, Rene. Breve trattato sulla Vergine Maria. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2016.

LAURENTIN, Rene. L'Esprit Saint, cet inconnu: Découvrir son experiénce et sa Personne, Paris 1997.

LEÃO MAGNO. Sermons. Paris: Cerf, 1973 (Sources chrétiennes, 22).

LEÃO MAGNO. Sermo XXIV. In: MIGNE, J-P (Ed.). Opera Omnia. [Paris]: Migne, 1846, col. 203-208. (Patrologia Latina, 54).

LEGRAND, L. *L'annonce a Marie (Lc 1, 26-38). Une apocalypse aux origines del l'Evangile*, Paris 1981.

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.

LEWIS, C. S. Cristianismo Puro e Simples. São Paulo: Martin Fontes, 2005.

LIBÂNIO, J. B. Panorama da Teologia da América Latina nos últimos vinte anos, in LIBÂNIO J. B. - ANTONIAZZI, A., *Vinte anos de Teologia na América Latina e no Brasil*, Petrópolis 1994, 9-95.

LIGÓRIO, Afonso de. Glórias de Maria. 19.ed. Aparecida: Santuário, 1989.

LIMÓN, Javier Jiménez. Sufrimiento, muerte, cruz y martírio, in ELLACURIA, I. - SOBRINO J., ed., *Mysterium Liberationis, II. Conceptos fundamentales de la Teologia de la Liberación*, Madrid 1990, 477-494.

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 ecumênico. 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 piettà 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.

MESTERS, Carlos. "Descobrir e discernir o rumo do Espírito. Uma reflexão a partir da Bíblia", in FABRI nos ANJOS, M., ed., *Sob o Fogo do Espírito*, São Paulo 1998, 81-112.

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.

MICHAUD, J.-P. *Marie des évangiles,* Cahiers Evangile 77, Paris 1991.

MILITELLO, Cettina. La verità mariologica: alla ricerca di nuovi linguaggi. In: TONIOLO, 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.

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. 271-298.

MISSAL ROMANO restaurado por decreto do Segundo Concílio Ecumênico Vaticano Segundo [...]. Tradução portuguesa da 2ª edição típica realizada e publicada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil com acréscimos aprovados pela Santa Sé. São Paulo: Paulus, 1992.

MOLTMANN, Jürgen. A fonte da vida. O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

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

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

MOLTMANN, Jürgen. A Igreja no poder do Espírito. Uma contribuição à eclesiologia messiânica. Santo André: Academia Cristã, 2013.

MOLTMANN, Jürgen. Nella Storia del Dio Trinitario. Contributi per una teologia trinitária, Brescia 1993.

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.

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; Valência: Siquem, 2004.

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. 15- 38.

NICETAS. Orationes Laudatoriae aliaeque nonnullae festivae. In: MIGNE, J-P (Ed.). Opera omnia. [Paris]: Migne, 1862, col. 15-487. (Patrologia Grega, 105).

NICHOLL, D. Recent Thought in Focus, London 1952.

NOEMI, Juan. Rasgos de una Teologia Latinoamericana, in *El futuro de la reflexión teólogica en América Latina,* Santafé de Bogotá 1996, 29-74.

ORÍGENES. Libellus de Oratione. In: MIGNE, J-P (Ed.). [Paris]: Migne, 1857, col. 415-562. (Patrologia Grega, 11).

ORÍGENES. Homélies sur S. Luc. Paris: Cerf, 1962. (Sourcer chrétiennes, 87).

ORÍGENES. Commentaire sur Saint Jean. Paris: Cerf, 1966. (Sources chrétiennes, 120).

ORÍGENES. Homilias e comentário ao Cântico dos Cânticos. São Paulo: Paulus, 2018.

PAPROCKI, H. A promessa do Pai. A experiência do Espírito Santo na Igreja Ortodoxa, São Paulo 1983.

PASTOR, Félix Alexandre. La Lógica de lo Inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano, Roma 1986.

PASTOR, Félix Alexandre. O Reino e a História. Problemas teóricos de uma Teologia da Praxis, São Paulo 1982.

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.

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.

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. 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.

PERRELLA, Salvatore. Le Mariofanie. Per una teologia delle apparizioni. Padova: Edizioni Messaggero di Padova, 2009.

PERRELLA, Salvatore. Immacolata e Assunta: un'esistenza fra due grazie. Le ragioni del cattolicesimo nel dialogo ecumenico. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011.

PERRELLA, Salvatore. L'insegnamento della mariologia ieri e oggi. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2012.

PERRELLA, Salvatore. La recenzione 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. Ipotese e materiali per la compressione psicologico-analitica. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 245-290.

PINKUS, Lucio. Maria di Nazaret fra soria e mito. Padova: Eddizzioni Messaggero Padova, 2009.

PINKUS, Lucio. *Il mito di Maria. Un approccio simbolico*, Roma 1996.

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.

PORClLE SANTISO, M. T. O direito à beleza na América Latina, in BINGEMER, M. C. L. ed., *O rosto feminino da teologia*, Aparecida 1990, 65-82.

RAHNER, Karl. Visiones y profecias. Pamplona: Ediciones "Dinor", 1956.

RAHNER, Karl. 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.

RECH, T. H. "A experiência cristã de Deus como experiência pneumatológica", in Id., *As duas faces de uma única paixão. Experiência cristã de Deus*, São Paulo 1998, 115-157.

RIKHOF, R. Linguaggio e analogia nella teologia trinitaria, in DANESE, A.- DI NICOLA, G. P., ed., Il maschile e la tologia, Bologna 1999, 67-80.

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).

RONDET, H. La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica, Roma 1966.

ROSCHINI, Gabriel. Instruções Marianas. São Paulo: Paulinas, 1960.

SCANNONE, J. C. La teologia della liberazione. Caraterrizzazione, correnti, tappe, in NEUFELD, K. H., ed., *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica*, Brescia 1983, 391-424.

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.

SEGUNDO, Juan Luis. Teologia aberta para o leigo adulto: a nossa idéia de Deus. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1976.

SEGUNDO, Juan Luis. "Revelación, fe, signos de los tempos", in ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J., ed., *Mysterium Liberationis, I. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberanción*, Madrid 1990, 443-466.

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.

SERRA, Aristide. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 133-200.

SERRA, Aristide. La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento. Padova: Edizioni Messaggero, 2006.

SERRA, Aristide. Maria nelle sacre Scritture. Testi e commenti in riferimento all'incarnazione e alla risurrezione del Signore. Milano: Servitium, 2016.

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.

SOBRINO, Jon. Espiritualidad y seguimento de Jesus, in ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J., ed., Mysterium Liberationis, II. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación, Madrid 1990, 449-476.

SOBRINO, Jon. Los "signos de los tiempos" en la Teología de la Liberación" in LERA, J. M., ed., *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje a Juan Alfaro, S.J*., Bilbao 1989, 249-269.

SPIDLIK, Tomás. Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE. Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre, 1982). Roma: Marianum, 1984, p. 104-132.

SPIDLIK, Tomás. La spiritualitá dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico. Roma: Tipografia Poliglota dela Pontifica Università Gregoriana, 1985.

STAEHLIN, Carlos María. Apariciones: ensayo crítico. Madrid: Razon y Fe, 1954.

STUHLMUELLER, Carrol. 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.

SUSIN, Luiz Carlos. O Espírito Santo e a graça santificante, in HACKMANN, G. L. B., ed., O Espirito Santo e a Teologia hoje, Porto Alegre 1998, 41-73.

SUSIN, Luiz Carlos. Deus: Pai, Filho e Espírito Santo. São Paulo: Paulinas, 2003

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

TAMAYO ACOSTA, Juan José. Teologia de la liberación: revolución metodológica, in SUSIN, L. C., ed., *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo 2000, 209-223.

TAMEZ, E. TeÓlogos de la liberación hablan sabre la mujer, San José 1988.

TAVARD, Georg H. As múltiplas faces da Virgem Maria. São Paulo: Paulus, 1999.

TERESA DE JESUS. Castelo interior ou moradas. São Paulo: Paulus, 1981.

TEIXEIRA, F. L. C. Mística e política na América Latina: a espiritualidade do seguimento, in BINGEMER, M. C. L. - BARTHOLO JR., R. dos S., ed., *Mística e Política*, São Paulo 1994, 197-219.

TESTA, Emmanuele. Maria terra vergine. I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (Sec. I-IX). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1985.

TILLARD, J. M. R. L'Esprit Saint dans la réflexion théologique contemporaine, in *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Roma 1982, 905-920.

TOMÁS, de Aquino. Suma teológica: Teologia – Deus – Trindade: I parte – questões 1- 43. São Paulo: Loyola, 2001. v.1.

TOMÁS, de Aquino. Suma teológica: justiça – religião – virtudes sociais: II seção da II parte – questões 57-122. São Paulo: Loyola, 2002. v. 6.

TOMÁS, de Aquino. Suma teológica: o mistério da encarnação: III parte – questões 1-59. São Paulo: Loyola, 2002. v. 8.

TOMÁS, de Aquino. Suma teológica: os sacramentos: III parte – questões 60-90. São Paulo: Loyola, 2002. v. 9.

TONIOLO, 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 4° 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'accolse con sé (Gv 19,27b). Il cammino etico-spirituale del credente sulle orme di Maria. Padova: Messagero di Sant'Antonio, 2011.

VALENTINI, Alberto. Integrazione maschile e femminile nel Cristo, in DANESE, A.- DI NICOLA, G. P., ed., *Il maschile e la teologia*, Bologna 1999, 37-49.

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

VALENTINI, Alberto. 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.

VITÓRIO, Jaldemir. Prefácio. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (Org.). Tempos do Espírito. Inspiração e discernimento. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 5-13.

VIVES, J. La Trinidad de Dios en la teologia de la Liberación, in Pensar a Deus, Salamanca 1997, 285-307.

VON BALTHASAR, Hans Urs von. Maria para hoje. São Paulo: Paulus, 2016.

ZIEGENAUS, A. Maria als Abbild der Person des Heiligen Geistes nach M. J. Scheeben, in ZIEGENAUS, A., ed., *Maria un der Heilige Geistes*. *Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, Regensburg 1991, 25-38.

WALSH, J. The Revelations of Divine Love of Julian of Norwich, Indiana 1974.

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.

WOLINSKI, J. Espírito Santo. LACOSTE, Jean-Yves (Org.). Dicionário Crítico de Teologia. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 653-660.

XAVIER, Donizete José. A teologia da Santíssima Trindade – Kénosis das Pessoas Divinas como manifestações do amor e da misericórdia. São Paulo: Palavra e Prece Editora, 2005.

Dissertações

BONAZZI, Andreia. *Implicazzioni morali della mariologia di Leonardo Boff*, (Tesi di Licenza, Pontificia Academia Alfonsiana), Roma 1983.

Teses

MURRAY, R. D. *María y el Espíritu Santo en las obras de fr. Leonardo Boff*, (Dissertatio ad Doctoratum CES/ISI), Belo Horizonte 1991.

PALLISER, M. E. *Christ, our mother of mercy. Divine mercy and compassion in the theology of the shewings of Julian of Norwich,* (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum PUG) Roma 1991.

ROBERTI, Raffaela. I*l rapporto "Maria-Spirito Santo" nel pensiero teológico di Leonardo Boff,* (Excerpta ex dissertatione Dissertatio ad Doctoratum "Marianum"), Roma 1996.

SOTO, M. G. *La gracia liberadora como autocomunicación del Espíritu Santo en el pensamiento de L. Boff* (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum PUG) Roma 199l.

Revista

ALCALA, Manuel. "Eugen Drewermann: eclissi teologica?", *CivCatt* 147/III (1996) 141-152.

ANGONESE, Antônio. Apreciação de "O rosto materno de Deus" *REB* 39 (1979) 528-529.

AGOSTINI, N. Virtudes, o vigor da vida no Espírito, *REB* 55 (1995) 32-64.

ANTINUCCI, L. Cristologia e Liberazione in Leonardo Boff, *Aspr* 30 (1983) 235-257.

ARMENDÁRIZ, L. M. El Padre Materno, *EstE* 58 (1983) 249-275.

BENTUE, Antonio. Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo, *TyVid* 36 (1995) 159-191.

BERGEON, J. H. "Maria, modelo de libertação da mulher? Reflexões de uma luterana escandinava sobre a Teologia da Libertação da América Latina, *PerspTeol* 18 (1986) 359-369.

BILLET, B. Une lecture de C. G. Jung: Jes archetypes de cette femme, Marie, *BSFEM* 30-31 (1973-1974) 33-55.

BINGEMER, M. C. L. A Obra do Espírito - A Santificação (I), *LitV* 31/180 (1984) 5-20; (II) LitV 31/181 (1984) 17-38.

BINGEMER, M. C. L. A Trindade a partir da perspectiva da mulher. (Algumas pistas de reflexão), *REB* 46 (1986) 73-99.

BINGEMER, M. C. L. "Discernimento espiritual e conflito interior", *Rhe* 6 (2000\3) 43-62.

BINGEMER, M. C. L. O Espírito Santo na espiritualidade Cristã (Fonte de vida e de discernimento), *Conv* 20 (1985) 221-236.

BINGEMER, M. C. L. "Outro" Paráclito: O Espírito Santo e a "diferença" da Mulher, *REB* 56 (1996) 348-363.

BINGEMER, M. C. L. A mulher na Igreja hoje. A partir e além do Concilio Vaticano II, *REB* 63 (2003) 23-46.

BINGEMER, M. C. L. A pneumatificação da antropologia da Igreja e da práxis (O Espírito Santo como agente da Evangelização transformadora), *Conv* 25 (1990) 258-271.

BINGEMER, M. C. L. La triple conversión de América Latina, *Med* 23 (1997) 245-264.

BINGEMER, M. C. L. No princípio era a força que move a mulher, *VP* 31/150 (1990) 10-17.

BINGEMER, M. C. L. Unción del Espíritu y vida en Cristo (Algunas reflexiones sobre el Bautismo y vida trinitaria), *CiTom* 124 (1997) 485-499.

BOFF, Leonardo. A originalidade da teologia da libertação em Gustavo Gutiérrez, *REB* 48 (1988) 531-543.

BOFF, Leonardo. CEBs: que significa "novo modo de toda Igreja ser"?, *REB* 49 (1989) 546-562.

BOFF, Leonardo. Como pregar a Cruz hoje numa sociedade de crucificados, *REB* 44 (1984) 58-72.

BOFF, Leonardo. Con el "Ave-Maria" en el pensamiento, en el corazón y en labios (Profundización iberoamericana del Ave-María), *Menslb* 263 (1987) 31-47.

BOFF, Leonardo. Contemplativus in liberatione. Da espiritualidade da libertação à prática da libertação, *REB* 39 (l979) 571-580.

BOFF, Leonardo. Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base re-inventam a Igreja, *SEDOC* 9 (1976) 393-438.

BOFF, Leonardo. Igreja: carisma e poder. Uma justificação contra falsas leituras, *REB* 42 (1982) 227-260.

BOFF, Leonardo. Masculino e feminino: o que é? Fragmentos de uma ontologia, *Voz* 68 (1974) 677-690.

BOFF, Leonardo. O masculino no horizonte do novo paradigma civilizacional, in Id., *A voz do Arco-íris*, Brasília 2000, 97-113.

BOFF, Leonardo. Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática, *Con* 19 (1983) 273-280.

BORRESEN, K. E. L' antropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. La typologie homme-femme dans la tradition et dans I'Église d'aujourd'hui, *RSR* 69/3 (1981) 393-406.

BORRESEN, K. E. Maria na teologia católica, *Cone* 19 (1983) 986-997.

BUCKER, Bárbara P. Eclesiologias desde a Teologia da Libertação. Uma tese de doutorado sabre a Igreja como Povo de Deus, *REB* 57 (1997) 617-641.

CAIRE, Patrick. Trinidad y Liberación, *EstTri* 29 (1995) 249-286.

CANOBBIO, G. La riscoperta dello Spirito: per un bilancio della recente pneumatologia, *RivCllt* 78 (1997) 103-122.

CASTILLO L., F. – NOEMI, J. - ARTEAGA L. L., J. - RODRIGUEZ A., E., Teoría y praxis en la teología de la liberación, *TyVid* 15 (1974) 3-38.

CAZELLES, H. “L’Esprit Saint et l’incarnation dans la Bible”, *BSFEM* 26 (1969) 7-18.

CERVERA, J.C. EI misterio de María en la Iglesia ortodoxa. Doctrina y testemonio de Pablo Evdokimov, *REsp* 36 (1977) 243-368.

CIOLA, N. Recenti prospettive di pneumatologia, *Lat* 64 (1998) 201-214.

CODINA, Víctor. Credo oficial e credo popular. A propósito da centralidade de Maria na fé popular, *PerspTeol* 22 (1990) 339-350.

COMBLIN, José. A América Latina e o presente debate teológico entre neo-conservadores e liberais, *REB* 41 (1981) 790-816.

COMBLIN, José. A Missão do Espírito Santo, *REB* 35 (1975) 288-325.

COMBLIN, José. “A tarefa dos teólogos latino-americanos na atualidade. Contribuição para um diálogo”, *REB* 45 (1985) 32-62.

COMBLIN, José. A teologia do Espírito Santo hoje, *Teoc* 25 (1995) 273-289.

COMBLIN, José. Medellín: Vinte anos depois. Balanço temático, *REB* 48 (1988) 806-829.

COURTH, Franz. La Mère de Dieu: une déesse chrétienne? Marie dans la théologie féministe de langue allemande, *BSFEM* 44-45 (1988) 63-79.

DE CADIÑANOS, Aurélio. G. María, personificación del Espíritu Santo, según Leonardo Boff, *EphMar* 38 (1988) 55-86.

DE FRANÇA MIRANDA, M. A experiência do Espírito Santo: abordagem teológica, *PerspTeol* 30 (1998) 161-181.

DERMIANCE, A. Je vous salue Marie. L'Esprit et le femenin, *RTL* 19 (1988) 244-245.

DI CIACCIA, A. M. Trinità, Maria e Selbst in Carlo Gustavo Jung, *Mar* 32 (1970) 551-589.

DUPUY, M. L'Esprit Saint et Marie dans l’École Française, *BSFEM* 26 (1969) 19-35.

ELIZONDO, F. Lo femenino y el Mistero trinitario, *EstTri* 26 (1992) 441-459.

FABRI DOS ANJOS, M. Optar pelos pobres e fazer teologia moral, *REB* 50 (1990) 25-43.

FEUILLET, A. “L’ Esprit Saint et la Mère du Christ”, *BSFEM* 25 (1968) 39-64.

GALILEIA, Segundo. Lo carismático en la pastoral latinoamericana, *MensIb* 101-108 (1974).

GALILEIA, Segundo. San Juan de la Cruz y la Espiritualidad Liberadora, *Med* l (1975) 216-222.

GALILEA, Segundo. La liberación como encuentro de la política y de la contemplación, *Conc* 10 (1974) 313-327.

GALILEA, Segundo. La espiritualidad de la liberación como espiritualidad política, *ChrM* 42 (1977/jun) 29-32.

GALILEIA, Segundo. La raiz de nuestro presente, *ChrM* 48 (1983/set) 17-21.

GALILEA, Segundo. Mística Cristiana y mística Oriental, *TyVid* 24 (1983) 305-316.

GALILEA, Segundo. O sentido do pobre na espiritualidade e na pastoral, *REB* 38 (1978) 73-79.

GALILEA, Segundo. O rosto latino-americano da espiritualidade. Onde se encontra o Espírito na América Latina?, *REB* 39 (1979) 563-570.

GALILEA, Segundo. Una Iglesia que nace del pueblo, *ChrM* 42 (1977/dez) 39-41.

GALOT, J. La Vergine Maria e lo Spirito Santo, *CivCatt* 139/III (1989) 209-222.

GALOT, J. Marie et le visage de Dieu, *Mar* 44 (1982) 427-438.

GEBARA, Ivone. A opção pelo pobre como opção pela mulher pobre, *Cone* 23 (198) 834-843.

GEBARA, Ivone. Espiritualidade feminista: Risco e resistência, *Cone* 36 (2000) 661-672.

GONZALEZ FAUS, José Ignacio. Il martire come testimone dell'amore, morto in odio all'amore, *Conc* 39 (2003) 78-88.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Praxis de liberación. Teología e anuncio, *Conc* 10 (1974) 353-374.

HALKES, Catharina. Maria e as mulheres, *Cone* 19 (1983) 1007-1017.

HENNAUX, J.-M. L' Esprit et le féminin: la mariologie de Leonardo Boff. A propos d'un livre récent, *NRT* 109 (1987) 884-895.

HERRERA, R. R. La necessidad de los símbolos religiosos en nuestra sociedad según la psicología analitica, *Pens* 38 (1982) 441-453.

IWASHITA, Pedro. "Maria e Iemanjá. Ensaio de método para uma análise religiosa e psicológica do feminino", *PerspTeol* 21 (1989) 317-331.

JOHNSON, Elizabeth A. Mary and the female face of God, *TS* 50 (1989) 500-526.

KONINGS, Johan. O rosto materno de Deus, *Teoc* 10 (1980) 99.

KONINGS, Johan. 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.

LAMBIASI, Francesco. Maria al posto dello Spirito Santo, *RivCllt* 74 (1993) 420-433.

LAURENTIN, René. Bulletin sur la Vierge Marie, *RSPT* 65 (1981) 311-313.

LAURENTIN, Rene. Esprit Saint et théologie mariale, *NRT* 89 (1967) 26-42.

LAURENTIN, Rene. Jesus e as mulheres: uma revolução ignorada, *Cone* 16 (1980) 517-528.

LEGRAND, L. "L'arrière-plan néo-testamentaire dc Lc 1,35, *RevBib* 70 (1963) 161-193.

LESCOFFIT-LORENZO, Bernadette. Psychanalyse et Théologie a propos de Eugen Drewermann de 'Redemptoris Mater', *BSFEM* 50 (1993) 132- 148.

LOZADA, J. María y la Santísima Trinidad en la teología actual, *EstTri* 19 (1985) 357-375.

MARTINEZ SAAVEDRA L. Nueva praxis eclesial desde la economia del Espíritu, *Med* 21 (1995) 243-275.

MILITELLO, Cettina. Lo Spirito Santo e Maria, *Theol* 6 (1998) 183-221.

MODA, Aldo. Il volto materno di Dio, *SP* 20 (1983) 638-640.

MOLTENI, Carlo. Il femminile come categoria filosofica e teologica: la maternità di Dio, *Sap* 35 (1982) 441-460.

MOLTMANN, Jürgen. Existe uma mariologia ecumênica?. *Concilium*. Petrópolis, v. 188, n. 8, p. 919-924, 1983.

MONTEIRO, Antônio. El rostro femenino e materno de Dios, *St* 28 (1988) 217-233.

MURAD, Afonso. O que queremos dizer quando proclamamos Maria, mãe de Deus?, *PerspTeol* 29 (1997) 53-73.

MUZJ, M. G. Lo Spirito Santo nella creazione e nell'Annunciazione, *Theol* 6 (1998) 509-530.

NAPIORKOWKI, S. C. Ecumenismo, *NDM*, 644-654.

NOGUEIRA, L. E. S. Panorama da Literatura Pneumatológica publicada no Brasil nos últimos trinta anos. *PerspTeol* 30 (1998) 251-272.

PALACIO, Carlos. Da polemica ao debate teológico. A propósito do livro "Igreja: carisma e poder", *REB* 42 (1982) 261-288.

PASTOR, Félix Alexandre. Deus e a práxis, *PerspTeol* 17 (1985) 179-200.

PASTOR, Félix A. El discurso del método in Teología, *Greg* 76 (1995) 69-94.

PASTOR, Félix Alexandre. La Iglesia en América Latina y la "Teologia de la liberación". Un balance teológico, *StMiss* 45 (1996) 283-305.

PASTOR, Félix Alexandre. Liberación y Teologia, *EstE* 53 (1978) 355-381.

PlKAZA, Xabier. ¿Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?, *Mar* 34 (1982) 439-479.

RAGAZZINI, S. M. L'Immacolata e lo Spirito Santo. La spiritualità e l'apostolato mariano del Servo di Dio P. Massimiliano M. Kolbe dei Frati Minori Conventuali, *EphMar* 1O (1960) 233-255.

ROSS, Susan A. Maria: humana, feminina, divina? *Concílum*. Petrópolis, n. 327, 2008/4, p. 26 [490] – 33 [497].

ROSSI, Giacomo. lnterpretazione del Vangelo e Psicologia. Osservazioni in margine a un libro di E. Drewermann, *CivCatt* 146/III (1995) 148-156.

RUM, A. "De Maria numquam satis": un'aforisma in cerca di autore e di significato, *Theol* 2 (1994) 163-173.

SAGÜES, J. El Espíritu Santo en la santificación del hombre según la doctrina de San Cirilo de Alejandria, *EstE* 21 (1947) 35-83.

SOBRINO, Jon. Espiritualidade de Jesus e Espiritualidade da Libertação, *REB* 39 (1979) 604-615.

SOBRINO, Jon. Il nostro mondo. Crudelta e compassione, *Cone* 39 (2003) 2 l-32.

SPADA, Domenico. Dio come Madre. Un tema di teologia ecumenica, *EuD* 29 (1976) 472-481.

SUESS, Paulo. “Medellín e os sinais dos tempos”, *REB* 58 (1 998) 851-870.

SUSIN, Luiz Carlos. O Espírito e a Nova Era, *REB* 56 (1996) 308-330.

TABORDA, Francisco. Fé cristã e práxis histórica. Sobre a estrutura do conceito de práxis e seu emprego em Teologia, *REB* 41 (1981) 250-278.

TABORDA, Francisco. Métodos teológicos na América Latina, *PerspTeol* 19 (1987) 293-319.

TABORDA, Francisco. O rosto materno de Deus, *PerspTeol* 34 (1982) 386-388.

TIHON, Paul. O rosto materno de Deus, *LumVil* 36 (1981) 285-286.

UNTERSTE, H. O feminino e o masculino na psicologia analitica, *Voz* 68 (1974) 711-718.

VAN ASSELDONK, O. Maria sposa dello Spirito Santo secondo Francesco de Assisi, *Laur* 23 (1982) 414-423.

VIGIL, J. M. Crer como Jesus: a Espiritualidade do Reino. Elementos fundantes de nossa espiritualidade latino-americana, *REB* 58 (1998) 943-950.

VIVES, J. Trinidad, creación y liberación, *RLT* 7 (1990) 41-67.

Web sites

ACADEMIA MARIAL. Disponível em: http://www.a12.com/academia/titulos-de-nossa-senhora/nossa-senhora-da-guia Acesso em: 19 jul. 2022.

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 01 nov. 2022.

AFONSO X. Cantiga 225. Disponível em: <http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/225>. Acesso em 03 nov. 2022.

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_2018051 0_visita-loppiano-focolari.html>. Acesso em 15 nov. / 2022.

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: 03 nov. 2022.

MOVIMENTO APOSTÓLICO DE SCHONSTATT. Capital de graças. Disponível em: <http://www.schoenstatt.org.br/home/espiritualidade/capital-de-gracas>. Acesso em: 07 nov. 2022.

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 15 nov. / 2022.

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. 2022.

PAULO VI. Udienza generale (Mercoledi, 23 maggio 1973). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19730523.html> . Acesso em: 16 nov. 2022.

PAULO VI. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p- vi_aud_19730523.html>. Acesso em: 10 jun. 2023.

PEREIRA, Luís da Silva. Iconografia de Nossa Senhora. Disponível em: <https://www.snpcultura.org/iconografias_Nossa_Senhora.html>. Acesso em 15 nov. / 2022.

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: 27 jun. 2022.