

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
 Centro Regional do Porto
 Faculdade de Teologia

HUMANÍSTICA E TEOLOGIA
 Publicação Quadrimestral

Edição e propriedade da Faculdade de Teologia	
Rua Diogo Botelho, 1327 (Tel. 680236)	
4100 PORTO	
PORTUGAL	
Assinatura Anual	
Portugal	750\$00
Estrangeiro	US\$18.00
Fascículo a vulso	
Portugal	300\$00
Estrangeiro	US\$ 7.00

Ano 9 — Maio-Agosto de 1988 Fasc. 2

Director: Carlos A. Moreira Azevedo

Conselho da Direcção:

Angelo Alves
 António Maria Bessa Taipa
 Joaquim Monteiro
 Manuel de Pinho Ferreira

1988

Composto e impresso:

Editora Correio do Minho — Braga

Depósito Legal: 18086/87

O Lugar de Maria numa Perspectiva Ecuménica

Tentar reflectir sobre Maria numa perspectiva ecuménica é abordar uma temática que envolve inúmeras e complexas questões. Além do mais, trata-se de uma problemática em que se encontram profundamente implicados diversos registos de experiência humana, de expressão da fé, de pensamento e de prática eclesiais. Esses registos vão desde o nível estritamente dogmático ao teológico-doutrinal no sentido amplo, desde o âmbito da fé vivida e expressa na liturgia oficial da Igreja à piedade e às concretizações múltiplas da religiosidade popular, desde a expressão de referências directamente religiosas à sinalização de dimensões antropológicas da existência.

Na consciência da amplitude e da complexidade da problemática referente ao lugar de Maria na vida dos cristãos e das Igrejas pretende-se apenas oferecer aqui algumas perspectivas de orientação. Tratar-se-á fundamentalmente de procurar saber com maior clareza o que se pensa hoje nas grandes Igrejas cristãs sobre Maria e sobre o diálogo ecuménico neste âmbito, para, a partir daí, tentar delinear caminhos em ordem ao futuro.

Para isso procurar-se-á, antes de mais, contextualizar brevemente o actual diálogo ecuménico sobre Maria. Num segundo momento apresentar-se-ão dados essenciais sobre o modo como Maria é vista nas Igrejas da Reforma e nas Igrejas Ortodoxas. Finalmente, num terceiro ponto, apontar-se-ão algumas perspectivas fundamentais em ordem a uma mariologia ecuménica.

1. MARIA NO ACTUAL DIÁLOGO ECUMÉNICO

Observando o actual diálogo ecuménico sobre Maria, dois dados emergem como salientes: por um lado, o facto de se

estar diante de algo ainda muito recente e pouco desenvolvido; por outro lado, a circunstância de se manifestarem aqui de forma particular as consequências da separação entre os cristãos.

1.1. Um diálogo difícil

A primeira e imediata verificação é que o diálogo ecuménico sobre mariologia e a piedade mariana está ainda praticamente no seu início. Este diálogo tem conhecido alguma expressão a nível de iniciativas e de autores isolados, mas até agora esta temática não foi abordada em nenhum dos diálogos teológicos oficiais em curso entre a Igreja Católica Romana e as grandes famílias confessionais, através de Comissões Mistas de âmbito internacional. Em termos de participação católica, a questão tem feito parte da agenda do diálogo católico-luterano nos Estados Unidos¹ e tem sido analisada, embora a título privado, por um grupo de teólogos de diversas confissões no âmbito dos Congressos Mariológicos Internacionais². A nível estritamente evangélico-luterano, merece particular relevo, pelo conteúdo que oferece mas também pela novidade que representa, um documento elaborado pelo Círculo de Estudos «Catholica» da Igreja Evangélica-Luterana Unida da Alemanha (VELKD) e pelo Comité Nacional Alemão da Federação Luterana Mundial³.

¹ A intenção de abordar o tema «Maria e os Santos» foi manifestada aquando da conclusão do estudo sobre «A justificação pela fé», em 1983. No entanto, não foi publicada até agora qualquer declaração comum sobre o assunto. Em relação com o diálogo católico-luterano nos Estados Unidos merece uma referência o estudo de R. E. BROWN/K. P. DONFRIED/J. A. FITZMYER/J. REUMANN, *Mary in the New Testament, Philadelphia—New York 1978*. De notar ainda a indicação contida no documento sobre a tarefa ecuménica aprovado na 7.ª Assembleia Geral da Federação Luterana Mundial. *Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität. Dokument der VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest* in: *Una Sancta* 39 (1984) 324.

² Cf. F. COURTH, *Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 1 (1986) 38-53. Para o último Congresso Mariológico cf. *Marianisches Beten aus trinitarischer Mitte. Ökumenische Erklärung des X. Mariologischen Kongresses Kevalaer 11.-17.9.1987*, in: *Una Sancta* 42 (1987) 349-352.

³ LUTHERICHES KIRCHENAMT DER VELKD (ed.) *Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch*,

Com um alcance mais reduzido, mas de qualquer modo significativa no desbloqueamento de questões envolvidas neste diálogo, merece ainda uma referência a declaração de Llandaff, no âmbito do diálogo entre anglicanos e ortodoxos⁴.

Pode admitir-se que neste postergamento da questão mariológica tenha havido também uma natural percepção do seu lugar dentro de uma «hierarquia das verdades», ou seja, a percepção da prioridade que caberá a outros problemas e tarefas no esforço de clarificação doutrinal e de aproximação vivencial entre as Igrejas. Mas, na realidade, é de crer que tenha pesado aqui sobretudo a consciência de que, nesta matéria e principalmente no que diz respeito ao diálogo entre católicos e cristãos provenientes da Reforma, as divergências assumem proporções e níveis de distanciamento bastante grandes, não fáceis de superar de forma directa e imediata. Em 1973, o «Novo Livro da Fé» abria o seu capítulo sobre «Maria» com o reconhecimento de que, neste ponto, pouco havia a referir como esforços mútuos de compreensão e como perspectivas de consenso⁵. Dez anos mais tarde, num número da revista «Concilium» dedicado ao tema «Maria nas Igrejas», Jürgen Moltmann precisava a razão pela qual a temática não tem sido abordada nos diálogos ecuménicos oficiais: «Um diálogo ecuménico sobre mariologia é algo muito difícil se se desenvolve com honestidade e se se quer tratar nele os estratos mais profundos do culto mariano e da sua recusa»⁶. Não faltam, de facto, autores evangélicos

in: *Una Sancta* 37 (1982) 184-201 (citados a seguir sob a sigla VELKD). Cf. o comentário a este texto de G. VOSS, *Katholische Bemerkungen zu: Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte*, in: *Una Sancta* 38 (1982) 143-157.

⁴ «Llandaff-Erklärung» der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Theologischen Kommission 1980 in: H. MEYER/H. J. URBAN/L. VISCHER (ed.) *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, Paderborn-Frankfurt am Main 1983, 97-99.

⁵ Cf. J. FEINER/L. VISCHER (ed.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg-Basel-Wien 1973.

⁶ J. MOLTSMANN, *Existe una mariologia ecuménica?*, in: *Concilium* 188 (1983) 178.

que vêm no papado e na mariologia as questões mais difíceis a resolver no diálogo com a Igreja Católica Romana⁷.

A dificuldade do diálogo sobre este ponto é, aliás, perceptível na forma como, do lado evangélico, se reage às expressões de piedade mariana existentes no espaço católico, as quais não raro continuam a ser simplesmente catalogadas como «mariolatria»⁸. Um facto que nos leva a considerar como o actual diálogo ecuménico sobre Maria é fortemente condicionado pelo peso da separação de séculos.

1.2. O peso da separação

Tentando dar perfil ao problema, pode dizer-se, de facto, que, embora as Igrejas não se tenham separado por causa de Maria, Maria tornou-se hoje mais um motivo, e existencialmente marcante, de divisão. A mariologia e a piedade mariana estão envolvidas em toda a problemática resultante do distanciamento progressivo e da polémica entre as Igrejas. Deste modo, as dificuldades objectivas que existiram ou possam continuar a existir neste âmbito adquiriram uma profunda marca «subjectiva» com o peso do evoluir histórico, do desenvolvimento de tradições diferentes, de concretizações confessionais autónomas e em oposição mútua. Isto vale mesmo para a Igreja Ortodoxa, cuja reserva face à formulação católica dos dogmas marianos encontrará nesta ordem de factores a sua principal explicação. Mas é pertinente sobretudo no que diz respeito ao protestantismo, cuja sensibilidade anti-mariana foi fomentada em grande parte pelo desenvolvimento da Contra-Rèforma nos séculos XVI e XVII, não resultando apenas, nem decisivamente, da posição dos Reformadores. É sabido, por exemplo, que, nas suas críticas às formas de piedade mariana medieval, Lutero pretendia sobretudo combater abusos e deformações, manifestos numa secundarização de Cristo a favor de Maria (vista como «mãe misericordiosa», enquanto Jesus apa-

⁷ C., por exemplo, U. WILCKENS, *Evangelische Zustimmung und Kritik*, in: *Una Sancta* 42 (1987) 226; D. VOLL, *Maria — ein evangelischer Annäherungsversuch*, in: *Una Sancta* 42 (1987) 247.

⁸ Cf., a título de exemplo, o depoimento de Don Luis Ruiz Poveda, in: *Vida Nueva* n.º 1.616 (1988) 17.

recia como «juiz implacável»), e não rejeitava um correcto louvor de Maria⁹.

A consideração do peso que representa a progressiva e longa separação das Igrejas ajuda a perceber de forma mais nítida que, neste como noutos temas de controvérsia, uma clarificação não pode acontecer de forma isolada e repentina. A aproximação ecuménica é um processo global e lento, que envolve tanto aspectos doutrinários como dimensões prático-existenciais. O diálogo sobre a mariologia e a piedade mariana exige, talvez mais do que outros temas, a inserção num contexto amplo que englobe simultaneamente caminhos de reencontro ao nível da experiência cristã elementar e de clarificação doutrinal de questões teológicas fundamentais que, não sendo embora expressa e directamente mariológicas, são indispensáveis para um correcto enquadramento da mariologia¹⁰.

Mas a consciência de quanto este peso histórico condiciona as posições divergentes actuais sobre a mariologia e a piedade mariana pode ter também um efeito libertador. Nesta consciência é possível relativizar um pouco mais as fronteiras das discrepâncias presentes, abrir horizontes para atender mais concretamente à multiplicidade de expressões que existem mesmo dentro de cada Igreja, reconhecer a importância de um conhecimento mais profundo da vida real de cada Igreja.

2. MARIA NA VIDA DAS IGREJAS

Referir-me-ei aqui, numa descrição algo tipificada, às Igrejas provenientes da Reforma e às Igrejas Ortodoxas. Uma descrição que supõe também uma certa leitura subjectiva, já que — sobretudo no caso das Igrejas evangélicas, mas também no que respeita às Igrejas do Oriente — não se pode partir de posições oficiais formuladas por instâncias doutrinárias dessas

⁹ Cf. G. MARON, *Maria en la teologia protestante*, in: *Concilium* 188 (1983) 246-248; cf. ainda H. PETRI, *Maria und die Ökumene* in: W. BEINERT/H. PETRI (ed.), *Handbuch der Marienkund*, Regensburg-Köln 1984, 331 s. e 340 s.

¹⁰ Cf. G. VOSS, *Maria zwischen den Konfessionen*, in: *Una Sancta* 36 (1981) 78.

Igrejas, à semelhança do que acontece na Igreja Católica Romana¹¹.

2.1. Maria nas Igrejas da Reforma

2.1.1 «Minimalismo mariano» como ponto de partida

Como elemento básico de caracterização do lugar de Maria na vida das Igrejas provenientes da Reforma pode apontar-se o facto de que o ponto de partida é um «minimalismo mariano»¹². Isto é, Maria ocupa e tende a ocupar um lugar reduzido e insignificante, e isto não por meras circunstâncias casuais, mas por princípio.

Duas ordens de razões jogarão aqui uma influência decisiva. Por um lado, esse minimalismo resulta da enorme reserva existente face aos desenvolvimentos católicos neste âmbito, tanto no que se refere ao aspecto dogmático como relativamente às expressões da piedade mariana. «Porque Maria se tornou uma forte figura de identificação no Catolicismo, os protestantes ficam-se a maior parte das vezes, e em contraposição a isso, numa abstenção mariana»¹³. Por isso mesmo, o que autores evangélicos escrevem sobre esta temática surge, a maior parte das vezes, como questionamento da posição católica, não como desenvolvimento de algo próprio e positivamente querido.

Por outro lado, e como razão teológica de fundó, esse minimalismo justifica-se, na óptica das Igrejas da Reforma, pelo princípio da «sola Scriptura» como norma fundamental e perspectiva crítica basilar, princípio que, neste caso, se pode formular assim: de Maria só se pode e deve dizer aquilo que está na Escritura ou nela encontra o seu fundamento explícito. A aplicação deste «princípio da Escritura» numa forma rígida e isolada da vida da comunidade leva a que não se

¹¹ Cf. a este propósito D. RITSCHL, *Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie*, in: *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 444. Nesta descrição não se considera a tradição anglicana, sem dúvida mais aberta que o protestantismo continental a uma consideração das questões mariológicas. Cf. *Autorität in der Kirche II, Windsor 1981*, in: MEYER/URBAN/VISCHER, *ob. cit.*, 187

¹² Cf. VELKD, 196; e ainda H. PETRI, *ob. cit.*, 330 s.

¹³ VELKD, 185.

valorize ou até nem se reconheça a amplitude e a riqueza da história efectiva dos textos bíblicos dentro duma comunidade que crê, reza e se sabe na continuidade de uma história de salvação. Nesta atitude, mesmo o louvor de Maria que a Escritura permite terá de ficar delimitado pela sobriedade que aí se manifesta e assentar radicalmente numa imagem de Maria despojada de qualquer visão ideal: «O Novo Testamento descreve Maria como uma humilde serva de Deus, que como Mãe de Jesus não estava ligada ao seu Filho por uma relação específica de fé. Pontos de partida evangélicos para um louvor de Maria — desde Lutero a Tillich, desde os teólogos acentuadamente eclesiais aos fundamentalistas — não se desviam nunca desta imagem de Maria, verdadeiramente longe de qualquer elevação régia. A sua humildade constitui, em todo o caso, a base também de um possível louvor evangélico de Maria»¹⁴. Um louvor que, de qualquer modo — e aqui vem ao de cima como o referido minimalismo se relaciona com os princípios reformadores — permanece sempre como algo relativo e secundário no conjunto da vida cristã: «Aos cristãos, para os quais a mariologia e a piedade mariana são elementos estranhos, não falta em princípio nada, se têm só Jesus Cristo como centro e medida da sua fé. Mas uma memória de Maria orientada pelo critério da Sagrada Escritura pode ilustrar e acentuar o Evangelho. Para a fé cristã Maria é ilustrativa, não normativa»¹⁵.

2.1.2. Impulsos surgidos nos últimos anos

Apesar desse minimalismo, as posições evangélicas acabadas de referir contêm também já indícios da mudança que no campo protestante se vem registando nos últimos anos. De facto, surgiram de diversos lados impulsos que, se não conduziram a um pôr em causa esse «minimalismo», têm levado, pelo menos, à crescente percepção de que ele não constitui resposta cabal para as questões — de ordem bíblica, ecuménica, antropológica — que a mariologia e a piedade mariana colocam.

¹⁴ D. RITSCHL, *ob. cit.*, 448. Cf. ainda H. HASELBARTH, *Maria in der Frömmigkeit der evangelischen Kirche*, in: *Una Sancta* 36 (1981) 323.

¹⁵ VELKD, 198.

De modo esquemático podem apontar-se alguns factores que terão sido — e, nalguns casos, continuam a ser — determinantes nesta evolução.

a) *A mariologia do Vaticano II*

A forma como o Concílio Vaticano II abordou esta temática na *Lumen Gentium*, enquadrando claramente Maria no mistério de Cristo e da Igreja, explicitou inequivocamente que a mariologia católica não é uma realidade autónoma e que só à luz de Cristo e como representação e prefiguração do caminho da Igreja se pode entender o lugar de Maria e praticar correctamente a devoção mariana. Ao situar Maria no seio da Igreja com a primeira redimida pelo único Mediador (cf. LG 60), o Concílio criou bases para o recomeço de um novo diálogo neste campo e contribuiu para desbloquear tensões e reservas que se tinham acumulado de forma mais acentuada com a proclamação do dogma da Assunção de Nossa Senhora em 1950¹⁶

b) *O desenvolvimento do diálogo ecuménico*

O desenvolvimento do diálogo ecuménico sobretudo no pós-concílio teve como um dos seus frutos que se tenha prestado também uma maior atenção ao pensamento dos Reformadores. Neste caso específico pôde redescobrir-se que a sua posição relativamente a Maria não justifica completamente um «minimalismo mariano» como atitude radical. Estudos vários, e em particular de autores católicos, demonstraram que, sobretudo no que diz respeito a Lutero, é possível ir muito além do que, neste campo, se supôs como possível e se praticou nos últimos séculos nas Igrejas da Reforma¹⁷.

¹⁶ Cf. W. LÖSER, *Mariendogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950*, in: *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 1-14; ID., *Marienlehre und Marienfrömmigkeit in der katholischen Kirche — nach neueren lehramtlichen Verlautbarungen*, in: *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 412-421, esp. 419-421. Cf. ainda G. MARON, *ob. cit.*, 253 s.

¹⁷ Cf. G. MARON, *ob. cit.*, 254. Cf. A. BRANDENBURG, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965; R. SCHIMMELPFENNIG, *Die Marienverehrung der Reformatoren*, in H.-J. MUND (ed.), *Maria in der Lehre der Kirche*, Paderborn 1979, 60-75; G.

É dentro do desenvolvimento do diálogo ecuménico dos últimos anos que se compreendem também outros impulsos que estimularam a uma maior abertura à questão mariológica no seio evangélico. Está neste caso o diálogo do Protestantismo com a Ortodoxia no seio do Conselho Ecuménico das Igrejas, um diálogo que não podia passar completamente à margem da perspectiva e da experiência próprias dos Ortodoxos neste domínio. É igualmente dentro do fomento de um clima ecuménico diferente que se insere o surgimento de tendências dentro protestantismo mundial e de posições por parte de teólogos isolados que vieram chamar a atenção para o significado de Maria na vida cristã¹⁸

c) *O enraizamento bíblico da figura de Maria*

Concomitantemente e como factor determinante para a nova atenção a Maria que se verifica no campo evangélico desenvolveu-se a consciência crescente de que Maria é uma figura do Novo Testamento, uma figura que, por isso mesmo, não pode ser ignorada à luz do próprio «princípio da Escritura». O documento da VELKD mencionado no início considera que há como que «uma imagem bíblica de Maria» e sublinha: «Igrejas que têm por norma a Sagrada Escritura não podem deixar de aprofundar estas afirmações bíblicas. Além disso, a mãe corporal de Jesus não pode ser insignificante para pessoas que confessam Jesus Cristo, porque descobrem em Jesus de Nazaré a revelação definitiva do ser e da vontade de Deus»¹⁹. O «Catecismo Evangélico para Adultos», por seu turno, formula assim esta nova consciência de que Maria pertence ao Evangelho: «Maria não é só 'católica'; ela é também 'evangélica'. Protestantes esquecem isso facilmente. Mas Maria é a Mãe de Jesus, está mais próxima dele que os seus discípulos mais chegados. Com que traços de humanidade o Novo Testamento exprime esta proximidade, sem calar a distância entre Maria e Jesus»²⁰.

SOLL, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, in: W. BEINERT/H. PETRI (ed.), *ob. cit.*, 193-196 e 202-206.

¹⁸ Cf. G. MARON, *ob. cit.*, 255; H. PETRI, *ob. cit.*, 341-351.

¹⁹ VELKD, 184.

²⁰ *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens (Im Auftrag der Katechismuskommision der Vereinigten Evangelisch-Lu-*

d) *Os valores da religiosidade popular*

Outro elemento de relevo neste processo do despertar de uma nova consciência, do lado evangélico, para a questão mariológica é a redescoberta dos valores que também estão contidos na religiosidade popular. Paralelamente à percepção de que não é completamente adequada a pura e simples contraposição entre «fé» e «religião» surge o crescente reconhecimento de que a religiosidade popular merece ser analisada na profundidade de uma experiência humana e crente que, não obstante o risco de sempre possíveis deformações, contém indicativos válidos de ordem antropológica e teológica. Parece assim aumentar no seio protestante a capacidade de admitir que seria ignorar dimensões humanas e crentes significativas não considerar o alcance antropológico e teológico de toda uma piedade mariana existente noutras Igrejas²¹.

c) *As interpelações de uma teologia feminista*

A teologia feminista, na pluralidade das suas formas e pretensões, é certamente também um dos factores que tem vindo a obrigar as Igrejas da Reforma a colocar de forma mais explícita a questão do lugar de Maria na sua vida. Com isto não se quer dizer que se tenha vindo a estabelecer uma relação imediata e linear entre Maria, e seu lugar na vida dos cristãos e das Igrejas, e toda a problemática referente ao lugar da mulher na Igreja e na sociedade. Trata-se, na realidade, de algo bem mais complexo, onde ressaltam não só questões relativas à «dimensão materna de Deus» e ao lugar do feminino na história do mundo, mas também interpelações às ambiguidades que a prática revela, na contradição entre uma forte

therischen Kirche Deutschlands herausgegeben von W. Jentsch, H. Jetter, M. Kiessig, H. Reller, Gütersloh 1975, 392 s.

²¹ Cf. D. VOLL, *ob. cit.*, 249; H. MEYER-VILMES-M., *Maria und die Rolle der Frau in der Kirche. Bericht über das 19. Internationale Ökumenische Seminar des Strassburger Instituts für Ökumenische Forschung* (1.-11.7.1985), in: *Una Sancta* 41 (1968) 69 s.

piedade mariana, por um lado, e um deficiente reconhecimento do papel da mulher na Igreja e na sociedade, por outro. Em qualquer dos casos, e independentemente das respostas que têm vindo a ser formuladas, a pergunta por Maria é colocada neste contexto e pede uma resposta²².

f) *A pergunta pelo lugar dos santos na Igreja*

Um aspecto a destacar ainda como impulso para um nova consciência evangélica neste campo é a necessidade crescente que se vai sentindo de perguntar pelo significado existencial de figuras exemplares em ordem à vivência dos valores evangélicos. Na verdade, é detectável nos últimos tempos, por parte de autores protestantes, uma maior sensibilidade para o facto de que a vida cristã precisa de modelos e de que o ignorar ou esquecer aqueles que viveram antes de nós se traduz num empobrecimento do nosso próprio caminhar na fé²³. Esta chamada de atenção para o significado de uma correcta e viva relação com aqueles que nos precederam na fé, e entre os quais Maria ocupa um lugar singular, questiona também o modo como se pensa e vive a experiência da salvação, colocando a pergunta se se pode isolar assim tanto o testemunho da Escritura da tradição viva da comunidade cristã em fidelidade a esse testemunho, a salvação como acontecimento individual de graça da comunidade eclesial como lugar de mediação de um encontro salvador.

Daqui e dos aspectos atrás referidos emergem questões e desafios perante os quais, e no seu próprio dizer, os cristãos evangélicos se sentem interpelados. «Tudo parece indicar que os cristãos evangélicos se acham, mais do que nunca, perante o desafio de enfrentar-se com estes problemas e de lhes dar uma resposta mais precisa. Tão pouco a teologia protestante poderá no futuro próximo desligar-se como até agora do tema 'Maria'»²⁴.

²² Cf. VELKD, 185 e 191; G. MARON, *ob. cit.*, 254; s.; H. MEYER-VILMES-M., *ob. cit.*, 65-71.

²³ Cf. VELKD, 196-198; D. RITSCHL, *ob. cit.*, 458 s.; D. VOLL, *ob. cit.*, 249 s.

²⁴ G. MARON, *ob. cit.*, 255. Cf também T. STAHLIN, *Aspekte ökumenischer Spiritualität*, in: *Una Sancta* 36 (1981) 296.

2.1.3. Alguns receios fundamentais

Se os impulsos assinalados contribuíram para uma certa mudança de clima, deles não resultou ainda um salto qualitativo na maneira como, do lado evangélico, se considera a mariologia e a piedade mariana, muito menos uma convergência significativa com o Catolicismo nesta matéria. O documento da VELKD a que temos vindo a aludir reconhece, é certo, que «Maria foi injustamente esquecida» nas Igrejas evangélicas, mas, quase a concluir a sua reflexão, observa frontalmente que seria «artificial e legalista» fomentar uma piedade mariana evangélica ou até uma veneração a Maria²⁵. Uma posição que significa que, no fundo, permanecem as grandes reservas ou os grandes receios face à mariologia e à piedade mariana, tal qual elas se corporizaram sobretudo na Igreja Católica Romana. Esses receios podem sintetizar-se em três questões fundamentais.

a) Protestantes perguntam sempre de novo que razão de ser tem essa atenção especial a Maria, se já temos Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, revelação definitiva de Deus para os homens. Nesta questão manifesta-se o receio de que Maria seja vista como uma grandeza autónoma, pondo-se assim em causa a única mediação de Cristo. Protestantes temem que, assim, se caia também numa «divinização» de Maria e acentuam repetidamente que tudo o que respeita a Maria tem de ser enquadrado num contexto cristológico, salvaguardando a centralidade fundamental do Evangelho²⁶.

b) Paralelamente receia-se que a ligação que é feita habitualmente entre Maria e a Igreja favoreça também uma «divinização» da Igreja. Protestantes tendem a suspeitar, por princípio, da concepção e imagem da Igreja que ressalta da mariologia ou está envolvida nela, uma Igreja que lhes aparece «glorificada» e longe da sua verdadeira realidade humana²⁷. O debate mariológico surge assim também como uma ocasião necessária para questionar os pressupostos eclesiológicos que aqui estão implicados.

²⁵ Cf. VELKD, 184 e 196.

²⁶ Cf. VELKD, 191 e 198; D. RITSCHL, *ob. cit.*, 451; H. HASEL-BARTH, *ob. cit.*, 323.

²⁷ Cf. VELKD, 193 s.; H. PETRI, *ob. cit.*, 337 e 340.

c) Protestantes receiam enfim que, em última análise, a mariologia e a piedade marial católicas atribuam um papel salvífico próprio a Maria, o que, na sua opinião, é sobretudo visível no uso de títulos como os de «mediadora» e «co-redentora». Também aqui existe o receio de que Maria apareça como representante de uma Igreja autonomamente activa na obra da salvação. No fundo, suspeita-se que, deste modo, o homem, representado em Maria, apareça como um agente que realize activamente em cooperação com Deus a sua própria salvação²⁸. É óbvio que está aqui em debate o «princípio da justificação».

Estes receios exigem, da lado católico, uma atitude esclarecida e respostas razoáveis tanto do ponto de vista teológico como prático. Mas subjacente a todos esses receios está em última análise, uma convicção, e aí é que reside o verdadeiro problema no diálogo entre católicos e evangélicos sobre Maria. Trata-se da convicção de que Maria só pode ocupar um lugar «secundário» na história da fé da Igreja a caminho, um lugar que acaba por ser mais ou menos «supérfluo». «Assim fica-se quase sempre com a impressão de que a dimensão marial é vista como um risco permanente para aquilo que é propriamente central no Cristianismo, mas ao mesmo tempo é compreendida também como algo secundário, de pouca importância, para não dizer como algo no fundo, *supérfluo*»²⁹. Estamos, agora como ponto de chegada desta breve incursão pelas Igrejas da Reforma, de novo no tal «minimalismo mariano», mas também numa mais clara percepção de como o diálogo católico-evangélico sobre Maria passa por vectores diversos, desde a doutrina da justificação e a visão antropológica nela implicada à questão eclesiológica e às dimensões comunitárias do viver na fé.

2.2. Maria na vida das Igrejas Ortodoxas

Um quadro bastante diferente do que acaba de ser apresentado é-nos oferecido pelas Igrejas do Oriente. Nelas Maria

²⁸ Cf. VELKD, 194 s.; U. WILCKJENS, *ob. cit.*, 288. Cf. ainda H. SCHÜTTE, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, Paderborn 1985, 178 s.

²⁹ H. PETRI, *ob. cit.*, 333.

está presente de forma marcante e constante, fundamentalmente a partir da liturgia e do encaminhamento pedagógico que ela proporciona para a percepção das grandes dimensões do viver crente. Aqui começa-se a por descrever alguns traços basilares do lugar de Maria na vida das Igrejas Ortodoxas, para, num segundo momento, se sublinharem algumas dimensões essenciais na visão ortodoxa de Maria.

2.2.1. Traços fundamentais

Como primeiro aspecto relevante há que referir o consenso fundamental existente neste domínio entre a Igreja Ortodoxa e a Igreja Católica Romana, e isso tanto no aspecto prático-vivencial como no aspecto doutrinal. Neste último aspecto, o consenso é completo no que diz respeito às afirmações de fé dos primeiros séculos e sua interpretação nuclear. Mas ele existe também em grande parte quanto aos conteúdos de fé formulados nos dogmas marianos recentes, conteúdos esses que não são totalmente estranhos à tradição ortodoxa. É certo que os «dogmas» da Imaculada Conceição e da Assunção de Nossa Senhora são rejeitados como «dogmas», como afirmações doutrinárias formalmente obrigatórias para toda a Igreja. Esta posição, no entanto, parece dever-se mais a uma reacção anti-romana, e concretamente ao exercício da autoridade papal implicado naqueles dogmas, do que propriamente ao conteúdo doutrinal neles afirmado, ainda que certos aspectos sejam objecto de discussão. Assim, a teologia ortodoxa aceita de um modo geral a Assunção de Nossa Senhora pelo menos como uma opinião doutrinal legítima, desde que se mantenha também a afirmação da sua morte natural. Por outro lado, as Igrejas Ortodoxas louvam Nossa Senhora como a «Santíssima» e a «Imaculada», ainda que a maioria dos teólogos ortodoxos, rejeitando a concessão de qualquer privilégio especial a Maria que a colocasse de alguma forma à margem do destino comum a todos os homens, recuse o dogma da Imaculada Conceição³⁰.

³⁰ Cf. sobre este ponto as seguintes posições, aliás não totalmente convergentes: A. BASDESKIS, *Die Gottesmutter. Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche*, in: *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 439-441; N. NISSIOTIS, *Maria in la teologia ortodoxa*, in: *Concilium* 188 (1983) 232 e 235; D. PAPANDREOU,

Um segundo traço a destacar, e que não deixa de ter relação com o que se acabou de referir, é o facto de que a teologia ortodoxa não conhece propriamente uma mariologia como expressão teológica autónoma, como reflexão independente entre outros temas da teologia sistemática. Isto resulta de um enquadramento natural e necessário dos temas mariológicos no âmbito da cristologia e da soteriologia, mas, mais fundamentalmente ainda, é fruto do entendimento de que Maria é sobretudo objecto de louvor e não tanto tema de reflexão dogmática³¹. Os hinos litúrgicos nos quais Maria é louvada são o lugar próprio da mariologia na consciência ortodoxa³².

Na sequência do que se acaba de referir, e como terceiro aspecto a sublinhar, está o facto de que as grandes afirmações da fé ortodoxa em relação a Maria surgem expressas predominantemente na «exuberância lírica da glorificação litúrgica», em contraste precisamente com a sobriedade dos enunciados dogmáticos que lhe dizem respeito³³. Um dado que faz ressaltar uma grande valorização da liturgia como lugar de acesso ao Mistério e como afirmação experiencial da fé. Um dado que, por outro lado, não pode ser cabalmente compreendido se não se atender à dimensão profundamente existencial que assinala a relação do crente ortodoxo com Maria, presente tanto nas grandes celebrações litúrgicas como na estrutura do culto diário, nas diversas formas da espiritualidade comunitária como na veneração e invocação quotidianas. Neste contexto, a linguagem poética e simbólica da doxologia litúrgica pode ser vista como uma forma de traduzir as afirmações da fé para a experiência do simples fiel e, simultaneamente, como um modo de o introduzir no Mistério que suporta a sua existência. É claro que se está aqui diante de um registo de linguagem que exige uma hermenêutica própria, com elementos de sintonia existencial e não apenas limitada aos parâmetros da razão crítica, a qual se

Orthodoxe Bemerkungen, in: *Una Sancta* 4. (1987) 231; E. BEHR-SIEGEL, *Marie, Mère de Dieu. Mariologie traditionnelle et questions mariales*, in: *Irénikon* 58 (1985) 464-468. Cf. ainda MEYER/URBAN/VISCHER, *ob. cit.*, 34.

³¹ Cf. A. BASDESKIS, *ob. cit.*, 426-428

³² Cf. H. PETRI, *ob. cit.*, 320 s.; E. BEHR-SIEGEL, *ob. cit.*, 458-470.

³³ Cf. E. BEHR-SIEGEL, *ob. cit.*, 452 s.

escandalizará porventura com o uso de certas expressões que, rigorosamente tomadas, só serão aplicáveis a Deus ou a Jesus Cristo³⁴. Mas, por outro lado e vistas as coisas do lado ortodoxo, é neste enraizamento do doutrinal no litúrgico que se funda a forte reserva crítica que muitas vezes é expressa contra o racionalismo ou a tendência à racionalização dos ocidentais, tanto católicos como protestantes.

Finalmente, para a compreensão do lugar de Maria na vida das Igrejas Ortodoxas é importante ainda a consideração dos ícones e da experiência da realidade que na sua veneração se manifesta³⁵. Nos ícones não se trata simplesmente de uma apresentação ou reprodução de uma pessoa, mas há algo de existencialmente muito mais profundo na sua força indicativa do transcendente. O ícone é uma forma de actualizar, de tornar presente aquilo que representa. Está-se ao nível do simbólico-sacramental, isto é, ao nível daquelas formas mais densas pelas quais o homem se encontra com Deus, experimenta como presentemente activa a sua mensagem e a sua obra de salvação. Na veneração dos ícones há assim lugar para uma particular experiência de Deus e seu mistério. A profunda riqueza dos ícones marianos nas Igrejas do Oriente diz-nos bem do lugar que Maria ocupa na sua vida como presença maternal, sinalizadora do amor de Deus sempre activo na história.

Este lugar amplo, rico e estimulante da vida cristã que Maria ocupa na Ortodoxia não deve, no entanto, levar a uma simplista idealização das coisas, um risco que do lado católico se pode ser tentado a correr. Tal aconteceria, por exemplo, se se pensasse que a experiência marial da Igreja Ortodoxa poderia ser simplesmente transferível para o nosso espaço ocidental ou se se fechassem os olhos às lacunas ou aos perigos também existentes do lado ortodoxo. Se a linguagem simbólica da liturgia pode ser, em comparação com a frieza da linguagem dogmática, uma forma mais rica de sugerir a realidade misteriosa de que se fala e que se contempla, também não se pode

³⁴ Cf. a este propósito H. PETRI, *ob. cit.*, 322 s.; A. BASDESKIS, *ob. cit.*, 439.

³⁵ Cf. K. ALLGERMISSSEN, *Konfessionskunde (Achte Auflage. Neu bearbeitet von H. Fries, W. de Vries, E. Iserloh, L. Klein, K. Keinath)*, Paderborn 1968, 266-268. Cf. ainda H. PETRI, *ob. cit.*, 324 s.

escamotear o risco de imprecisões e de exageros, que poderiam pôr em causa uma verdadeira «hierarquia das verdades». Por outro lado, se o caminho do uso associativo e mais meditativo dos textos bíblicos é válido e permanece também sempre como necessário para uma mais plena interpelação do homem crente, também não deixa de ser verdade que a pergunta pelo conteúdo exacto destes textos pela via de uma razoabilidade crente mantém uma acuidade permanente e exige resposta. De resto, a grande riqueza que as Igrejas Ortodoxas transportam consigo, neste como aliás noutros aspectos, não pode ignorar o desafio que representa a tradução de certas expressões e práticas como realidades verdadeiramente significativas para a mentalidade e para o contexto experiencial do homem contemporâneo³⁶.

2.2.2. Visão ortodoxa de Maria

Tendo em conta as características fundamentais acabadas de referir trata-se agora de dizer quem é Maria para os cristãos ortodoxos. Correndo embora o risco de alguma simplificação, far-se-á isso concentrando o essencial da fé e devoção ortodoxa em relação a Maria em quatro grandes afirmações.

a) *Maria é, antes de mais e fundamentalmente, a Mãe de Deus, a «Theotokos».* A proclamação do Concílio de Éfeso, que sublinha a encarnação do Verbo enquanto salvação para os homens, é a verdade nuclear que a fé professada relativamente a Maria, dispensando-se outras explicações de ordem dogmática sobre a Mãe de Deus. É, pois, à volta deste núcleo, que afirma a participação de Maria, por graça de Deus, no acontecimento central da obra da salvação, que se organizam e explicitam os diversos aspectos do louvor litúrgico de Maria como lugar e modo próprios de dizer quem ela é à luz de Deus e o que significa para os homens. Pode assim dizer-se que, neste aspecto, a liturgia ortodoxa tem «um carácter de apoteótica veneração da Theotokos, enquanto ela é receptáculo da

³⁶ Cf. as observações de D. RITSCHL. *ob. cit.*, 450, e de H. PETRI, *ob. cit.*, 325 s.

graça destinada a todos os crentes no processo de arrependimento e nova geração»³⁷.

Em relação imediata com isto, e reafirmando a perspectiva soteriológica em que o Concílio de Éfeso situou a mariologia, a teologia e a piedade ortodoxas unem estreitamente Maria e o seu Filho Jesus. Maria é vista sempre, como o manifesta o ícone da Theotokos, como a Mãe que oferece o seu Filho aos homens: «Maria é inseparável do seu Filho, e é da sua maternidade, recebida de Deus pelo Espírito Santo — maternidade ao mesmo tempo física e espiritual — que ela tira a sua glória»³⁸.

b) *Maria é a Santíssima* — «*Panhagia*» —, a primeira entre os santos, a «*Altíssima*». Maria, pessoa humana integralmente santificada pelo Espírito, possui, depois de Jesus Cristo, «o lugar mais central no seu corpo místico»³⁹. Uma das orações mais frequentes que os fiéis ortodoxos lhe dirigem celebra precisamente a sua santidade, uma santidade que supera a dos próprios anjos: «A ti, mais venerável que os querubins e incomparavelmente mais gloriosa que os serafins, (...) a ti, verdadeiramente Mãe de Deus, nós te exaltamos»⁴⁰.

Não se trata aqui, como aliás se depreende do contexto já referido, de um louvor de Maria por si só e em atenção aos seus próprios méritos. O que se pretende, antes, é reconhecer e afirmar a obra de Deus que nela e através dela se realizou. Na consciência ortodoxa, Maria é objecto de uma acção e presença particulares do Espírito Santo. A liturgia da festa da Apresentação de Maria no Templo celebra-a precisamente como «templo do Espírito Santo». «Ela é a *pneumatófora* por excelência, aquela na qual a obra criadora e redentora de Deus Uno em três Pessoas atinge o seu fim, o seu cumprimento último. Nela, o projecto de Deus que se faz homem, que se faz *sarcóforo*, para que a humanidade se torne portadora do Espírito. *pneumatófora*, está já realizado por antecipação»⁴¹. Por aqui se vê também como esta visão de Maria

³⁷ N. NISSIOTIS, *ob. cit.*, 235.

³⁸ E. BEHR-SIEGEL, *ob. cit.*, 458.

³⁹ A. BASDESKIS, *ob. cit.*, 436.

⁴⁰ Cf. E. BEHR-SIEGEL, *ob. cit.*, 467.

⁴¹ ID., 468 s.

a eleva sem a separar da humanidade, antes a coloca numa profunda solidariedade com a humanidade chamada à santificação, à união com Deus: «Tendo dado a vida a Deus na humanidade, a Theotokos introduz esta na vida da Divindade. Neste sentido, ela é bem a 'porta do céu', ao qual nós desejamos ter acesso»⁴².

c) *Maria é a Virgem-Mãe próxima dos homens e que está presente com a sua protecção nas vicissitudes de história*. Neste sentido falam de forma particularmente significativa alguns ícones célebres da veneração ortodoxa⁴³. Maria é a Mãe que permanentemente eleva as suas mãos ao céu a favor dos homens («Virgem do Sinal»), que intercede pelos fiéis e acompanha os seus caminhos como sinal da presença amorosa de Deus (ícone da Deisis), que abarca com a sua protecção aqueles que peregrinam neste mundo («Virgem do Manto»), que na sua misericórdia e ternura ajuda os homens a encontrar o caminho da salvação («Mãe da ternura»).

Esta consciência da constante presença maternal de Maria exprime-se de forma igualmente vinculada na invocação litúrgica. «Pela oração de tua Santa Mãe, salva-nos': esta oração dirigida a Cristo atravessa toda a liturgia ortodoxa»⁴⁴. E na sua piedade e veneração quotidianas os crentes ortodoxos pronunciam repetidamente a fórmula: «Santíssima Mãe de Deus, salva-nos». Aqui se manifesta como a relação com Maria e a certeza da sua intercessão é fruto de uma experiência vivida, de um sentimento vivo do seu lugar na história da salvação. Tudo se funda na sua maternidade divina e na relação de «filiação espiritual» que se estabelece com todos aqueles que vêm em Jesus o Salvador⁴⁵.

⁴² K. ANDRONIKOF, *La Mère de Dieu et Médiatrice de l'Homme*, 6 (texto policopiado da conferência pronunciada na Semana de Teologia organizada pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa em Fevereiro de 1988).

⁴³ Cf. *Redemptoris Mater*, n.º 33; C. M. LECHNER, *Marienverehrung und Bildende Kunst*, in: W. BEINERT/H. PETRI (ed.), *ob. cit.*, 559-574, E BEHR-SIEGEL, *ob. cit.*, 469 s. e 21 s. As duas últimas páginas (21 s.) referem-se à segunda parte do artigo que temos vindo a citar, parte essa publicada em *Irenikon* 59 (1986) 20-31 (a seguir, e sempre que for o caso, indicar-se-á expressamente que se trata da segunda parte deste artigo).

⁴⁴ E. BEHR-Siegel, *ob. cit.*, 451.

⁴⁵ Cf. K. ANDRONIKOF, *ob. cit.*, 4 s.

d) *Maria é figura e representação da Igreja.* Na visão ortodoxa, tal quer dizer, antes de mais, que Maria representa a humanidade chamada a participar, numa adesão livre sob a acção da graça, na economia da salvação. Nela e através dela a humanidade vê-se associada ao cumprimento do plano divino da salvação, na encarnação do seu Filho Jesus. Mas tal significa também e sobretudo que nela se antecipa já de certa forma o fim prometido na obra da salvação. Maria é «na Igreja e para a Igreja» o sinal que aponta para a novidade do Reino e que ilumina o caminho nesse sentido: «Maria, pessoa humana integralmente santificada pelo Espírito que desce sobre ela pessoalmente em primeiro lugar na *Anunciação*, depois, de novo no *Pentecostes* no meio dos discípulos, é figura e personificação da Igreja *pneumatófora*, matriz da humanidade nova»⁴⁶.

É, aliás, no desenvolvimento desta ideia de geração do «homem novo» em Cristo que a teologia ortodoxa relaciona, em termos de maternidade, Maria com a Igreja. Trata-se fundamentalmente de uma «maternidade de Maria na Igreja», a qual ao mesmo tempo manifesta qual é a realidade mais profunda da Igreja: «A Igreja, que do ponto de vista humano, inclui também a *Theotokos*, não cessa de gerar vida, como mãe nossa, por meio da santificação que o Espírito Santo opera. No âmbito da nova aliança, a maternidade de Maria significa e realiza um contínuo nascimento espiritual de todos os membros da comunidade»⁴⁷.

Pode assim dizer-se, em síntese, que na visão ortodoxa Maria «é essencialmente a humildade serva na qual o Senhor cumpre maravilhas, que ele associa como uma pessoa livre — libertada pela graça — ao cumprimento do seu plano de amor, fazendo dela a digna mãe do Filho de Deus, a soberana e a guia do Povo de Deus em sua marcha para o Reino, 'o sinal' numa pessoa humana totalmente santificada pelo Espírito, da vinda do Reino, da criação toda ínteira glorificada em esperança»⁴⁸.

⁴⁶ E. BEHR-SIEGEL, *ob. cit. (segunda parte)*, 20.

⁴⁷ N. NISSIOTIS, *ob. cit.*, 234. Cfr., no entanto, a observação de E. BEHR-SIEGEL, *ob. cit. (segunda parte)*, 20. Cf. ainda as reflexões de G. VOSS, «*Marianische Spiritualität. Intention und Abgrenzung*», in: *Una Sancta* 42 (1987) 233-236.

⁴⁸ E. BEHR-SIEGEL, *ob. cit. (segunda parte)*, 22.

2.3. Interpelações mútuas

Percorrido este caminho pelas Igrejas da Reforma e pelas Igrejas Ortodoxas e antes de se entrar no delineamento de algumas tarefas em ordem ao futuro, oferecem-se desde já como pertinentes algumas breves conclusões que ajudam a tomar consciência como o diálogo ecuménico sobre Maria poderá ser enriquecedor para a vida das Igrejas no seu conjunto.

De facto, e como primeiro aspecto a considerar, parece claro, a partir de tudo quanto se referiu, que as diversas Igrejas só terão a beneficiar de um acolhimento vivo das dimensões positivas contidas na experiência e nas intuições de cada uma delas. Isso ressalta, por exemplo, das próprias acentuações manifestas nas tradições confessionais aqui reflectidas. Assim, enquanto o lugar de Maria nas Igrejas do Oriente se destaca pelo seu enquadramento existencial litúrgico e enquanto as Igrejas da Reforma se sentem particularmente vocacionadas para lembrar também aqui a dimensão crítica do Evangelho e do uso da razão teológica, a Igreja Católica Romana aparece como aquela que de modo especial pode chamar a atenção para a identidade eclesial do viver crente, através do enquadramento e da significação eclesiais da tradição teológico-doutrinal e da piedade referentes a Maria. Não há dúvida que as três dimensões globais aqui focadas — o louvor litúrgico, a centralidade bíblica, a experiência eclesial — pertencem não só a uma mariologia correcta e completamente integrada no conjunto do viver crente, mas a toda e qualquer tentativa de formular a fé e de a viver. Por isso mesmo, e sem escamotear as razões e a profundidade das divergências existentes, esta simples verificação pode tornar visível como há uma indispensável complementaridade a reconhecer, para que seja possível uma compreensão mais completa e um testemunho mais autêntico da verdade da fé.

Uma segunda consideração torna igualmente perceptível como, neste campo da mariologia, há lugar para interpelações mútuas. Verifica-se, de facto, que não estamos aqui diante de três posições estanques, completamente delimitadas na sua diferença em relação umas às outras. Bem pelo contrário, as posições entrecruzam-se em vários aspectos, deixando ver como é complexo o diálogo ecuménico, mas também mostrando que

têm de ser superadas, em nome da própria verdade que se procura afirmar, as atitudes «fixistas» que apenas vêem, neste âmbito das questões ecuménicas, blocos antagónicos em confronto. Assim e por exemplo, católicos e ortodoxos estarão muito próximos entre si não só quanto ao reconhecimento do significado existencial de Maria para a vida dos crentes, mas também na compreensão do seu lugar na história da salvação e na afirmação básica de que não basta uma mera interpretação histórico-crítica para se captar tudo o que há a dizer sobre Maria e tudo o que ela representa para a experiência viva da fé da Igreja. Este consenso fundamental católico-ortodoxo não impede, no entanto, que a teologia e os cristãos ortodoxos se sintam mais próximos dos cristãos evangélicos no que diz respeito à afirmação da não necessidade ou até da inconveniência (para não dizer mesmo da impossibilidade) de se dogmatizarem certas verdades doutrinárias acerca de Maria, ao mesmo tempo que comungam entre si, como preocupação marcante, a referência cristológica de toda a mariologia. Mas, por seu turno, também a teologia e os cristãos católicos romanos, não obstante a referida grande proximidade com as Igrejas do Oriente, sentir-se-ão mais perto dos cristãos evangélicos no que diz respeito à exigência de uma certa sobriedade de linguagem sobre Maria (uma linguagem que seja capaz de suportar um confronto com os parâmetros da razão teológica) e na necessidade de uma interpretação actualizadora e significativa para os homens de hoje daquilo que a fé afirma acerca de Maria e seu lugar na história da salvação.

Que as fronteiras entre as tradições confessionais não possam ser claramente delimitadas, mas que é preciso olhar a realidade nas múltiplas interpelações que ela contém é certamente um motivo de esperança para o futuro do diálogo ecuménico sobre Maria.

3. PARA UMA MARIOLOGIA ECUMÉNICA

O futuro do diálogo ecuménico sobre Maria em ordem a uma compreensão básica comum do seu lugar e significado na vida dos cristãos e das Igrejas depende do consenso que for sendo obtido quanto a perspectivas e critérios teológicos

fundamentais tanto no aspecto estritamente mariológico como noutros domínios—de ordem antropológica, do âmbito eclesiológico, do âmbito da compreensão da acção salvífica de Deus no seu conjunto—que lhe estão subjacentes ou nela estão directamente envolvidos. Antes, porém, de se apontar, a concluir estas notas, algumas dessas perspectivas para uma mariologia ecuménica, não será inútil relembrar algumas atitudes que caracterizam um espírito verdadeiramente ecuménico.

3.1. Atitudes básicas

A questão das atitudes básicas que marcam o verdadeiro espírito ecuménico assume aqui, neste campo da mariologia e da piedade mariana, uma acuidade particular. Como se referiu no princípio, estamos diante de uma problemática em que as razões objectivas de divergência estão íntima e profundamente envolvidas em factores e experiências marcantes de ordem subjectiva. Só essas atitudes de um verdadeiro espírito ecuménico poderão dinamizar um diálogo na busca profunda da verdade da fé, um diálogo que seja capaz de analisar as «divergências objectivas» no esforço de superação das «clivagens subjectivas» que não deixam ver as exigências da mesma verdade. Entre essas atitudes sublinho aqui as seguintes:

— a vontade de um diálogo aberto a novas perspectivas porque se quer ir ao encontro do outro e amar o outro tal qual ele é;

— a disponibilidade para aprendermos uns com os outros, para acolher as riquezas e os valores do outro, não nos fechando na absolutização daquilo que é nosso e dos elementos que julgamos constituir a nossa riqueza;

— a capacidade de olhar para o que é positivo na experiência das outras Igrejas e para o que é comum entre as diversas tradições confessionais e as une, em vez de se considerar só ou predominantemente aquilo que nos outros nos surge como negativo, é diferente de nós e nos separa deles;

— a capacidade de ultrapassar, na análise da formulação da fé ou da sua prática, o esquema simplista «verdadeiro/falso» a favor do esquema «mais adequado/menos adequado», na certeza de que assim se estará a respeitar melhor a ordem de realidades de que se fala e que têm a ver com o Mistério de

Deus e sua revelação nos caminhos de uma história de salvação⁴⁹;

—o saber discernir o peso próprio das coisas dentro de uma correcta «hierarquia das verdades», a qual não se define apenas relativamente a uma formulação teórica doutrinal, mas tem de englobar também a referência existencial e a consideração dos diversos registos de expressão ou prática da fé que possam estar implicados;

—o saber atender à totalidade de uma tradição viva e ao que nela se manifesta do «sentido da fé» dos crentes, enquanto indicativo de uma presença do Espírito que continua activo na vida dos crentes e das comunidades eclesiais, interpelando-os e capacitando-os em ordem a uma compreensão e uma prática cada vez mais plenas da verdade da fé;

—a capacidade de nos abirmos à complementaridade e à catolicidade como dimensões estruturais na percepção mais autêntica e mais eficaz da verdade a compreender e a praticar.

Certamente que, na sua elementaridade, estas atitudes representam algo de óbvio para quem acredita na urgência da tarefa ecuménica. Mas a consciência das dificuldades reais do diálogo ecuménico sobre Maria obrigará a um reexame mais profundo sobre a existência ou não desses pressupostos básicos, de modo a que seja possível caminhar-se no sentido de uma «mariologia ecuménica».

3.2. Perspectivas para uma mariologia ecuménica

Em ordem a uma mariologia ecuménica, algumas perspectivas e alguns critérios emergem como decisivos para que se passe da realidade actual a um progressivo consenso no fundamental. Trata-se aqui, inegavelmente, de desafios a todas as Igrejas, não em menor grau para aquelas cuja rica tradição mariana é chamada a dizer de forma convincente o que nela se contém de autêntica e decisivamente cristão.

a) A centralidade bíblica

Uma mariologia e uma piedade mariana que queiram corresponder às exigências ecuménicas têm de ser profunda-

⁴⁹ Cf. H. PETRI, *ob. cit.*, 316.

mente orientadas pela Escritura e reter como ponto de partida e critério crítico permanente o testemunho bíblico sobre Maria. Esta exigência, particularmente sublinhada pela teologia evangélica⁵⁰, mas reconhecida basicamente por todas as Igrejas, tem de ser sempre de novo reafirmada, porque se trata, antes de mais, de reconhecer a força normativa da Palavra de Deus e de lhe ser o mais possível fiel.

É certo que, mesmo no reconhecimento deste princípio, permanece por resolver a questão sobre o modo de interpretar a Escritura (a questão hermenêutica) bem como a do peso concreto a atribuir à tradição viva da fé através da comunidade eclesial (a questão da tradição). De qualquer modo, o referido critério, se profundamente atendido, traduzir-se-á num significativo avanço ecuménico. Poder-se-á assim evitar, por um lado, que se fomentem especulações teóricas e deformações práticas que não respeitem totalmente a sobriedade do testemunho bíblico ou, por outro lado, que se caia numa indiferença minimalista ou negligente que não atenda a todas as dimensões e virtualidades desse mesmo testemunho bíblico. Uma mariologia ecuménica pode revelar-se, neste ponto, como fomentadora de um saudável equilíbrio.

b) Fundamentação e orientação cristológicas

Uma mariologia ecuménica terá de afirmar-se cada vez mais como fundamentada e orientada cristologicamente. Se o lugar de Maria e a sua razão de ser na história da salvação estão em relação indissolúvel com o seu Filho Jesus Cristo, vale aqui o «só Cristo», aliás num sentido inclusivo, não exclusivo⁵¹. A mariologia está ao serviço da cristologia, e é assim que ressalta o seu verdadeiro significado. «Numa mariologia cristocêntrica, Maria é uma figura necessária do Evangelho libertador de Cristo, e não uma projecção de sonhos ancestrais ou de angústias apocalípticas. Há que entender neste sentido a seguinte frase, por outro lado trivial: não há Maria sem Cristo

⁵⁰ Cf. J. MOLTMAN *ob. cit.*, 183. Cf. a este propósito as considerações de G. VOSS, *Maria zwischen den Konfessionen*, in: *Una Sancta* 36 (1981) 79-83

⁵¹ Cf. U. WICKERT, *Ein evangelischer Theologe schreibt über Maria*, Berlin 1979, 13 s. Citado aqui segundo H. PETRI, *ob. cit.*, 349.

nem mariologia sem cristologia»⁵². Por isso mesmo tem de estar fora de qualquer discussão, no que diz respeito a Maria e ao seu lugar, que «onde ela é lembrada e onde ela e o que Deus fez nela e com ela são tidos por importantes, aí com certeza são tomados a sério como realidade tanto o próprio Jesus Cristo na sua concreta dimensão histórica como a redenção acontecida através dele. É disso que poderia e deveria tratar-se em última análise no diálogo ecuménico sobre Maria»⁵³.

Esta visão de Maria em ligação com a acção salvadora de Deus em e através de Jesus Cristo tem de vir ao de cima também nas diversas formas de piedade mariana. «O nosso olhar crente para Maria e todos os santos — formulava recentemente uma declaração ecuménica — está essencialmente dirigido para o louvor do Pai Eterno com o Filho no Espírito Santo. Nós confessamos que Cristo é o único mediador para o Pai (1 Tim 2,5). Maria, a Mãe de Deus, e os Santos estão orientados para ele»⁵⁴. Nesta orientação cristológica da veneração mariana é possível compreender que Maria não obscura, antes visibiliza a única mediação de Jesus Cristo. Um texto das Igrejas do Oriente tradu-lo deste modo: «Ela (a Mãe de Deus) cobre-nos com o seu manto. Mas este manto não é outra coisa senão a túnica do próprio Jesus, esta túnica que os doentes tocavam para serem curados. Quando nos parece que Maria nos toca, é Jesus que nos toca»⁵⁵.

c) A exemplaridade da fé de Maria

Uma perspectiva determinante em ordem a uma mariologia ecuménica é a consideração atenta e explícita da exemplaridade da fé de Maria.

Maria é a figura do Novo Testamento que tipifica de forma exemplar o que significa acreditar. Na sua absoluta

⁵² J. MOLTSMANN, *ob. cit.*, 184. Cf. ainda: K. KOCH, *Marienzyklika und marianisches Jahr*, in: *Una Sancta* 42 (1987) 224; K. BØRRESSEN, *Maria en la teología católica*, in: *Concilium* 188 (1983) 270; H. SCÜTTE, *ob. cit.*, 177 s.

⁵³ H. PETRI, *ob. cit.*, 359.

⁵⁴ *Marianisches Beten aus trinitarischer Mitte*, in: *Una Sancta* 42 (1987) 352

⁵⁵ Cf. E. BEHR-SIEGEL, *ob. cit.*, 470.

obediência, que é abertura a Deus e aos seus critérios, Maria torna visível nos seus traços essenciais o que significa ser cristão e aparece, dentro da história eclesial da fé, como a «primeira crente», aquela que precede o Povo de Deus no seu peregrinar na fé⁵⁶.

Há aqui, na radicalidade e no dinamismo da fé de Maria, um dado fundamental que interpela todos crentes, qualquer que seja a sua actual confissão. Uma mariologia ecuménica há-de sinalizar de forma particular, para todos os cristãos e para todas as dimensões da vida cristã, que tudo se decide, como fundamento permanente, na radicalidade da «obediência da fé». Só assim pode haver autêntica fidelidade aos apelos de Deus nos caminhos da história.

d) Maria como figura e antecipação da Igreja a caminho

Uma mariologia ecuménica terá de explicitar a relação de Maria com a Igreja, de que ela faz parte como membro eminente. Essa relação radica no poder do Espírito de Deus que agiu nela e que continua a actuar no seio da comunidade crente e na história dos homens. Maria é a «primeira pessoa que participa na história cristã do Espírito Santo», «é testemunha da presença do Espírito Santo»⁵⁷. Maria aparece assim como expressão representativa do que é a acção de Deus na história e do que deve ser a resposta humana de fidelidade, ela é um sinal particular de que a Igreja não se reduz à facticidade da sua existência no momento actual, mas vive numa continuidade possibilitada pela força do Espírito de Deus que age na história.

Modelo da humanidade redimida, Maria aparece como figura da Igreja, como tipo da comunidade crente que segue Cristo na força do Espírito. Nela aparece concretizada e antecipada o que é a humanidade acolhedora de Deus, a humanidade salva. Por isso, a Igreja revê-se em Maria como seu protótipo, na dimensão de uma história de fé vivida em fide-

⁵⁶ Cf. VELKD, 186 e 198. Cf. ainda: *Redemptoris Mater*, n.º 12-19; PIERRE DUPREY, *L'importance oecuménique de «Redemptoris Mater»*, in: *La Documentation Catholique* n.º 1944 (1987) 777.

⁵⁷ J. MOLTSMANN, *ob. cit.*, 184.

lidade e na dimensão de uma plenitude antecipada que aponta o caminho a percorrer e seu sentido último. Uma mariologia ecuménica não pode prescindir da busca de resposta à pergunta sobre o que uma consideração de Maria tem a dizer quanto à realidade da Igreja, por mais difíceis e complexas que sejam as questões tradicionalmente aqui envolvidas⁵⁸.

Neste rever-se em Maria não há, porém, lugar para idealizações ou sacralizações da Igreja. Trata-se, antes, de aprofundar e levar até às últimas consequências a razão de ser da Igreja. Numa mariologia ecuménica, a relação entre Maria e a Igreja aponta decisivamente para a fidelidade à acção do Espírito, uma forma de lembrar à Igreja que os dons do Senhor que a constituem como sinal e sacramento de salvação «só podem produzir os seus frutos na dependência actual do Espírito e pela sua acção»⁵⁹.

e) A solidariedade de uma história de salvação

Uma mariologia ecuménica há-de explicitar-se como expressão da solidariedade de todos os membros do Povo de Deus numa história de salvação. Nessa história de salvação, Maria não aparece isolada, mas integrada no conjunto de todos quantos são testemunhas qualificadas do que significa a oferta salvadora de Deus na história. É nessa totalidade que lhe cabe um lugar próprio e único, enquanto Mãe daquele que confessamos como o Salvador. Na sua singularidade, Maria aponta para a realidade concreta da encarnação, para as dimensões históricas do acontecimento da salvação, para as necessárias mediações através das quais o amor de Deus nos toca, para a solidariedade profunda, para além do espaço e do tempo, numa história de salvação que Deus realiza.

Uma mariologia ecuménica tem de confrontar-se assim, e como questão fundamental para a compreensão do lugar de Maria na vida dos cristãos e das Igrejas, com o que significa a «comunhão dos santos», em todas as suas dimensões. São bem conhecidas as grandes dificuldades existentes neste ponto nevrálgico do diálogo ecuménico e da mariologia em particular. Mas é

⁵⁸ Cf., por exemplo, U. WILCKENS, *ob. cit.*, 229 s.

⁵⁹ P. DUPREY, *ob. cit.*, 778.

possível esperar-se uma maior convergência neste ponto, não só no que respeita ao reconhecimento de que «o amor é mais forte do que a morte»⁶⁰, mas também no que diz respeito à dimensão eclesial e às concretizações históricas que dimanam da fé na «comunhão dos santos». «Com efeito, a comunhão dos santos, tal como nos aparece antes de mais nos Padres da Igreja, é comunhão com aqueles que, no Céu, se tornaram perfeitamente santos e conformes a Cristo e na intercessão dos quais a Igreja ainda pecadora pode ter confiança; mas é também verdadeiramente a comunhão dos 'santos' sobre a terra, porque nós temos já uns para com os outros muitas possibilidades, e também deveres. E tanto mais quanto um cristão tiver deixado transparecer nele a forma de Cristo, que é precisamente ser para os outros, abnegação do amor»⁶¹.

f) O apelo à construção de uma humanidade nova

Em continuidade imediata com o que se acaba de dizer, e como última consideração, uma mariologia ecuménica há-de transparecer como um claro apelo à construção de uma humanidade nova. Como modelo particular do ser cristão, olhar para Maria e louvá-la só pode significar, para os crentes, uma interpelação a todas as dimensões da sua existência e um desafio à fidelidade prática ao Evangelho como proposta de vida. A mariologia e a piedade mariana só têm sentido como convite a realizar o projecto de humanidade nova que o Reino de Deus anunciado por Jesus sinaliza.

Nesta linha, e como uma tarefa particular, uma mariologia ecuménica não pode deixar de dar impulsos para a construção de relações mais justas, mais autênticas e mais fraternas entre homens e mulheres. Impulsos que se não de manifestar tanto numa atitude crítica face a visões antropológicas parcelares ou a ideias feitas por meros condicionamentos histórico-

⁶⁰ Cf. C. SCHÖNBORN, *Die Communio der drei kirchlichen Stände*, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 17 (1988) 8-20, esp. 20. Cf. ainda: F. COURTH, *ob. cit.*, 41-46; A. BASDESKIS, *ob. cit.*, 431-433.

⁶¹ H. U. v. BALTHASAR, *Katholizismus und Gemeinschaft der Heiligen*, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 17 (1988) 7. Cf. ainda F. COURTH, *ob. cit.*, 50-52.

-culturais, como numa sinalização prospectiva de novas relações que é imprescindível criar e de novas estruturas que é preciso concretizar. Estará aqui uma importante pedra de toque do que pode representar uma mariologia ecuménica⁶².

Mas a visão de uma humanidade nova que a figura de Maria sugere e a devoção mariana é chamada a propor diz respeito, mais radicalmente ainda, a exigências elementares de dignidade humana, de prática da justiça, de concretização do amor cristão. O Magnificat de Maria é indicativo de que ao Evangelho pertence a opção preferencial pelos mais pobres, de que «*não se pode separar a verdade a respeito de Deus que salva (...) da manifestação do seu amor preferencial pelos pobres e humildes, amor que, depois de cantado no Magnificat, se encontra expresso nas palavras e nas obras de Jesus*»⁶³.

A memória de Maria — na expressão teológico-doutrinal, na celebração litúrgica, na piedade quotidiana — pede uma identificação decidida com os pobres e com a realização da justiça, dentro da libertação integral que Deus quer ver concretizada para todos os homens. «Uma verdadeira devoção mariana requer e produz uma grande sensibilidade para os problemas e sofrimentos do homem, e favorece um sincero testemunho de austeridade de vida e de solidariedade»⁶⁴.

Por aqui se vê como a referência a Maria é um caminho que conduz ao cerne da tarefa ecuménica. Esta não uma mera questão interna entre Igrejas, mas busca da verdadeira fé para um anúncio mais autêntico e mais crível do Evangelho, ao serviço do homem. Na realização desta tarefa, Maria, a fiel ao Espírito, é um sinal que interpela os cristãos a uma atitude mais fiel aos apelos de Deus e mais sensível às exigências da humanidade do homem.

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

⁶² Cf. VELKD, 185; H. MEYER-VILMES-M., *ob. cit.*, 67-71; C. HALKES, *María y las mujeres*, in: Concilium 188 (1983) 283-292; T. F. BEST, *Einheit und Erneuerung und die Gemeinschaft von Frauen und Männern. Konsultation von Glauben und Kirchenverfassung in Prag 1985*, in: Una Sancta 41 (1986) 72-75.

⁶³ *Redemptoris Mater*, n.º 37.

⁶⁴ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Exhortación colectiva del episcopado sobre el Año Mariano*, in: Vida Nueva n.º 1610 (1987) 21.

A voz, o olhar e o silêncio

Uma leitura do “De Magistro” de Santo Agostinho

se eles pudessem ver esta eterna verdade completamente interior...»

(*Conf.*, 1, IX, c. 4)

«... este sol, evidentemente, e esta luz que inunda e reveste todas as coisas, a lua e os restantes astros, as terras e os mares e tudo o que de inumerável é neles produzido — não é por si mesmos que Deus e a natureza os expõem mostram que os contemplam?»

(*De Magistro*, cap. X)

Escrito em 389, dois anos depois do baptismo de St.º Agostinho, e após as sucessivas desilusões da carreira de retor e da crença maniqueista, o *De Magistro* é a primeira obra do bispo de Hipona que aborda sistematicamente a questão da linguagem numa perspectiva cristã.

É também a primeira obra onde St.º Agostinho se afasta decididamente da cultura clássica, «uma cultura essencialmente literária, fundada sobre a gramática e a retórica e tendendo a realizar o tipo ideal do orador»¹.

¹ H. I. MARROU, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, 4. Ver também E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin* Paris 1969. J. PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de San Augustin*. Barcelona 1972. F. SIACCA, *Saint Augustin et le neoplatonisme*, Louvain 1956.