



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

VERÓNICA RIBEIRO DE SOUSA

NO MISTÉRIO DA PRESENÇA

Uma abordagem teológica à presença de Maria na Igreja

Dissertação Final

sob orientação de:

Professor Doutor João Manuel Correia Rodrigues Duque

Lisboa

2024

*Ao Coração Imaculado de Maria,
«enlevo do meu pensar»*

Às minhas irmãs, sua humanidade de acréscimo.

AGRADECIMENTOS

À Senhora do Rosário, a quem pertença, e a todos os santos, em particular a São José, São Francisco Marto, Santa Jacinta Marto e à venerável irmã Lúcia.

A cada uma das irmãs da Aliança de Santa Maria que me ajudam a crescer no conhecimento e amor à Virgem Mãe, nas horas da nossa unidade. Agradeço em especial à irmã Ângela Coelho, à irmã Ana Luísa Castro e à irmã Margarita Cervantes por todo o apoio ao longo do curso e do processo de escrita deste trabalho.

Agradeço à minha mãe e ao meu irmão, com quem aprendi a sincera procura da verdade e ao meu pai, que me transmitiu a paixão pela beleza.

Agradeço ao Professor Doutor João Duque, por toda a disponibilidade com que orientou a elaboração deste trabalho, bem como pelo trabalho de revisão e correção do texto.

A todos os meus colegas e amigos.

ÍNDICE

RESUMO.....	5
PALAVRAS-CHAVE.....	5
SIGLAS E ABREVIATURAS.....	6
INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I Dos modos de presença.....	10
1.1. Sobre os modos de presença.....	10
1.1.1. A metafísica da presença.....	12
1.1.2. O absoluto da presença.....	14
1.1.3. O mysterion.....	15
1.2. Presença de Deus e mediação simbólica.....	17
1.2.1. A Revelação.....	18
1.2.2. A presença no tempo e no espaço.....	22
1.2.3. O símbolo e a «Gestalt».....	23
1.3. Modo ressuscitado de presença.....	26
1.3.1. Ressurreição.....	26
1.3.2. Ascensão.....	28
Síntese.....	29
CAPÍTULO II Da presença de Maria.....	31
2.1. Presença histórica.....	32
2.1.1. Presença de Maria para os seus contemporâneos.....	32
2.1.2. Presença de Deus em Maria.....	34
2.1.3. História ou historicismo?.....	36
2.2.1. Participação na Ressurreição de Jesus.....	39
2.2.2. Modo único de participação?.....	42
2.3. Presença pneumática ou espiritual.....	45
2.4. Presença simbólica.....	49
2.4.1. Presença sob forma de ausência.....	51
2.4.2. Participação na presença simbólica de Cristo.....	51
2.5. Dimensão trinitária da presença de Maria.....	53

Síntese	56
CAPÍTULO III Dos símbolos da presença de Maria	59
3.1. Formas de mediação e sacramentalidade	59
3.2. Mediação humana da presença de Maria	61
3.2.1. Igreja, presença de Maria	63
3.2.2. Devoção ao Coração Imaculado de Maria	65
3.2.3. Maria: molde ou modelo?	68
3.3. Mediações simbólicas da presença de Maria	69
3.3.1. A iconografia mariana	70
3.3.2. Os santuários marianos	74
3.3.3. Rosário	78
CONCLUSÃO.....	83
BIBLIOGRAFIA	86

RESUMO

A presença de Maria na Igreja é um mistério que participa do mistério da presença. Maria continua presente à Igreja como seu membro, seu exemplo e sua intercessora. Esta verdade está alicerçada no dogma da ascensão de Jesus, da assunção de Maria e da comunhão dos santos, segundo os quais a participação na vida de Cristo é o pressuposto de um novo modo de presença, já não cativo da presença substancialista, mas alargado ao modo de presença do próprio Ressuscitado. Os modos como esta presença se manifesta – isto é, os seus símbolos – são diversos, uma vez que é diverso o modo como cada fiel e as comunidades vivem a sua relação com Maria. A finalidade desta presença pode resumir-se em apenas uma: conformar o fiel à mesma atitude interior que sintetiza a vida de Maria: um *faça-se* total e definitivo à vontade de Deus Pai.

PALAVRAS-CHAVE

Presença, Maria, Símbolo, Mariologia, Ascensão, Assunção, Comunhão dos santos, Igreja.

ABSTRACT

The presence of Mary in the Church is a mystery that participates of the mystery of the presence. Mary continues to be present to the Church as its member, its exemplar and intercessor. This truth is grounded in the dogma of the ascension of Jesus, the assumption of Mary and the communion of saints, according to which participation in the life of Christ is the presupposition of a new mode of presence, no longer captive of the substantialist presence, but extended to the mode of the presence of the Risen One himself. The ways in which this presence manifests itself – its symbols – are diverse, since it is equally diverse the way each faithful and community live their relationship with Mary. The purpose of this presence can be summed up in one: to conform the faithful to the same inner attitude that epitomises the life of Mary: a total and definitive *let it be done* to the will of God the Father.

KEYWORDS

Presence, Mary, Symbol, Mariology, Ascension, Assumption, Communion of Saints, Church.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Textos Bíblicos

Gn	<i>Livro do Génesis</i>
Lv	<i>Livro do Levítico</i>
Dt	<i>Livro do Deuteronómio</i>
1 Rs	<i>Primeiro livro dos Reis</i>
2 Rs	<i>Segundo livro dos Reis</i>
Sl	<i>Livro Salmos</i>
Ct	<i>Livro do Cântico dos Cânticos</i>
Ez	<i>Ezequiel</i>
Mt	<i>Evangelho segundo São Mateus</i>
Mc	<i>Evangelho segundo São Marcos</i>
Lc	<i>Evangelho segundo São Lucas</i>
Jo	<i>Evangelho segundo São João</i>
Act	<i>Actos dos Apóstolos</i>
Ro	<i>Carta aos Romanos</i>
1 Cor	<i>Primeira Carta aos Coríntios</i>
Ef	<i>Carta aos Efésios</i>
Fl	<i>Carta aos Filipenses</i>
1 Ts	<i>Primeira Carta aos Tessalonicenses</i>
Tg	<i>Carta de Tiago</i>
1 Pe	<i>Primeira Carta de Pedro</i>
Heb	<i>Carta aos Hebreus</i>
Ap	<i>Apocalipse</i>

Magistério

CEC	<i>Catecismo da Igreja Católica</i>
DV	<i>Dei Verbum</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
MC	<i>Marialis Cultus</i>
RM	<i>Redemptoris Mater</i>
RVM	<i>Rosarium Virginis Mariae</i>
SC	<i>Sacrossantum Concilium</i>

Obras de outros autores

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
DZ	<i>H. Denzinger, El magisterio de la Iglesia = Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum. Barcelona: Herder, 1999.</i>

INTRODUÇÃO

A Igreja, ao longo dos séculos, reconheceu Maria como uma figura incontornável. Sinal disso são as inúmeras orações, imagens, santuários, homilias, oragos que lhe são dedicados. Estes dados expressam e significam que a figura de Maria é vista e interpretada como mulher presente, dotada da capacidade de influir na vida da Igreja. O estudo a que nos propomos parte, portanto, de um facto: a Igreja interpreta Maria, não como uma figura histórica longínqua, mas como alguém presente.

Com base nas palavras do “Magnificat”, falar dela é, antes de tudo, ato de obediência à vontade do Eterno, modo de recordar suas maravilhas e de celebrar sua glória. Mesmo chamando Maria bem-aventurada, antes, justamente por isso, continua mais do que nunca obrigação o projeto puro do cristianismo, a única motivação sensata de todo o agir cristão: dar glória só a Deus, “*solī Dei gloria!*” Nada e ninguém, sequer a mãe do Senhor, deverá tomar o lugar que compete ao Altíssimo na reflexão e na vida dos crentes.¹

Num tempo em que a mariologia é tendencialmente desconsiderada, entre os diversos dossiers teológicos, o tema da presença parece-nos um tema fundamental. Ele é o pressuposto da atualidade e pertinência de muitas das discussões atuais, como a mediação ou a corredenção. A argumentação apresentada sobre a maioria das problemáticas atuais ligadas ao estudo da mariologia fica frequentemente cativa de preconceitos históricos ou de rigorismos linguísticos. O estudo do tema da presença e o seu significado parecem-nos um primeiro passo adequado para contextualizar e aprofundar a mariologia, no século XXI. Entendam-se o motivo e os modos de presença de Maria e entender-se-ão melhor a sua missão e o seu lugar, quer na Teologia quer na vida espiritual da Igreja. Por esse motivo, neste trabalho, a mediação é entendida como estando ao serviço da presença, exprimindo-a espiritual e simbolicamente.

Tendo em conta a doutrina presente no capítulo VIII da *Lumen Gentium*, dedicado à Bem-aventurada Virgem Maria, exploraremos o significado filosófico e teológico da presença de Maria. Na Encíclica *Redemptoris Mater*, o papa João Paulo II dá relevo ao tema da presença de Maria na Igreja. «Seguindo a linha do Concílio Vaticano II, anima-me o desejo de pôr em relevo a *presença especial* da Mãe de Deus no mistério de Cristo e da sua Igreja» (RM, 48). Inspirados por esta encíclica, por interesse pessoal, desenvolveremos esta dissertação a partir

¹ Bruno Forte, *Maria, a mulher ícone do mistério* (São Paulo: Edições Paulinas, 1991), 11.

da seguinte pergunta: que critérios filosóficos e teológicos existem para o aprofundamento da reflexão sobre a natureza múltipla da presença de Maria na Igreja?

Esta dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, refletir-se-á sobre o entendimento filosófico e teológico da noção de presença. Efetivamente, a mariologia somente é entendida se colocada no devido contexto filosófico e na sua relação com outras disciplinas teológicas. Por esse motivo, na primeira parte deste capítulo – primordialmente filosófica – estudar-se-ão os diversos modos de presença. Na segunda parte, ocupar-nos-á a Revelação da presença de Deus ao povo de Israel como *mysterion* nas alianças estabelecidas ao longo da História da Salvação, particularmente através das suas diversas mediações simbólicas – humanas e materiais. Por fim, na terceira parte refletiremos sobre a presença de Deus em Jesus, cume e eixo da Revelação, na continuidade e descontinuidade que o acontecimento do mistério pascal representa no contexto economia salvífica. Aprofundaremos as consequências do novo modo de presença de Jesus em relação aos seus seguidores, pois prometeu estar sempre com os seus discípulos até ao fim dos tempos, através de diversas mediações simbólicas, também estas materiais e humanas.

No segundo capítulo exploraremos diversos modos de presença de Maria. Em primeiro lugar, atendendo à importância de considerar a História para uma visão correta e mais completa da pessoa e da missão de Maria, teceremos alguns apontamentos sobre a sua presença histórica, há 2 milénios. É a presença de Maria para os seus contemporâneos, contexto em que Deus se fez presente em si, e no qual, após a Ressurreição – metamorfose - se tornou participante do modo de presença de Cristo. Procuraremos explorar as diversas consequências do dogma da assunção e da comunhão dos santos, aplicadas a Maria. Estudaremos de modo particular a presença pneumática e simbólica de Maria, na atualidade.

O terceiro capítulo, igualmente mariológico, será o contexto para explorar os modos de concretização histórica da presença de Maria, na Igreja. Contextualizando a possibilidade e pertinência de considerar uma mediação humana da presença de Maria, refletiremos, primeiramente sobre as formas de mediação e sacramentalidade, quanto ao significado da mediação humana da presença, em geral. Isto é: de que modo é que a Igreja, nos seus membros, pode ser presença de mais do que si própria: primeiramente, de Cristo, e, em Cristo, a partir da relação que estabelece com os membros do seu corpo, de que participam já. O aprofundamento da presença de Maria, através da mediação eclesial da sua presença, levar-nos-á a considerar a relação intrínseca entre a mariologia e a eclesiologia. Justificando teologicamente esta possibilidade, trataremos de três modos de presença: as imagens de Maria, os santuários e o terço.

CAPÍTULO I

DOS MODOS DE PRESENÇA

A noção de «presença» é central e incontornável, quer a nível filosófico, quer a nível teológico. Ela está ligada ao tema do ser, do sentido, da inteligência e da relação. Neste capítulo, partiremos de uma reflexão filosófica sobre os diversos modos de presença. Tendo em conta as perspectivas de vários autores, refletiremos sobre a problemática da metafísica da presença, levantada por Heidegger, bem como sobre o absoluto da presença, tal como formulado por Lavelle.

A nível teológico, procuraremos compreender a Revelação como experiência de comunicação mediada da presença. A percepção da presença de Deus como *mysterion* ajudar-nos-á a procurar as suas diversas exteriorizações, a que chamaremos símbolos. Abordaremos também o modo de presença de Deus, revelado plenamente em Jesus, particularmente no contexto da sua ressurreição e ascensão.

1.1. Sobre os modos de presença

O conceito «presença» está longe de ser unívoco. Diversos autores – filósofos e teólogos – aprofundaram vários modos de compreender este conceito². Stefano de Fiores, no Dicionário de Mariologia, sintetiza-os em três eixos a partir dos quais se pode desenvolver uma reflexão sobre este tema: um eixo empírico, um metafísico e outro relacional.

Em primeiro lugar, a «presença», substancialmente considerada, é sinónimo de «localização». Neste conceito escolástico, estar «presente» é «estar aí», por exemplo, «eu» «aqui e agora», temporal e espacialmente considerado (*id cuius praesentia aliquid fit*). Trata-se de um modo físico e verificável de compreender este conceito. Pode dizer-se que algo está presente na medida em que é empiricamente verificável e, por isso, circunscrito ao espaço e ao tempo. Assim, tudo o que dizemos estar presente é empiricamente verificável.

² Neste ponto, usamos principalmente as definições desenvolvidas no dicionário de Mariologia por Stefano de Fiores e no *Dizionario delle idee*. Stefano De Fiores, «Presenza», em *Maria, Nuovissimo Dizionario* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008), 1365–1400; Armando Carlini, «Presente», em *Dizionario delle idee*, ed. Centro di Studi Filosofici di Gallarate (Florença: G. C. Sansoni Editore, 1977), 914-15; «Presenza», em *Dizionario delle idee*, ed. Centro di Studi Filosofici di Gallarate (Florença: G. C. Sansoni Editore, 1977), 915.

No entanto, sendo o humano um ser dotado de inteligência, intenção, memória e afetividade, um entendimento espaço-temporal substancialista de presença não chega para abarcar este conceito, pelo que pode ser alargado, não implicando apenas ou necessariamente uma presença corpórea, mas estendendo-se a uma experiência metafísica e intencional que pode ser mediada ou imediata, imanente ou transcendente³.

O terceiro modo de presença é a recíproca relação interior de comunhão⁴. Aqui, a presença é entendida como relação entre dois ou mais entes, como Armando Carlini a define: «uma relação que é contacto - mediado ou imediato, real, próprio ou metafórico - entre duas entidades»⁵.

Este modo de pensar a «presença» consiste, por um lado, em considerá-la na sua relação a um lugar e a um tempo; por outro, reconhecer que ela não pode ser entendida senão como relação entre entes. Uma coisa localizada no espaço e no tempo está ali; todavia, se não estiver ali para nada ou para ninguém, falar de presença é pouco ou nada relevante. Para além disso, há sempre uma articulação entre a presença de algo – segundo as várias modalidades – para alguém ou para um determinado contexto, e a mediação que concretiza essa presença: a coisa que está ali presente dá-se a algo ou alguém na mediação da sua presença empírica, metafísica, simbólica ou intuída. A presença articula-se sempre com algum deles, nos seus diversos modos de mediação.

Segundo a tradição mais recente da filosofia hermenêutica, em rigor, toda a presença é, de alguma maneira, mediada. Na prática, a pergunta pela presença questiona o modo como algo físico ou não físico está presente a algo ou alguém. É a isto que Vitorino Alves, na *Enciclopédia Logos*, se refere quando afirma que aquilo que está presente existe simultaneamente com outro ente.⁶

A mediação pode estabelecer uma relação mais ou menos forte entre os dois entes, pelo que um modo de presença em sentido forte pode ser entendido já não apenas como simples

³ O *Dizionario delle idee* distingue, exemplificando, modos de presença mediada e imediata. A presença mediada ocorre, por exemplo, numa presença intencional *secundum similitudinem*, ao passo que a presença imediata se refere, por exemplo, à participação da parte no todo ou da causa imediata no efeito. Cf. Carlini, «Presenza», 915.

⁴ «Até chegar à “recíproca relação interior de comunhão” que acabou por se impor na teologia mais recente (perspetiva personalista)»: De Fiores, «Presenza», 1366.

⁵ Carlini, «Presenza», 915.

⁶ Cf. Victorino Sousa Alves e Roque Cabral, «Presença», em *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ed. Roque Cabral, Francisco Caeiro e Manuel Costa Freitas (Lisboa: Verbo, 1992), 410.

relação, mas como comunhão. O que está presente, está em relação a outro. Neste sentido, nada está presente isoladamente. Assim, a presença é mais do que uma localização sendo sempre, de algum modo, copresença. A «presença» de que falamos é sinónimo de comunhão, porque é um modo de relação que implica a comunicação de algo, ou até de si⁷. Ora, essa comunicação dá-se através da mediação.

Deste modo, tendo como dado certo o facto de que a presença pode significar, simplesmente, localização, reconhecemos que há modos de presença que precisam de outra gramática para que os possamos dizer. Note-se que a presença de comunhão não exclui necessariamente os outros modos de presença – substancial e metafísico – mas, de algum modo, supera-os e enquadra os seus limites.

1.1.1. A metafísica da presença

Antes de avançar para a uma visão propriamente teológica deste conceito, é relevante tecer algumas considerações a respeito da metafísica da presença – conceito proposto por Martin Heidegger⁸ e mais tarde por Derrida, para qualificar a metafísica ocidental – de modo a clarificar alguns pressupostos para uma reflexão sobre a presença do Deus revelado.

Martin Heidegger procurou trazer de novo para o centro da reflexão filosófica o tema do ser e, especificamente, da verdade do ser⁹. Para isso, colocou o humano – o «pastor do ser»,

⁷ «A presença pessoal é dom, não de alguma coisa mas da própria pessoa, ainda que os dons – ou os “presentes” – são importantes, como selo ou autenticação do dom pessoal»: Sousa Alves e Cabral, «Presença», 411.

⁸ Martin Heidegger, de naturalidade alemã, nasceu, nos finais do século XIX. Estudou filosofia e teologia e veio a tornar-se um nome incontornável da História da Filosofia Contemporânea, sobretudo pela sua obra *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*). Foi discípulo de Husserl, a quem sucedeu na docência da cátedra de filosofia em Friburgo. Cf. Celestino Pires, «Heidegger», em *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ed. Roque Cabral, Francisco Caeiro, e Manuel Costa Freitas (Lisboa: Verbo, 1992), 1055.

⁹ De todos os temas desenvolvidos nas diversas fases do pensamento de Martin Heidegger, um dos mais importantes é precisamente a questão do Ser. Aliás, o autor acusa a filosofia ocidental de se ocupar com questões secundárias – os entes – e de se ter esquecido da problemática essencial: a centralidade da verdade do Ser. «Ora, enquanto a filosofia se preocupar apenas em erguer barreiras que a impeçam de atingir o objeto do pensamento, isto é, a verdade do ser, não há dúvida de que não correrá o risco de se chocar com a dureza do seu objeto. É por isso que "filosofar" sobre o fracasso está separado

como lhe chama – no centro da sua reflexão. Não é que Heidegger tivesse particular interesse em desenvolver uma antropologia filosófica. O humano ocupa um lugar determinante na filosofia heideggeriana porque é nele – no humano – e para ele que o ser aparece e a si mesmo se revela. De outro modo não há acesso ao mistério do ser. Assim, considera-se o ser aquilo que só pode ser dito a partir da percepção humana, e esta como a porta para a compreensão do ser em geral. Em Martin Heidegger, há uma superação da metafísica da presença pela atenção ao mistério do ser. O humano é, portanto, o aí-do-ser, o lugar em que o ser se manifesta a si mesmo, o ser-aí (*Dasein*). Não é simplesmente um sujeito que tornaria todos os entes puros objetos, porque presentes, no espaço e no tempo, ao sujeito que os conhece. O humano abre-se ao ser, na compreensão hermenêutica do seu dar-se ou acontecer. Pelo contrário, a metafísica da presença reduz o ser à presença substancialista dos entes ao conhecimento do sujeito.

Mas o homem define-se não só enquanto *fazedor* e *criador* de coisas, de obras, mas como ente sem o qual “o ser não é”. O que o define essencialmente não é ser mais um ente no mundo (...). O homem define-se enquanto *dasein*, alguém cuja presença é já existência e abertura ao ser. A diferença ontológica do homem, o seu existencial desígnio é o da compreensão do ser. É esta constitucional *abertura ao ser* que o coloca ontologicamente *fora* do mundo animal, consistindo a sua essência, de certo modo, em *ser mais que meramente humano*.¹⁰

De acordo com esta perspectiva, o humano é aquele para o qual o ser está presente. Daqui se deduz que o ser é o correlato da inteligência¹¹ – neste caso, da humana inteligência – porque depende dela. A partir do momento em que, hipoteticamente, deixa de haver inteligência, deixa de haver notícia do ser e, portanto, deixa de se poder falar do ser enquanto tal. Neste horizonte, pode dizer-se que algo está presente na medida em que é apropriável pela inteligência do sujeito

por um abismo do pensamento que fracassa.»: Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés e Arturo Leite, 1.^a ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 59. Esta crítica, embora pertinente até certo ponto, não levará suficientemente em conta a forma como Tomás de Aquino, bebendo da filosofia grega, se debruçou e aprofundou o modo de pensar a verdade do ser e a sua relação com os entes. Cf. Pires, «Heidegger», 1057–60.

¹⁰ José Acácio Aguiar de Castro, *Introdução à Estética e Teologia* (Porto: Universidade Católica Editora, 2018), 129.

¹¹ Aqui não se identifica, evidentemente, o ser com o empírico ou sequer com o real, - por exemplo, poder-se-ia considerar um ser imaginário – pois o próprio facto de ser pensado lhe dá um estatuto ontológico.

humano. Evidentemente, como se procurou clarificar no ponto anterior, a presença – em especial a presença em relação ao humano – implica algum tipo de relação entre os dois termos. Aos olhos do filósofo alemão, esta relação acontece de um modo particular: o contacto entre qualquer ser e o humano dá-se através da relação que o sujeito humano estabelece com aquilo/daquele que está presente. Por isso, ele não é proprietário do ser, mas seu pastor.

Nesta linha de ideias, é importante apurar as consequências antropológicas daquilo que aqui se tem vindo a afirmar: o modo de presença do humano não é comparável ao de outros entes. O humano não está simplesmente presente empiricamente, à semelhança dos outros entes «aqui e agora» porque ele é a própria referência, aquele diante do qual os entes estão presentes, o critério da presença pela sua apropriação.

1.1.2. O absoluto da presença

Na reflexão sobre a presença, o risco que se tem notado até aqui é o equívoco de um de dois extremos: o de considerar a presença, na sua plenitude, quer dissolvida no idealismo, quer escrava do materialismo. Enquanto Heidegger reflete sobre a presença a partir da crítica a uma certa metafísica da presença, outros autores, como Louis Lavelle, refletem sobre o absoluto da presença, intuído pelo sujeito, como garantia do sentido do ser: «Esta presença total não é descoberta de Lavelle nem de qualquer outro filósofo profissional de qualquer tempo ou escola, mas o mesmo encontro com a *evidência do absoluto de haver algo*, que, desde que se conhece, como humano testemunho comprovativo de humana atualidade, marca o exato sentido do absoluto de *haver algo*, por oposição a não haver coisa alguma.»¹².

O ser é o sentido mesmo, fruto do ato de comunhão da inteligência com a presença.¹³ Neste horizonte, a derradeira intuição da inteligência de que há algo e não o nada, independentemente do estatuto ontológico que lhe corresponda, é o pressuposto da presença. Por esse motivo, a necessidade do ser «não é um postulado especulativo nem uma impossível

¹² Américo Pereira, «A Fundamentação Ontológica da Ética na Obra de L. Lavelle» (Covilhã: Lusosofia press, 2008), 12, acedido a 3 de janeiro de 2024, https://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_fundamentacao_ontologica_etica_obra_louis_lavell_e.pdf.

¹³ Cf. Américo Pereira, «A Fundamentação Ontológica da Ética na Obra de L. Lavelle», 24.

indução nem, ainda, uma dedução a partir de inexistentes premissas, é a insubstituível e incontornável *intuição da presença*».¹⁴

Neste horizonte, para Lavelle, o absoluto da presença não é uma ideia abstrata, mas, partindo de uma intuição, realiza-se numa ética. «Muitas vezes reduz-se o debate filosófico a uma mera questão de tipo “académico” ou “curioso”, não percebendo ou não querendo perceber que os verdadeiros debates filosóficos são discussões acerca do sentido da existência do ser, do sentido da actualidade que se vive: em última instância, a filosofia serve como instrumento para o homem decidir acerca da sua presença existencial – é um verdadeiro abismo de vida ou de morte».¹⁵

1.1.3. *O mysterion*

Aplicando esta *forma mentis* a uma possível percepção do fundamento da realidade – a que chamamos «Deus» – pode-se concluir que este fundamento só pode ser eventualmente considerado presente na medida em que é descoberto, pelo humano, tornando-se, então, presente ao humano. Portanto, no que à afirmação de «Deus» como o «fundamento de tudo» diz respeito, uma certa metafísica da presença não contribui para aprofundar a noção de «mysterion» (o que se dá a conhecer e não o que é apropriado pelo conhecimento; por isso, pode ser conhecido até certo ponto, mas nunca na sua totalidade, porque quanto mais se conhece mais se sabe por conhecer), antes reduz Deus ao fundamento de tudo, ou à causa primeira de tudo, na medida em que é apropriável – ao menos conceptualmente – pelo sujeito que compreende a realidade ou a necessidade do seu fundamento. Há uma superação da metafísica da presença pela atenção ao mistério do ser.

De facto, surge na filosofia mais recente uma crítica a esta noção demasiado redutora de presença que deve ser tida em conta: a dita presença substancial que quase se reduziria à copresença no espaço e no tempo do ponto de vista mais ou menos empírico. Algo estaria presente ao sujeito na medida em que coexistisse no espaço e no tempo ou na medida em que fosse apropriável empírica ou conceptualmente. A metafísica da presença, encontra

¹⁴ Américo Pereira, «A Fundamentação Ontológica da Ética na Obra de L. Lavelle», 22.

¹⁵ Américo Pereira, «L. Lavelle na senda de uma milenar tradição metafísica» (Covilhã: Lusosofia: press, 2008), 43, acedido a 3 de janeiro de 2024, https://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_louis_lavelle_senda_milenar_tradicao_metafisica.pdf.

precisamente aí o seu calcanhar de Aquiles: a redução da presença da entidade a um só nível de mediação, mormente a apropriação. O que está subjacente é a ideia – equívoca – de que o humano teria capacidade, através do seu conceito, de se apoderar até do fundamento de tudo, como se estivesse presente em tudo.

Uma possível resposta capaz de abrir caminho nesta encruzilhada – especificamente no que ao fundamento da realidade diz respeito – é precisamente a afirmação do ser como *mysterion* e a capacidade de pensar a presença não simplesmente na ordem do «estar», mas na ordem do ser.

É próprio de qualquer pensamento sério sobre o ser, que se ocupe da pergunta «Porquê o ser e não o nada?», conservar a percepção de que aquilo que diz é insuficiente e, ao limite, inadequado para dizer o ser enquanto tal. É que os fundamentos do ser «nunca podem ser apreendidos de forma adequada»¹⁶, aparecem sempre como revelação do mistério «que resiste a toda a tentativa de superação por parte da própria razão».¹⁷

Ao contrário de uma certa metafísica da presença que só admite a presença daquilo que é apropriável de algum modo pelo sujeito, a afirmação de Deus como *mysterion* exigirá um entendimento da presença como um ato absolutamente e necessariamente contínuo, assim como uma simbólica mediadora que abra o horizonte para uma presença perceptível pelo sujeito, mas sempre nova e aberta a novos elementos e hermenêuticas.¹⁸ Uma das mediações é, precisamente, a intuição de «*haver ser*», e o humano participa do absoluto da presença – que coincide com o bem – na medida em que realiza, em ato, no presente, o melhor bem possível.

Na segunda parte deste capítulo procurar-se-á refletir sobre o modo de presença do Deus revelado, a nível teológico. Facilmente se intui que pensá-la com as categorias da metafísica da presença não fará jus ao seu significado; porque o Deus que se revela não é, evidentemente, abarcável pelo sujeito crente – Ele é o *semper maior*.

Todavia, para se falar da experiência da presença de Deus é necessário que se aceite que Deus pode ser intuído pelo sujeito, segundo determinados níveis de mediação e assumindo que o homem é capaz de Deus,

¹⁶ Hans Urs Von Balthasar, *El todo en el fragmento* (Madrid: Encuentro, 2008), 194.

¹⁷ Von Balthasar, *El todo em el fragmento*, 194.

¹⁸ «A isso que se chama o mistério da presença não é o mistério *da presença*, mas o horizonte não manifestado da mesma, isto é, a sua camada metafísica, acto puro, que é infinito e permanecerá sempre inexplorável, inabarcável, como um todo»: Américo Pereira, «A Fundamentação Ontológica da Ética na Obra de L. Lavelle», 28.

Caso contrário, estaríamos condenados ao mais radical silêncio sobre Deus. A uma espécie de agnosticismo total, que mais do que esclarecer essa inquietação humana, se limitaria a ignorá-la. Ou então, a falar sobre um Deus exclusivamente nosso. A uma espécie de monólogo teológico, por falta de comparência do nosso outro interlocutor: Deus.¹⁹

1.2. Presença de Deus e mediação simbólica

Hans Urs Von Balthasar, na sua obra *O todo no fragmento*, afirma que o pensamento filosófico, pelo menos no que aos seus autores mais sérios diz respeito, preserva sempre o carácter misterioso do ser²⁰. Ora, muitos são os que duvidam que a religião, enquanto tal, possa trazer um real valor acrescentado na resposta à pergunta sobre o ser. Para alguns, a «razão aberta»²¹, que não está «“limitada” por nenhuma outra coisa senão pelo seu objeto formal, o “ser enquanto ser”»²² pode chegar às conclusões trazidas pela maioria das religiões. Nesse caso, «a revelação seria como o que descreve Lessing: uma ajuda da parte de Deus para as coisas que a humanidade podia e devia ter encontrado por si mesma, para que essa descoberta acontecesse mais “rápida e facilmente”».²³

Para outros, o Deus que criou o mundo está presente nele como um artista na sua obra, como Michelangelo está para a Pietà, ou Beethoven para a 5.^a sinfonia. E não se trata de algo absolutamente falso. Toda a criação tem em Deus o seu Alfa: «os céus contam a glória de Deus e o firmamento proclama a obra de suas mãos» (Sl 19, 2); por isso, tudo o que foi criado reflete a presença de Deus criador.

Embora estes modos de entender a Revelação de Deus não estejam completamente errados, a Revelação não se reduz a nenhum destes dois paradigmas. Não sendo contrária à razão, ela extravasa por completo qualquer esquema dedutivo ou hermenêutico ao qual o ser humano possa alguma vez chegar pelo mero uso do seu intelecto, contemplação ou experiência de vida. Aliás, a Revelação nem sequer é, em primeiro lugar nem principalmente, uma palavra

¹⁹ Alexandre Palma, *A Trindade é um mistério* (Prior Velho: Paulinas, 2014), 95.

²⁰ Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, 1948 (trad. esp.: *La fe filosófica*, Editorial Losada, Buenos Aires 1953); *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962 (trad. Esp.: *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid 1968) em Von Balthasar, *El todo en el fragmento*, 194.

²¹ Von Balthasar, *El todo en el fragmento*, 194.

²² Von Balthasar, *El todo en el fragmento*, 194.

²³ Von Balthasar, *El todo en el fragmento*, 195.

sobre o humano ou sobre o mundo. É, antes, uma «Palavra que, por definição, é palavra de um sujeito absoluto que se expressa a si mesmo nela – de que outra coisa deveria ele falar ao homem? – dirá, necessariamente, coisas que o homem seria incapaz de descobrir por si mesmo»²⁴. Sendo verdade que muitas das verdades a que chegámos através da Revelação poderiam ser descobertas pela experiência humana, a Revelação não deixa de ser uma novidade completa, absoluta, inaudita que se expressou, historicamente, sempre através de alguma forma de mediação.

1.2.1. A Revelação

Etimologicamente, «Revelação» significa o ato de retirada paulatina do véu que cobria algo. No mundo bíblico, consiste na iniciativa divina de auto-comunicação, essencialmente interpessoal, que acontece por meio da Palavra, que lhe dá unidade. Da parte do humano, ela exige a fé e a execução – exige dos humanos uma resposta de fidelidade, embora dela não esteja dependente, estando orientada para a esperança de uma salvação que está para vir.²⁵

A Revelação é, por isso, na sua essência, um evento comunicativo²⁶. A sua origem é Deus que tomou a iniciativa de se revelar progressivamente a Si mesmo, primeiro a um povo, e depois a toda a humanidade. Nesta comunicação, aquilo que Deus transmite coincide com a sua essência, como afirma a Constituição Dogmática *Dei Verbum*:

Aprove a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e tornar conhecido o mistério da sua vontade, por meio do qual os homens, através de Cristo, Verbo Incarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e n'Ele se tornaram participantes da natureza divina. (DV, 2)

A Revelação é, portanto, iniciativa de Deus, que se dignou manifestar à humanidade, desde a Criação, e, na plenitude dos tempos, em Cristo, Verbo Incarnado, a sua presença. E fê-lo com uma finalidade inaudita: tornar o humano participante da natureza divina. Quanto mais o humano cresce na consciência de que vive na presença de Deus e em Deus, mais cresce em conhecimento e amor a Deus – por ação da própria graça – mais descobre a sua própria vida e

²⁴ Von Balthasar, *El todo en el fragmento*, 195.

²⁵ Cf. René Latourelle, *Teologia da Revelação* (São Paulo: Paulinas, 1985), 37–39.

²⁶ Não ignoramos que o primeiro passo dessa comunicação é a própria criação.

vocação²⁷. Esta, como a de Cristo, é destinada à oferta ao Pai como serviço para o bem dos demais²⁸, assumindo a responsabilidade pelo mundo a si confiado para «cultivar e guardar» (Gn 2,15). A meta é precisamente a participação da natureza divina, obra do Santo Espírito, autor e consumidor da santidade humana.

Na Sagrada Escritura, o tema da presença de Deus está intimamente ligado ao tema da Revelação, através de outro, de suma importância: o tema da aliança²⁹. Nas palavras de Stefano de Fiores, «quanto à Bíblia, devemos afirmar que já no Antigo Testamento a presença divina caracteriza a aliança de Deus com o seu povo, de tal modo que cada aliança se exprime como habitação de Deus entre os homens.»³⁰

Efetivamente, a aliança, no Antigo Testamento, é entendida como mediação forte da presença de Deus, que estabelece a sua habitação entre o povo (Cf. Lv 26,11; Dt 4, 7; Ez 48, 35). A aliança é o modo de auto-vinculação de Deus com o povo eleito:

Quando se conclui ou “corta” (*kārāt*) no AT uma Aliança (*b'rit*), estabelece-se ou renova-se uma relação entre dois parceiros de Aliança. O termo aliança circunscreve sempre um

²⁷ «Na realidade, o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo Encarnado. Efectivamente, Adão, o primeiro homem, era figura do que havia de vir. Cristo Senhor, novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e do seu amor, manifesta plenamente o homem ao próprio homem e descobre-lhe a sua altíssima vocação»: GS, 22.

²⁸ Tomem-se como exemplo todos aqueles que são considerados homens e mulheres de Deus, no Antigo Testamento, no Novo Testamento e na História da Igreja ao longo dos seus vinte e um séculos de existência. Na vida de cada um deles encontrar-se-á impreterivelmente a experiência de Deus e uma noção de missão, frequentemente entendendo-se como mediadores de Deus para aqueles a quem são enviados.

²⁹ No Mundo Antigo, a Aliança consistia num pacto estabelecido entre duas entidades – quer entre iguais, quer entre desiguais, mediante acordos de vassalagem – selada por um rito, estabelecida por um memorial, podendo contar com a presença de um mediador. O juramento deste pacto implicava que as duas partes passassem entre um animal cortado ao meio, enquanto eram pronunciadas imprecações contra os possíveis transgressores da aliança. O memorial consistia frequentemente em plantar uma árvore ou erguer uma rocha. Cf. Daniel Sesboué, «Alianza», em *Vocabulario de Teología Bíblica*, ed. Xavier Léon-Dufour (Barcelona: Editorial Herder, 1967). Aquilo que era uma convenção social e política tornou-se um lugar teológico.

³⁰ De Fiores, «Presenza», 1366.

âmbito dentro do qual o parceiro de aliança pode viver em “paz” (cf. Js 9,15); portanto, designa uma “relação de comunhão comprometedora”³¹

A iniciativa da Revelação de Deus aconteceu historicamente, por meio das repetidas alianças que fez com o seu povo: A aliança com Noé, com Abraão, com Moisés, com David, recordada e prometida pelos profetas, sentinelas da aliança, e por fim, cumprida na sua plenitude em Jesus. Curiosamente, cada uma destas alianças tem associadas a si um símbolo: um sinal visível da graça invisível. Os símbolos ou formas de mediação, através das quais Deus se tornou presente na antiga aliança, marcaram a vida do Povo de Israel. Na aliança com Noé, o símbolo é o arco-íris; na aliança com Abraão, a circuncisão; na aliança com Moisés, a Lei; com David, o Templo. A nova e eterna aliança tem como símbolo o corpo e sangue de Jesus, oferecido aos seus na Última Ceia e no alto da cruz.

Estes símbolos, enquanto formas da presença de Deus, não têm a pretensão de reduzir a sua presença a uma qualquer forma de materialidade: a isso chamaríamos ídolo. O Deus revelado é o sempre-presente, cuja presença se manifesta por mediações simbólicas, mantendo-se inatingível na sua totalidade³². É o Deus presente e próximo, mas ao mesmo tempo diferente e inapropriável, para quem o povo não é massa amorfa, multidão anónima. Fabrice Hadjadj, num texto dramático, expressa-o intensamente deste modo «[Deus:] Eu sou terrivelmente míope. E por isso devo estar muito próximo de cada um, a ponto de poderem sentir o meu hálito no seu pescoço...»³³.

Nesta linha, é sugestivo o argumento de Santo Agostinho:

Mas oculto ou manifesto, [Deus] está sempre presente, como a luz está presente diante dos olhos dos que veem e dos cegos, ainda que para aquele que vê esteja sempre presente

³¹ Bernd Janowsky e Klaus Scholtissek, «Aliança», em *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*, ed. Angelika Berlejung e Christian Frevel (Paulus, 2011).

³² Nas palavras de S. João da Cruz: «Advirta-se, portanto, que, por maiores comunicações, presenças, notícias sublimes e elevadas de Deus que uma alma possa ter nesta vida, isso não é essencialmente Deus nem tem a ver com Ele; na verdade, está ainda escondido à alma. É por isso que, além de todas essas grandezas, convém sempre à alma tê-l’O por escondido e buscá-l’O como escondido»: Juan de la Cruz, *Obras Completas* (Burgos: Editorial Fonte, 2019), 549.

³³ Fabrice Hadjadj, *Job, ou a tortura pelos amigos* (Vila Nova de Gaia: Fundação Manuel Leão, 2012), 7.

para o cego esteja sempre ausente. A voz está presente para os ouvidos dos que ouvem e dos surdos; não obstante, para uns está presente e para outros latente.³⁴

A distinção que Santo Agostinho faz não se situa na ordem da presença ou ausência de Deus, mas antes na percepção que o humano tem dessa mesma presença, entendida então como ausência. Agostinho escreve precisamente sobre a presença de Deus como mistério para nós. Ele é o Deus-Escondido³⁵ e, enquanto tal, o Deus Revelado. É, em suma, mistério:

Mistério é a realidade que está presente e se nos manifesta, mas na sua presença e na sua manifestação nos desborda e ultrapassa, não pela sua ambiguidade ou pelo seu carácter difuso, mas precisamente pela sua unicidade e singularidade, que embora sendo fragmentada, nos permite uma plenitude e totalidade.³⁶

A chave de leitura que garante que os símbolos não sejam reduzidos à condição de ídolos é a constante memória de que Deus é mistério. Para além disso, na Revelação, os símbolos não são simples construto humano (apesar de realizados por humanos), antes são claramente descritos como tendo sido dados pelo próprio Deus, na medida em que é uma experiência do transcendente que dá origem ao símbolo, e não o contrário.

No Novo Testamento, o modo de manifestação da presença de Deus acontece na mediação de Cristo, o dom do Pai³⁷. Assim, no Novo Testamento, a Revelação acontece na e

³⁴ «Venit autem, cum manifestur, eu, cum occultatur, abscedit. Adest tamen siue occultum siue manifestum, sicut lux adest oculis et uidentis et caeci; sed uidenti adest etiam surdis; sed illis patet, istis latet.»: Agostinho de Hipona, *Obras Completas de San Augustin, Cartas*, 3.^a ed., vol. XIa, trad (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987), 108.

³⁵ Para desenvolver esta ideia, leia-se a sublime herança deixada por Nicolau de Cusa, nas obras *Douta Ignorância* – particularmente os capítulos I-X – e *Deus Escondido*. Nelas desenvolve amplamente a sua Teologia negativa, afirmando que a compreensão do mistério de Deus só se fará por via da teologia negativa «tão necessária à teologia positiva, que sem ela Deus não seria adorado como Deus infinito, mas antes como criatura.»: Nicolau Cusa, *A Doutra Ignorância* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003), 86.

³⁶ Angel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario* (Madrid: BAC, 2012), 34.

³⁷ «Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus nestes nossos dias, que são os últimos, através de Seu Filho (Heb 1, 1-2). Com efeito, enviou o Seu Filho, isto é, o Verbo eterno, que ilumina todos os homens, para habitar entre os homens e manifestar-lhes a vida íntima de Deus (cf. Jo 1, 1-18). Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado «como homem para os homens»

pela presença substancialista, metafísica e personalista. Todavia, só a partir do Mistério Pascal, na Ressurreição e também na Ascensão, é que a relação dos discípulos de Cristo com o seu Senhor toma uma nova forma, segundo um modo Ressuscitado de presença³⁸.

1.2.2. A presença no tempo e no espaço

Como vimos, o termo «presença» está inevitavelmente ligado (mesmo se não confinado) ao tempo e ao espaço. Detenhamo-nos agora – ser-nos-á útil na reflexão posterior – a referir alguns apontamentos sobre a dimensão temporal e espacial da presença.

Como é evidente, o termo «presença» está etimologicamente ligado ao presente que é, na sucessão temporal, o momento atual, o *nunc*³⁹. O próprio Santo Agostinho encontra grande dificuldade em definir o tempo: «O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei».⁴⁰

O presente é o atual. Neste sentido, o presente é aquilo que é, na medida em que está a ser. O passado entende-se como aquilo que, tendo sido, já não é, e o futuro como aquilo que ainda não é. O passado tem, todavia, a possibilidade de se tornar de certo modo presente ao sujeito e à comunidade através da memória e da sua transmissão. Este dado é tão importante na História da Humanidade que os acontecimentos importantes do passado de uma sociedade ou grupo se podem cristalizar em recursos físicos (monumentos, canções, datas etc.) que, assumidos por essa mesma sociedade ou grupo, adquirem uma importância que supera o seu valor objetivo.⁴¹

(DV, 3) «fala, portanto, as palavras de Deus» (Jo 3,34) e consuma a obra de salvação que o Pai lhe mandou realizar (cf. Jo 5,36; 17,4). Por isso, Ele, vê-lo a Ele é ver o Pai (cf. Jo 14,9), com toda a sua presença e manifestação da sua pessoa, com palavras e obras, sinais e milagres, e sobretudo com a sua morte e gloriosa ressurreição, enfim, com o envio do Espírito de verdade.» (DV, 4).

³⁸ Desenvolver-se-á este tema no ponto seguinte deste capítulo.

³⁹ Cf. Armando Carlini, «Presente», 914.

⁴⁰ «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.»: Agostinho de Hipona, *Confessiones, em Obras de San Agustin*, ed. Angel Viega (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946), liv. XI, XIV, 17. O tempo é um tema muito aprofundado nas Confissões de Santo Agostinho, principalmente nos últimos dezanove capítulos.

⁴¹ Sobre a mediologia de Régis Debray baseámo-nos em Luís M. Figueiredo Rodrigues, *E a Palavra continua a encarnar* (Lisboa: Escrytos, 2021), 26–35.

Regis Debray desenvolveu estudos sobre a mediologia e concluiu que, para que haja a transmissão de uma memória, é preciso haver recursos físicos (por exemplo, uma igreja) e a organização (a instituição que aviva a memória subjacente àquele símbolo, por exemplo, a comunidade cristã). Por outras palavras, é preciso um memorando (memória fria/ Matéria Organizada) e um memorável (memória quente/ Organização Materializada). O memorável é aquele que dá, descobre e perpetua o significado que está inscrito no memorando.

Isto significa que o recurso físico pode, então, ser elevado à condição de símbolo sempre que reúne as dimensões comunitária, geográfica e temporal. Tome-se como exemplo o Templo de Jerusalém, a Torah e a Páscoa Judaica: um monumento, um texto e uma data que, no contexto do Antigo Testamento, foram elevados à categoria de símbolo. Em torno dele, congrega-se uma comunidade, porque em virtude da sua força simbólica, tem a capacidade de aglutinar aqueles que se identificam com a realidade a que remete, num local concreto; dá significado a uma geografia (lugar), perpetuando-se, no tempo, qual *habitus* tornado memória.⁴²

1.2.3. O símbolo e a «Gestalt»

Há vários modos de simbolizar. Consideramos o sinal uma realidade de certo modo simbólica, cujo significado é definido por uma convenção social. É o caso dos sinais de trânsito, cujo significado foi estabelecido e posteriormente aprendido e assimilado pelos condutores através do Código da Estrada; ou ainda as regras de etiqueta, que são inclusivamente mutáveis, de acordo com a cultura⁴³. Os sinais pertencem à categoria de «símbolo vicário», sinais ou códigos estabelecidos de forma mais ou menos arbitrária.

Existe, por outro lado, o símbolo real (aquele de que falaremos a partir de aqui) que é aquele que contém aquilo que ele mesmo representa. Evocamos, neste caso, uma vela acesa, que é um símbolo real da luz em si. Assim, sinal e símbolo não são o mesmo.

No artigo «Para uma teologia do símbolo»⁴⁴, Karl Rahner argumenta que a palavra «símbolo» não tem um sentido unívoco. Neste texto, o teólogo oferece um precioso contributo para pensar esta realidade. Para chegarmos a compreender esta noção forte de símbolo, importa

⁴² O símbolo assim considerado é um dado importante para o desenvolvimento de um pensamento que o associe à noção de mediação. O símbolo é a mediação que torna presente na comunidade a realidade ou narrativa simbolizada.

⁴³ Neste sentido, mais próximo daquilo que Regis Debray chamaria a Matéria Organizada.

⁴⁴ Karl Rahner, *Escritos de Teología*, vol. IV (Madrid: Taurus, 1964), 283–321.

reconhecer um pressuposto: o ente, em si, tende a expressar-se para se manifestar. Por isso, o ente é naturalmente comunicativo e simbólico em si, para si e para o outro⁴⁵. «O ente é por si mesmo necessariamente simbólico porque necessariamente se “expressa” para falar do seu próprio ser»⁴⁶. Para Rahner, o símbolo não é uma coisa construída pelo humano, que faz referência a uma determinada realidade; nem sequer está ao serviço da transmissão. Pelo contrário, ele é a expressão mais eficaz do próprio ente. O símbolo decorre da incontornável necessidade que o ente tem de se comunicar, de tal modo que não é autónomo dele: o símbolo deriva do ser e é o único modo pelo qual o ente pode ser conhecido.⁴⁷ Não obstante, o símbolo e o simbolizado não são exatamente o mesmo. O símbolo é comunicação do ente e não a sua imanência.

Avançando para uma teologia da realidade simbólica, Rahner pensa o Verbo encarnado como símbolo do Pai⁴⁸ e como símbolo do Filho⁴⁹. Usando a antiga questão de Santo Agostinho, indica que não se sabe se o Pai disse o Verbo porque se conhece a si mesmo ou para se conhecer a si mesmo. Em todo o caso, o Logos «é gerado pelo Pai como *imagem e expressão* do Pai»: daí que quem O vê, vê o Pai (Cf. Jo 14, 9).⁵⁰ O Verbo é símbolo intrínseco do Pai, sendo simultaneamente distinto dele, «em quem o simbolizado se expressa a si mesmo e, deste modo, se possui».⁵¹ Sendo símbolo do Pai, a humanidade de Jesus Cristo não deixa de ser também símbolo do Logos, uma vez que é a expressão necessária da sua interioridade, sem a qual não o podemos conhecer. Não constitui apenas aquilo que falta ao Logos para se tornar visível, ou aproveitado como um instrumento, mas «a humanidade de Cristo é verdadeiramente a “manifestação” do próprio Logos, seu símbolo real no sentido mais eminente»⁵².

Na mesma linha de ideias, a Igreja é, hoje, símbolo de Cristo, como Corpo Místico de Cristo, que enviou aqueles que o seguiam, tal como o Pai o enviara a Ele (Jo 17,18 e 20,21).

⁴⁵ Cf. Rahner, *Escritos de Teología*, 295.

⁴⁶ Rahner, *Escritos de Teología*, 286.

⁴⁷ O sentido original de símbolo e simbólico, segundo o qual todo o ente é simbólico em si e para si, enquanto é simbólico para outro, implica o seguinte: um ente manifesta-se realizando-se na sua própria alteridade intrínseca – constitutivo-essencial – na sua pluralidade intrínseca – decidida na auto-realização – mantida na sua expressão simbólica.

⁴⁸ Cf. Rahner, *Escritos de Teología*, 301.

⁴⁹ Rahner, *Escritos de Teología*, 304.

⁵⁰ Rahner, *Escritos de Teología*, 301.

⁵¹ Rahner, *Escritos de Teología*, 301.

⁵² Rahner, *Escritos de Teología*, 304.

Tendo nascido do seu lado aberto, a Igreja «continua esta missão simbólica do Logos no mundo»⁵³.

Se Rahner reflete sobre a presença enquanto manifestação, a partir da noção de símbolo, Romano Guardini permite-nos olhá-la sob um prisma diferente e complementar⁵⁴. A chave mestra para a compreensão do seu pensamento reside precisamente na existência de uma intuição que abarca o sentido da realidade na sua polaridade. Para Guardini, o humano é um ser em tensão⁵⁵ e a sua vida desenrola-se entre contrastes⁵⁶. Os polos (ou os contrastes) não são irreconciliáveis como os contraditórios ou os opostos. Guardini prefere deter a sua atenção na polaridade que supõe uma unidade de sentido que une os polos. Esta realidade é a forma configuradora ou *Gestalt*, que permite a captação de uma realidade como um todo, através da intuição.

Tomemos como exemplo a música executada por uma orquestra: integrando notas e ritmos diferentes, cada instrumento toca uma melodia simultaneamente a todos os outros. O conjunto da melodia de todos os instrumentos é ouvida pelo maestro como uma unidade de sentido: surge como uma *Gestalt*. Outro exemplo é o sorriso: ele consiste num conjunto de contrações musculares, percecionadas não como a soma de cada movimento particular da face, mas, no seu conjunto, como sorriso: uma *Gestalt*⁵⁷.

A forma configuradora da *Gestalt* permite-nos considerar que a interioridade e a sua manifestação não são contraditórias nem contrárias, nem sequer realidades separadas, mas polos abarcados por uma unidade de sentido.⁵⁸ Toda a interioridade tende à manifestação, caso

⁵³ Rahner, *Escritos de Teología*, 306.

⁵⁴ López Quintás, no seu texto *La Belleza de la fe*, aprofunda o modo como Guardini foi estruturando, ao longo dos anos, o seu pensamento e método. Alfonso López Quintás, *La belleza de la fe* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018).

⁵⁵ Cf. López Quintás Alfonso, *La belleza de la fe* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018), 29.

⁵⁶ Numa das suas obras, Alfonso López Quintás apresenta dois quadros que dão exemplos de contrastes. Reclusão de si – imanência – transcendência – perda de si. Alfonso López Quintás, *La Verdadera Imagen de Romano Guardini* (Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2001), 209–10.

⁵⁷ Cf. López Quintás, *La belleza de la fe*, 30–31.

⁵⁸ «O que o entendimento da presença, como um acto absolutamente e necessariamente contínuo vem proporcionar, é a percepção aguda de que tudo está em acto, sob uma infinita, actual, forma, infinitamente diferenciada. Esta diferenciação é o próprio acto do infinito, em acto, se assim pode dizer. Não há, aqui, possibilidade de separar seja o que for seja do que for: qualquer separação introduziria um não-acto no seio do acto, - a expressão é sugestiva, mas não correcta - levando como que à implosão do

contrário, definha. E a manifestação precisa da sua relação umbilical com a interioridade, senão dissipa. A *Gestalt* permite-nos deixar de pensar o binómio presença-ausência como oposto inconciliável, para intuir formas de presença que admitam certas formas de ausência.

1.3. Modo ressuscitado de presença

A Ressurreição de Jesus inaugura um novo modo de presença de Deus no mundo. Se até então, Deus se tinha revelado, salvo raríssimas exceções, como “Deus Escondido”, de quem nem o nome se podia pronunciar; em Jesus Deus tem um nome e um rosto, manifesta-se na mediação do seu corpo humano e constitui discípulos como mediação da sua presença.

1.3.1. Ressurreição

A fé na ressurreição de Jesus é, de facto, o distintivo do cristão, «a verdade culminante da nossa fé» (CEC 638), porque «se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e vã é também a vossa fé» (1 Cor 15, 14). Nas palavras de Joseph Ratzinger, «a profissão de fé na ressurreição de Jesus Cristo é, para o cristão, a expressão da certeza de que aquela frase que parece ser apenas um belo sonho corresponde mesmo à verdade: “O amor é forte como a morte” (Cant 8,6)». Significa isto que, em Cristo, não é a morte, mas o amor que tem a última palavra. O mundo, tal como o conhecemos, não é o fim último do humano, que é chamado a participar da vida nova, preparada no Antigo Testamento e plenificada em Cristo.

Durante a vida de Jesus, a pergunta sobre o sentido da ressurreição circulava no pensamento e nas conversas dos discípulos, que discutiam uns com os outros sobre o que seria ressuscitar dos mortos (cf. 9,9-10). Mesmo depois da ressurreição não é claro para os que O seguiam precisamente o que é ressuscitar. Efetivamente, a ressurreição de Jesus é uma realidade que traz uma radical novidade. Tendo sido preparada ao longo de toda a história da salvação, a promessa de vida do Deus da vida alcança e realiza em Cristo a sua plenitude. Por este motivo, não podemos ignorar que há uma diferença fundamental entre as “ressurreições” retratadas pelos evangelistas – e até as do Antigo Testamento – e a ressurreição de Jesus. A ressurreição de Jesus não é mais uma entre iguais. É que a ressurreição de Jesus não é a reanimação de um

acto nesse nada. A ideia de separação tem de ser substituída pela de diferenciação.»: Pereira, «A Fundamentação Ontológica da Ética na Obra de L. Lavelle», 522.

cadáver, que volta à vida, como antes a tinha. Ela é «a evasão para um género de vida totalmente novo, para uma vida já não sujeita à lei do morrer e do transformar-se, mas situada além disso – uma vida que inaugurou uma nova dimensão de ser homem»⁵⁹. Se, depois da sua ressurreição, a filha de Jairo voltou a estar presente aos seus contemporâneos como antes da sua morte, com Jesus, algo diverso acontece. A ressurreição de Jesus abre a porta para uma nova forma de presença da vida que venceu definitivamente a morte, e que agora se realiza pelo poder do Espírito Santo.

Para interpretar este novo modo de presença, recorremos à Aliança vetero-testamentária que a prepara e a contém, em génese. No Antigo Testamento, a ressurreição do filho da viúva de Sarepta (Cf. 1 Rs 17, 17-24), a ressurreição do filho da Sunamita (Cf. 2 Rs 4, 32-37) e o homem que tocou nos ossos de Eliseu (2 Rs 13, 20-21) expressam que o Deus de Israel é o Deus da vida que tem poder para ressuscitar os mortos. Nos Evangelhos, encontramos relatos de outras ressurreições: a de Lázaro (Jo 11,1-29), a da filha de Jairo (Cf. Mt 9, 18-26, Lc 8, 40-56 e Mc 5, 21-43), ou a do filho da viúva de Naim (Lc 7, 11-17), nos quais Jesus expressa que tem o mesmo poder de Deus. Nos Atos dos Apóstolos, Tabitá (Act 9, 36-43) e Eutico (Act 20, 9-10), cuja ressurreição é sinal do poder confiado aos discípulos de Cristo.

Efetivamente, a ressurreição de Jesus é a plenitude da ressurreição, na qual todas as outras encontram, em última análise, o seu sentido. Historicamente, sobretudo a partir do dinamismo da ressurreição, Jesus passa a um modo de presença não apropriável nem empírica nem conceptualmente pelos sujeitos que o sentem presente. Se se tivesse mantido num modo de presença apropriável, manter-se-ia no nível da metafísica da presença – como é o caso de Lázaro, a da filha de Jairo, ou a do filho da viúva de Naim. Pelo contrário, a presença de Jesus ressuscitado não é um regresso à vida passada, mas apresenta sinais de uma vida inquestionavelmente nova: entrar com as portas fechadas, não ser reconhecido. O «noli me tangere», dirigido a Maria Madalena na aurora da ressurreição, é o símbolo desse modo de presença que, não sendo apropriável nem imediata, caracteriza o modo de presença de Cristo: dom e mistério.

Esta copresença do Ressuscitado é garantida pelo Espírito. Foi-o na Encarnação e continua a sê-lo depois da ressurreição. É o Espírito Santo que abre o entendimento para reconhecer os símbolos da sua presença. Santidade essa que torna o humano mediador da presença e ação salvífica de Deus.

⁵⁹ Joseph Ratzinger, *Jesus de Nazaré II* (Cascais: Principia, 2011), 199.

1.3.2. Ascensão

Se a ressurreição inaugura um novo modo de presença do ressuscitado, a ascensão atesta e aprofunda o seu significado. A ascensão torna definitivo e sela definitivamente o facto de o sujeito humano Jesus de Nazaré coincidir com o Filho de Deus. Nesta nova fase, a relação entre Jesus e os seus apóstolos muda, bem como a sua missão. A missão dos Apóstolos é anunciar o Evangelho daquele que afirma: «sabei que Eu estarei sempre convosco até ao fim dos tempos» (Mt 28, 20). Na ascensão, Jesus não se aparta dos seus nem os abandona, mas permanece no meio deles, de um modo invisível.

Lucas diz que os discípulos ficaram cheios de alegria depois de o Senhor Se ter afastado definitivamente deles. Nós esperaríamos o contrário; esperaríamos que tivessem ficado transtornados e tristes. [...] Como quer que seja, aquilo que se pode deduzir é que os discípulos não se sentem abandonados; não pensam que Jesus tenha como que sumido ao Céu inacessível e distante deles. Têm evidentemente a certeza de uma presença nova de Jesus.⁶⁰

Intuindo esse novo modo de presença, os apóstolos não terão compreendido toda a extensão das palavras de Jesus depois da ressurreição e aquando da sua ascensão: este mistério só será vivido plenamente, como Ele próprio o anuncia, depois do dom do Espírito Santo, aquando do Pentecostes.

Joseph Ratzinger, no seu livro *Jesus de Nazaré*⁶¹, reflete sobre o modo de presença de Jesus depois da sua ascensão. Não foge ao inaudito: como pode alguém subir ao Céu sem que isso signifique uma total ausência? A resposta a esta pergunta – esclarece Ratzinger – está contida na própria narração da ascensão de Jesus: depois da ascensão, os discípulos voltam a Jerusalém com grande alegria. Esta afirmação não obedece ao que seria a lógica natural dos acontecimentos. Jesus, vitorioso, que é a prova visível da ressurreição e da salvação torna-se invisível aos olhos humanos: já não está presente pela mediação do seu corpo. Precisamente aquilo que os apóstolos são chamados a anunciar torna-se intangível: «receberam uma missão aparentemente irrealizável»⁶².

⁶⁰ Ratzinger, *Jesus de Nazaré II*, 227.

⁶¹ Cf. Ratzinger, *Jesus de Nazaré II*, 226–36.

⁶² Ratzinger, *Jesus de Nazaré II*, 227.

Todavia, nas palavras de Ratzinger, «a alegria dos discípulos depois da ascensão corrige a imagem que temos dela. A ascensão não é partida para uma zona distante do universo, mas a proximidade permanente que os discípulos sentem tão fortemente que daí lhes vem uma alegria duradoura»⁶³. Já não vivem presos à presença física de Jesus, como antes da Paixão, mas compreendem já que a ausência física de Jesus dá lugar a um novo modo de presença, que recorrerá a outras mediações. Por isso, «os discípulos não se sentem abandonados; não pensam que Jesus tenha como que sumido num Céu inacessível»⁶⁴. Pelo contrário, tornam-se, pelo poder do Espírito Santo testemunho de um novo modo de presença, que se realiza por intermédio da sua pregação (e, mais tarde, pelos sacramentos). «Sabem que “a direita de Deus” à qual agora Ele é “elevado”, implica um modo novo da sua presença que não mais se pode perder: precisamente o modo como só Deus pode tornar-se próximo de nós.»⁶⁵

Em suma, Deus não é simplesmente aquele que está presente, ou que se faz presente. Ele é a possibilidade da presença, a «atmosfera» de qualquer modo de presença, porque o que está presente, está presente em Deus, pelo poder do Espírito Santo. «É nele, realmente, que vivemos, nos movemos e existimos» (Act 17, 28).

Síntese

A presença é, como vimos, um tema fundamental e incontornável a nível filosófico, ontológico, ético e teológico. Na História da salvação, Deus revelou a sua presença ao povo de Israel, manifestando-se através de mediações, especificamente nas sucessivas alianças que fez com o povo de Israel. Estas mediações podem ser entendidas como símbolo, que são um modo de presença que abarca presença e ausência: sendo uma forma de presença, não esgota a presença total do simbolizado. Ora, em Jesus, símbolo do Pai por excelência, esta revelação atingiu a sua plenitude. Ele é, a partir da ascensão, o sempre presente – sendo que a sua presença se atualiza nos seus discípulos e suas realizações.

O próximo capítulo, de cariz especificamente mariológico, procuraremos vias de descoberta da presença de Maria. Refletiremos, primeiramente sobre a presença de Maria enquanto sujeito humano, participante da história da salvação e da economia salvífica. Trataremos dos diversos modos de presença: histórico, ressuscitado, pneumático e simbólico.

⁶³ Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, 228.

⁶⁴ Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, 227.

⁶⁵ Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, 227.

Quer na sua condição terrena quer na sua condição glorificada. Aprofundaremos os diversos modos de presença, da sua condição histórica e glorificada, bem como a pertinência da sua presença e o seu possível valor acrescentado que constitui na vida do cristão, quer na sua individualidade quer à Igreja como corpo místico de Cristo. Como se pode falar da presença de Maria, hoje?

CAPÍTULO II

DA PRESENÇA DE MARIA

Ao longo da História da Igreja, a vida de Maria foi pensada a partir de variadíssimos prismas.⁶⁶ Desenvolveu-se, em determinados períodos, uma certa Mariologia e espiritualidade mariana que tendia a enfatizar os privilégios marianos, procurando desenvolver o seu discurso em ordem à exaltação de Maria. Estas abordagens correram o risco de chegar a conclusões através da especulação e de resultarem desencarnadas e sem fundamentação bíblica. Por vezes, desvalorizaram a vivência histórica concreta da humanidade de Maria, em virtude da sua suposta exaltação.

Efetivamente, a Mariologia é um dossier teológico complexo, sobretudo pelo modo como se relaciona com as outras áreas teológicas e o modo como forma, com elas, uma unidade de sentido. Para o teólogo espanhol Bastero de Eleizalde, «um método válido para Mariologia será aquele que, sem omitir a valorização primária das prerrogativas pessoais de Maria, insere a Santíssima Virgem no conjunto do mistério cristão. De tal maneira que a ciência mariológica discorra em íntima relação com a Cristologia, com a Eclesiologia, com a Antropologia cristã e com a Escatologia».⁶⁷ Nas palavras de Joseph Ratzinger «a Mariologia não pode ser nunca meramente mariológica, pois se situa na totalidade da articulação entre Cristo e a Igreja».⁶⁸

O Concílio Vaticano II, quando se pronuncia sobre Maria, insere-a no contexto da *Lumen Gentium*. Esta não foi uma decisão unânime: os padres conciliares debateram-se entre escrever um documento à parte⁶⁹ sobre a Virgem Maria ou incluí-la no esquema daquilo que viria a ser a *Lumen Gentium*⁷⁰. O caminho proposto pelo Concílio Vaticano II pensa o mistério

⁶⁶ A este respeito, Stefano da Fiores, em «Storia della mariologia», em *Maria, Nuovissimo Dizionario*, faz um percurso histórico do pensamento sobre a figura de Maria, desde o século II até à atualidade.

⁶⁷ Juan Luis Bastero de Eleizalde, *Maria, Madre del Redentor* (Navarra: EUNSA, 1995), 28.

⁶⁸ Joseph Ratzinger e Hans Urs Von Balthasar, *Maria, Primeira Igreja* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004), 25.

⁶⁹ O esquema apresentado não agradou à maioria dos padres conciliares: «Na realidade, o primeiro esquema mariano que se distribuiu aos padres conciliares em 23 de novembro de 1962 (...) tinha um carácter apologético e polémico, procurando dissipar os erros sobre Maria e subtraía a perspetiva cristológica insistindo nos privilégios de Maria e na sua união com Cristo»: Stefano de Fiores, *Maria en la Teologia Contemporanea* (Salamanca: Sígueme, 1991), 113-114.

⁷⁰ Esta discussão contou apenas com 40 votos de diferença: 1114 a favor da integração no esquema que do documento sobre a Igreja e 1074 contra) Já a votação final do capítulo VIII da *Lumen*

da vida da Virgem Maria à luz do mistério de Cristo e da sua Igreja⁷¹. Na *Lumen Gentium*, a identidade de Maria é lida à luz do Mistério da Igreja, a Mariologia é gramática para falar sobre a Igreja e assim a história de Maria é contemplada à luz da Economia salvífica.

Segundo Bastero de Eleizalde⁷², este passo dado pelos padres conciliares constitui uma superação dos dois métodos de estudo na Mariologia, especialmente nas duas décadas que antecederam o Concílio. O primeiro, tradicional, devocional ou místico, tinha um carácter especulativo, a sua «fórmula de pensamento era *in Maria, per Mariam, ou de Maria nunquam satis*»⁷³. Já o segundo método procurava «proteger a Mariologia das intromissões e extrapolações do coração, ambicionando fazer um estudo objetivo e científico, despojado do alento vital a que conduz o carinho e a devoção».⁷⁴ A decisão de situar a Mariologia entre a Eclesiologia e a Cristologia permitiu aos padres conciliares desenvolver uma terceira via, que visava compreender Maria na história da salvação.

2.1. Presença histórica

2.1.1. Presença de Maria para os seus contemporâneos

Tendo a Igreja, na sua História, uma vasta tradição de referência à presença de Maria - reiterada pelo magistério e pela vida dos santos - a sua origem e fundamento reside precisamente na presença histórica de Maria, no tempo de Jesus: «quando chegou a plenitude dos tempos, Deus enviou o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob o domínio da Lei, para resgatar os que se encontravam sob o domínio da Lei, a fim de recebermos a adoção de filhos.» (Gal 4, 4-5).

Era uma mulher de Nazaré sobre quem conhecemos alguns dados históricos, desde quando ela tinha 12 a 15 anos até ter chegado à volta dos 50. A sua vida não foi muito

Gentium foi aprovada praticamente por unanimidade (2145 votos) com apenas 10 votos negativos e um nulo. Cf. Clodovis Boff, *Introdução à Mariologia* (Petrópolis: Vozes, 2004), 93.

⁷¹ Assim expressa que a Mariologia é «a expressão mais concreta da conexão entre a Cristologia e a Eclesiologia»: Ratzinger e Von Balthasar, *Maria, Primeira Igreja*, 25.

⁷² Cf. Bastero de Eleizalde, *Maria, Madre del Redentor*, 28.

⁷³ Bastero de Eleizalde, *Maria, Madre del Redentor*, 28.

⁷⁴ Bastero de Eleizalde, *Maria, Madre del Redentor*, 28.

movimentada. À exceção do episódio da sua fuga para o Egito com José [...] a sua vida transcorreu com relativa tranquilidade em Nazaré.⁷⁵

Efetivamente, a Igreja fundamenta a sua relação com a Virgem Maria na referência a uma personagem histórica e não a um mito⁷⁶. «Sem dúvida alguma, Maria pertence ao povo de Israel enquanto “mulher hebreia” que vive no ambiente palestinese do tempo de Jesus.»⁷⁷ De facto, desde a sua Conceição Imaculada à sua Assunção, Maria foi uma personagem histórica, sujeita à sucessão do tempo e à contingência do espaço. Foi neste contexto que se realizou em si e por seu intermédio a Nova e eterna aliança de Jesus Cristo, inaugurada pela Encarnação do Verbo.

Frédéric Manns, na sua obra *Maria, uma mulher judia*⁷⁸, explora o que terá sido a vida quotidiana de Maria⁷⁹. Com base no contexto histórico e religioso do seu tempo e conhecendo o papel e os ofícios das raparigas e mulheres israelitas do seu tempo, o exegeta francês aproxima o leitor da vida concreta de Maria: desde as orações pessoais, textos da Escritura, as idas à sinagoga, a vivência do Shabbat às peregrinações ao Templo de Jerusalém. Este contexto moldou a vida interior e exterior de Maria, e dá critérios de interpretação para os seus gestos e palavras,⁸⁰ que não devem ser desconsiderados⁸¹.

Durante o seu percurso de vida na terra, Maria viveu uma vida humana presente aos seus contemporâneos segundo vários modos de presença. O primeiro de que já falámos, é o da

⁷⁵ Giovanni Lajolo, *Maria - Silêncios e Palavras* (Braga, 2014), 184–85.

⁷⁶ Ainda que, como vimos no ponto anterior, a atenção à historicidade de Maria ou a importância da Escritura tenha sido por vezes secundarizada na reflexão teológica.

⁷⁷ Stefano de Fiores, *María madre de Jesús* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 34.

⁷⁸ Frédéric Manns, *Maria, uma mulher judia* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006).

⁷⁹ No primeiro capítulo, como em toda a obra, o Frédéric Manns, profundo conhecedor do judaísmo intertestamentário e do judaísmo rabínico situa Maria no seu espaço de Nazaré e apresenta-nos o seu retrato, enriquecendo-o com um profundo enquadramento cultural. (Cf. João Lourenço, Apresentação, em Frédéric Manns, *Maria, uma mulher judia*, 10).

⁸⁰ Por exemplo, não é possível interpretar o canto do Magnificat sem conhecer o modo como um judeu rezava ou conhecer a história de Ana, mãe de Samuel.

⁸¹ Nas palavras de Brant Pitre: «é impossível compreender quem é Nossa Senhora sem a inserir no contexto ao qual pertence, que é o judaísmo do século I. Os investigadores contemporâneos estão geralmente de acordo com a ideia de que só é possível compreender Jesus em profundidade a partir do judaísmo do seu tempo; contudo, não aplicam a mesma regra de compreensão à sua Mãe»: Brant Pitre, *Jesus e as Raízes Judaicas de Nossa Senhora* (Cascais: Lucerna, 2022), 20.

copresença no tempo e no espaço. Maria esteve presente, por exemplo, a José empiricamente, na mediação física do seu corpo. Para além disso, Maria e José tendo estado copresentes um ao outro através da mediação dos seus corpos, viveram também em recíproca relação interior de comunhão que implicou a aceitação mútua do mistério da vida de cada um. Tal como a José, Maria esteve empiricamente presente aos seus contemporâneos judeus, gregos e romanos. Para além disso, a sua vida foi marcada por uma outra presença: a presença de Deus.

2.1.2. Presença de Deus em Maria

Na vida de Maria, Deus fez-se presente de diversos modos. Esteve presente a cada humano, em virtude da sua onnipresença, esteve presente a cada judeu da época, na mediação do Templo, da Torah, do *Shabbat*. Por fim, fez-se também presente de um modo único na vida de Maria através da mediação do Corpo de Jesus, gerado no seu próprio por virtude do Espírito Santo (Cf. Lc 1,35), de modo que, a partir dessa mediação, estabelece uma relação renovada com o humano.

Maria viveu desde o momento da sua conceção na presença de Deus, condição para que a encarnação do Verbo pelo Espírito Santo no seu seio pudesse acontecer. É certo que, sendo Deus omnipresente, em rigor, tudo vive e existe «na presença de Deus», já que sem Ele nada teria começado a ser e sem Ele nada subsistiria.

Podemos afirmar que que Maria viveu a sua vida toda na presença de Deus, evocando, antes de mais, o pensamento seguido pela tradição da teologia espiritual. Tome-se por exemplo o que diz a escola carmelita sobre viver na presença de Deus. São João da Cruz, num dos 17 números dos graus de perfeição, exorta o leitor a «procurar andar sempre na presença de Deus, quer seja real, imaginária ou unitiva, conforme acomodar às obras»⁸².

Para o místico espanhol, há três modos de presença a considerar: a presença real, a imaginária e a unitiva. A primeira – presença real – e é aquela de que o indivíduo tem consciência. Verifica-se nas obras concretas realizadas segundo a vontade de Deus e que são mais evidentes: o cumprimento da lei e a docilidade às suas ordens. A presença imaginária prende-se com o trabalho da meditação, da composição de imagens dos mistérios de Deus. Ela é alimentada pela disciplina dos sentidos, mediante a oração, jejum e a mortificação e verifica-se em graças que são conscientes. Por fim, a presença unitiva tem a ver com a união de amor com Deus que se vai intensificando com as duas dimensões anteriores. A sua particularidade é

⁸² Juan de la Cruz, *Obras Completas* (Burgos: Editorial Fonte, 2019), 132.

estar fora⁸³ da consciência. É a união mais escura, perceptível sobretudo pelas transformações profundas que se produzem na pessoa: umas notam-se à superfície, mas a maioria não; apenas se notam na transformação misteriosa que se produz por graça na pessoa, tornando-a cada vez mais semelhante a Cristo.⁸⁴

Estes três modos de viver na presença de Deus aconteceram na vida de Maria. A presença de Deus na vida de Maria não se reduz, assim, a uma mera consciência psicológica constante de que Deus a acompanhava. Antes se verificou na busca e cumprimento da sua vontade em todas as circunstâncias, conservando os acontecimentos e meditando-os em seu coração (cf. Lc 2, 19); na memória imaginativa da história de Israel, tão característica deste povo; e acima de tudo a presença unitiva de Deus que transformou misteriosa e misericordiosamente Maria e que a assemelhava⁸⁵ ao Filho que havia de ter.

Em Maria, a presença unitiva verifica-se sobretudo pela sua obediência livre a Deus, que fez dela semelhante a Jesus, obediente ao Pai.

Assim, Maria, filha de Adão, consentindo na palavra divina, tornou-se Mãe de Jesus; e abraçando de todo o coração, e sem pecado algum a vontade salvífica de Deus, consagrou-se totalmente, como escrava do Senhor, à pessoa e obra do seu filho, servindo o Mistério da redenção sob a sua dependência e com Ele, pela graça de Deus onipotente. Com razão afirmam os Padres que Maria não foi um instrumento meramente passivo nas mãos de Deus, mas cooperou na salvação dos homens com fé viva e com inteira obediência. (LG, 56)

⁸³ Ou apenas reconhecida pela consciência.

⁸⁴ «Esta é a operação que o Espírito Santo realiza na alma transformada em amor: os seus actos interiores ou inflamações de amor são labaredas nas quais a alma ama de forma muito elevada, pois tem a sua vontade unida e feita nom mesmo amor com aquela chama (...) A alma, portanto, neste estado, não pode fazer atos. Quem os faz e lhos incute é o Espírito Santo; por isso, todos os seus atos são divinos, porque ela está consumada por Deus e movida por Ele»: Juan de la Cruz, *Obras completas* 834. O próprio autor associa estas características a Maria «As obras e orações destas almas sempre têm efeito. Tais eram as da gloriosíssima Virgem nossa Senhora»: Juan de la Cruz, *Obras completas*, 480.

⁸⁵ A semelhança, aqui, significa que aquilo que em Maria podia assemelhar-se a Jesus, assemelhou-se perfeitamente. Não se põe em causa a diferença ontológica entre os dois, uma vez que aquilo que não se pode assemelhar (a divindade), permanece apenas atribuível às pessoas da Santíssima Trindade.

A presença unitiva foi o pressuposto de outro modo de presença, inaudito: a presença do Verbo no seio de Maria, aquando do mistério da encarnação. Foi inaugurada, então, uma nova mediação da presença de Deus no mundo: Deus fez-se presente, no seio de Maria, na mediação do corpo humano que o Verbo assumiu, pelo Espírito Santo. Nas palavras de Bruno Forte: «Maria, fragmento no qual o Todo se tornou presente, mulher concreta e verdadeira, ícone do Mistério».⁸⁶

Por esse motivo, a atenção à historicidade de Maria – que, não tendo sido posta em causa, foi frequentemente desconsiderada – é fundamental porque nela se enquadra o mistério da encarnação: é a presença de Maria que garante a presença histórica do Verbo. «Historicamente falando, sem Maria não há Jesus. Sem ela, no atual plano de salvação programado por Deus Trindade, não teríamos o evento Cristo, nem o seu mistério de encarnação-morte-ressurreição, nem a salvação, porque faltaria o mediador (il mediatore) entre Deus e o homem.»⁸⁷

Foi por Maria que a humanidade e a divindade de Jesus se uniram hipostaticamente. É de capital importância – hoje, tal como foi em Éfeso - sublinhar que a presença do Verbo no mundo, pela sua encarnação, aconteceu pela mediação de Maria. Não somente pela mediação do seu corpo – e seria já tanto - mas da livre aceitação da vontade de Deus, aquando do seu *fiat* abandonado, obediente e definitivo. Com sabedoria, ensina S. Agostinho: «Cristo é crido e concebido mediante a fé. A fé desceu ao coração da Virgem e depois a fecundidade desceu ao ventre materno».⁸⁸ É a presença de Maria que garante o reconhecimento da identidade de Jesus.

2.1.3. História ou historicismo?

Se um dos riscos na reflexão sobre a Maria é o da especulação desencarnada, o outro risco é o do historicismo, que reduz a sua presença ao modo de presença empiricamente verificável acontecido há dois milénios. Se fosse este o caso, a presença de Maria seria um tema para ser estudado somente pela arqueologia e hoje Maria estaria presente somente como memória psicológica ou historiográfica. Todavia, a Sagrada Escritura, nas brevíssimas palavras

⁸⁶ Forte, *Maria, a mulher ícone do mistério*, 6.

⁸⁷ Stefano De Fiores, «Introduzione», em *Maria, Nuovissimo Dizionario* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008), 5–6.

⁸⁸ Agostinho de Hipona, *Sermão 293*, PL 38, 1327.

que diz a seu respeito,⁸⁹ aponta para Maria como para uma personagem que não ficou enclausurada no passado, para ser simplesmente recordada, mas que possui um papel ativo no presente que pode e deve ser descoberto.

Um dos mais belos episódios remete para um modo de presença que ultrapassa uma mera copresença de Maria no espaço e no tempo é a perícopa das Bodas de Caná, relatada no IV Evangelho. «No terceiro dia, houve um casamento em Caná da Galileia e a mãe de Jesus estava lá» (Jo 2, 1). No texto em grego, chama particularmente à atenção que o evangelista descreva que «houve (ἐγένετο) um casamento», usando o verbo no aoristo e que a Mãe de Jesus «estava (ἦν) lá»⁹⁰, conjugando o verbo εἶμι no imperfeito. A famosíssima gramática de Debrunner e Blass explica que «a função original dos chamados tempos verbais na língua indoeuropeia não é a de exprimir o grau do tempo (presente, passado, futuro), mas as Aktionsarten (qualidades ou modalidades da ação) ou o aspeto (ponto de vista, perspectiva)»⁹¹. No grego da *koiné* – tal como no indo-europeu e no hebraico - o uso do imperfeito assume o valor de certa modalidade de ação, indicando uma ação que começou a ser realizada no passado, cujos efeitos perduram até ao momento presente. Literariamente, não faz sentido que o acontecimento Bodas de Caná seja uma ação momentânea⁹² e a presença da mãe de Jesus lá seja durativa.⁹³ A aparente contradição é explicada por alguns exegetas a partir de um sentido teológico subjacente ao texto: as Bodas de Caná são o símbolo da inauguração da Nova

⁸⁹ «A escassez de dados sobre a vida de Maria proveniente das primeiras gerações é compensada pela sua qualidade e pela sua riqueza teológica»: Manns, *Maria, uma mulher judia*, 33. «Só algumas breves palavras as Santíssima Virgem nos são referidas no Evangelho. Mas estas algumas são como pesados grãos de ouro puro»: Edith Stein, *La vie cachée*, cit. em Manns, *Maria, uma mulher judia*, 49.

⁹⁰ Terceira pessoa do singular, Imperfeito do verbo εἶμι.

⁹¹ Friedrich Blass e Albert Debrunner, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia Editrice, 1982), 318.

⁹² Como indica ἐγένετο.

⁹³ Como indica ἦν.

Aliança⁹⁴, onde a Mãe de Jesus⁹⁵ está presente. A alegria e o vigor da Antiga Aliança, simbolizados no vinho, tinham-se esgotado. Na plenitude dos tempos, Cristo, que não vem para revogar o que é antigo, mas para o completar, inaugura a Nova Aliança e revela-se, nas Bodas de Caná como o Messias esperado. Para autor do quarto Evangelho, Maria não só tinha estado naquele momento da Revelação de Jesus, mas continuava presente a exercer a sua missão intercessora na comunidade da Nova Aliança, que é a Igreja. Isto indica que, à época da redação do quarto Evangelho, existia na Igreja nascente a consciência de que a presença intercessora da mãe de Jesus não se limitou àquele episódio, mas que se estendia até ao presente do discípulo leitor.

Aquilo que acontece em Caná é antecipação de tudo o que acontecerá de modo duradouro e permanente quando Jesus, ressurgindo dos mortos (...) Com a ressurreição, soa a hora da nova e eterna aliança de Deus com os homens (Jo 14, 20; 10, 19). É uma hora cuja duração é coextensiva a todo o tempo da história.

Na economia desse «terceiro dia» (...) Maria continua a ser aquilo que foi em Caná: enquanto mãe de Jesus, ela permanece atenta em apresentar a ele as múltiplas carências de que poderia padecer a mística mesa, que é a nossa vida de comunhão com Cristo-esposo.⁹⁶

Em suma, podemos concluir que a história de Maria não se reduz à biografia da jovem de Nazaré, mas está de tal forma ligado à História de Salvação⁹⁷ que se afirma comumente

⁹⁴ Para autores como Bauer, Dodd, Boismard, Serra, Olsson, a transformação da água em vinho simboliza a transição da Lei mosaica para a Nova Aliança. Para outros, as Bodas de Caná explicam-se, antes de mais, num sentido messiânico. Cf. Ignacio Potterie, *María en el misterio de la alianza* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 201; «Os Padres interpretaram sempre estas bodas na perspectiva dos sponsórios aplicados a Cristo, o verdadeiro Esposo da Nova Aliança»: Potterie, *María en el misterio de la alianza*, 240.

⁹⁵ Ela não tem nome próprio, tem uma função. Não está lá por si mesma: a sua identidade está dependente do Filho.

⁹⁶ Aristide Serra, «Bíblia», em *Dicionário de Mariologia*, ed. Stefano de Fiores e Salvatore Meo (São Paulo: Paulus, 1995), 239–40.

⁹⁷ O papa João Paulo II refere-se a este tema na encíclica *Redemptoris Mater*, recordando que aquele duplo vínculo, que une a Mãe de Deus com Cristo e com a Igreja, se reveste de um significado histórico. E não se trata aqui simplesmente da história da Virgem Maria, do seu itinerário pessoal de fé

que na história da sua vida se realizou uma «micro-história da salvação», «que mostra a convergência em Maria das leis histórico-salvíficas, ou seja, do agir de Deus na história: Senhora da aliança, do evento dialógico, na qual se cumpriram as promessas de Deus».⁹⁸ Nas palavras de Walter Kasper «Maria representa toda a história da salvação do seu povo e é sinal do modo como Deus agiu nesta história».⁹⁹

Quando, por conseguinte, Cristo e a Igreja são o centro hermenêutico da Escritura como representação da História da salvação de Deus com o homem, então e só então, é dado o lugar onde a maternidade de Maria se torna significativa como última concretização pessoal da Igreja: Maria é, no momento do seu *sim*, Israel em pessoa, a Igreja em pessoa e como pessoa. Ela é esta concretização pessoal da Igreja sem dúvida porque, com base no seu *fiat*, se torna corporalmente a mãe do Senhor. Mas este facto biológico é realidade teológica porque é efectivação do profundíssimo conteúdo espiritual da Aliança que Deus queria realizar com Israel¹⁰⁰

2.2. Presença Ressuscitada

O Mistério Pascal inaugurou um novo modo de presença de Deus com o seu povo, bem como um novo modo de participação do humano da vida divina. Com este horizonte teológico, neste ponto, procurar-se-á refletir, em primeiro lugar, sobre diversos modos de participação no mistério pascal de Jesus. Em seguida, aprofundar-se-á a presença glorificada de Maria na Igreja, após a sua assunção – pneumática e espiritual – como participação da presença ressuscitada de Jesus.

2.2.1. Participação na Ressurreição de Jesus

A Ressurreição de Jesus é o expoente máximo de todas as formas de ressurreição e é simultaneamente a *Gestalt*, isto é, a forma configuradora que abarca todos os modos de

e da «melhor parte» que ela tem no mistério da salvação; trata-se também da história de todo o Povo de Deus, de todos aqueles que tomam parte na mesma peregrinação da fé. Cf. RM, 5.

⁹⁸ Stefano De Fiores, «Suggerimenti per la lettura», em *Maria, Nuovissimo Dizionario*, Prohemio editoriale srl (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008), 16.

⁹⁹ Walter Kasper, *Meditazione su Maria* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2018), 15.

¹⁰⁰ Ratzinger e Von Balthasar, *Maria, Primeira Igreja*, 25.

ressurreição, na qual todas participam. As ressurreições acontecem pelo poder de Deus, Senhor da vida, e são sempre um modo de participação na Ressurreição de Jesus – umas que a preparam e a prefiguram e outras que dela derivam.

O Antigo e o Novo Testamento relatam a ressurreição de várias pessoas¹⁰¹. No entanto, a reanimação de um cadáver não é o único modo possível de participação da Ressurreição de Jesus. Por exemplo, o sacramento do Batismo é um exemplo de participação na morte e ressurreição de Jesus, como o próprio ritual indica: «Na verdade, os que são batizados, são configurados com Cristo por morte semelhante à sua, sepultados com Ele na morte, também n’Ele são restituídos à vida e juntamente com Ele ressuscitam».¹⁰² Em sentido lato, a própria pertença à Igreja, através do Batismo é um modo de participação de Cristo Ressuscitado, uma vez que o Batizado passa a fazer parte do Corpo místico de Cristo¹⁰³.

A alguns santos da Igreja é atribuído o dom da bilocação – de que são exemplos Santo Padre Pio, São Francisco Xavier e Santo António de Lisboa. Este dom também pode ser interpretado como um modo de participar na vida terrena das características do Ressuscitado. Cada um destes acontecimentos é corretamente interpretado quando visto como modo de participação na ressurreição de Cristo, na totalidade daquilo que neles pode corresponder à sua ressurreição.

Também Maria, terminado curso da sua vida na terra, pela sua assunção¹⁰⁴, torna-se participante da força da Ressurreição de Jesus. Se aquelas a que podemos chamar

¹⁰¹ A que já nos referimos no capítulo anterior.

¹⁰² Secretariado Nacional da Liturgia, *Celebração do Batismo das crianças*, 2.^a (Coimbra: Gráfica de Coimbra, sem data), Preliminares Gerais, 6.

¹⁰³ «O Batismo faz de nós membros do corpo de Cristo. «Desde então [...], somos nós membros uns dos outros.» (*Ef 4, 25*). O Batismo incorpora *na Igreja*. Das fontes baptismais nasce o único povo de Deus da Nova Aliança, que ultrapassa todos os limites naturais ou humanos das nações, das culturas, das raças e dos sexos: “Por isso é que todos nós fomos batizados num só Espírito, para formarmos um só corpo” (1 *Cor 12, 13*).» CEC, 1267.

¹⁰⁴ O dogma da assunção de Maria ao céu em corpo e alma foi proclamado pelo papa Pio XII, no dia 1 de novembro de 1950, através da constituição apostólica *Munificentissimus Deus* na qual se pode ler: «Pelo que, depois de termos dirigido a Deus repetidas súplicas, e de termos invocado a paz do Espírito de verdade, para glória de Deus onipotente que à virgem Maria concedeu a sua especial benevolência, para honra do seu Filho, Rei imortal dos séculos e triunfador do pecado e da morte, para aumento da glória da sua augusta mãe, e para gozo e júbilo de toda a Igreja, com a autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos s. Pedro e s. Paulo e com a nossa, pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma divinamente revelado que: a imaculada Mãe de Deus, a sempre

“reanimações” participam da vida devolvida a um cadáver, pela assunção, Maria participa do «género de vida [...] já não sujeito à lei do morrer e do transformar-se, mas situada além disso: a vida inaugurada por Cristo»¹⁰⁵ na manhã de Páscoa.

Na sua assunção, Maria participa na ressurreição de Jesus, na totalidade daquilo que nela podia corresponder ao Mistério Pascal. Participando do seu estado glorioso, participa, conseqüentemente, do modo de presença e de ação de Jesus. «Maria pode influenciar a Igreja e o tempo, uma vez que participa do evento de Cristo, um mistério teândrico que une Deus e o Homem, a eternidade e o tempo.»¹⁰⁶ Com Cristo, Maria vive o modo de presença do humano atingido pela ressurreição. O seu modo de presença é agora marcado por uma aparente ausência que impede apoderação, mas que não extingue a atuação. Uma vez que já não conta com a mediação do seu próprio corpo, Maria está, no pós-assunção, mais presente no mundo que nunca:

Maria é elevada em corpo e alma à glória do céu e com Deus e em Deus é rainha do céu e da terra. Porventura, está tão distante de nós? É verdadeiro o contrário. Precisamente porque está com Deus e em Deus, está pertíssimo de cada um de nós. Quando estava na terra podia somente estar perto de algumas pessoas. Estando em Deus, que está próximo de nós, que está no "interior" de todos nós, Maria participa nesta aproximação de Deus. Estando em Deus e com Deus, está perto de cada um de nós, conhece o nosso coração, pode ouvir as nossas orações, pode ajudar-nos com a sua bondade materna e é-nos dada como disse o Senhor como "mãe", à qual podemos dirigir-nos em todos os momentos. Ela escuta-nos sempre, está sempre perto, e sendo Mãe do Filho, participa no poder do Filho, na sua bondade. Podemos confiar sempre toda a nossa vida a esta Mãe, que não está longe de nós.¹⁰⁷

virgem Maria, terminado o curso da vida terrestre, foi assunta em corpo e alma à glória celestial». Pio XII, *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950), acedido a 13 de março de 2023. https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html.

¹⁰⁵ Cf. Ratzinger, *Jesus de Nazaré Parte II*, 199.

¹⁰⁶ Stefano de Fiores, «Presenza», em *Maria, Nuovissimo Dizionario*, Prohemio editoriale srl, 2ª ed., vol 2 (Bologna: EDB, 2005), 1382.

¹⁰⁷ Bento XVI, «Homilia durante a celebração da Assunção de Maria, em Castel Gandolfo», AAS 97 (2005), acedido a 21 de novembro de 2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050815_assunzione-maria.html.

Deste modo, a participação de Maria na Ressurreição de Jesus através da assunção não afastou Maria da Igreja. Maria continua a ser para a Igreja a mulher que foi historicamente, agora trespassada pela luz da ressurreição:

A luz da Páscoa não deformou a realidade histórica. Numa floresta, ao entardecer, quando o sol desce sobre o horizonte e os seus raios oblíquos se abatem sobre os troncos das árvores, as alamedas sombrias iluminam-se. Então avista-se muito ao longe a floresta. Na realidade, nada mudou, mas tudo ficou iluminado. Também a luz pascal não alterou a vida de Maria, mas revelou-nos o seu sentido interior.¹⁰⁸

2.2.2. *Modo único de participação?*

A vida de Maria é contemplada e interpretada em todo o seu esplendor à luz do mistério de Cristo, uma vez que n'Ele todas as coisas foram criadas e n'Ele tudo encontra sentido: Ele é o «Alfa e o Ómega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim» (Ap 22, 13). Cristo é a chave hermenêutica da vida de Maria, como o é de todo e qualquer humano (Cf. GS 22). Com efeito, também a Assunção de Maria só pode ser corretamente refletida à luz de Cristo. Efetivamente «à Mãe do Senhor, participante do mistério salvífico da sua vida e morte, aplica-se o modelo bíblico da transladação imediata ao paraíso ou da ascensão (cf. Lc 23,43; Act 1,2; 1Ts 4,17)»¹⁰⁹.

Desde cedo, a Igreja reconheceu, a respeito da Mãe do Redentor, que «como crente em Jesus, a sua sorte ultraterrena não pode ser diferente da sorte dos fiéis discípulos do Senhor, a quem prometeu a vida eterna (Cf. Mt 25,46; Jo 3,15; 5,24; Rm 6, 22), a coroa de glória (Cf. Ap 2,10; 1 Cor 9,25; Tg 1,12; 1Pe 5,4) e a ressurreição no último dia (Cf. 1 Cor 15,13; Mc 12, 26; Jo 6,39-55)».¹¹⁰

Maria é a «bendita entre as mulheres» (Lc 1, 42), em quem o Senhor fez maravilhas e a quem todas as gerações chamarão bem-aventurada. Sobre ela foram proclamados quatro dogmas: a maternidade divina de Maria, no Concílio de Éfeso, em 431;¹¹¹ a virgindade

¹⁰⁸ Manns, *Maria, uma mulher judia*, 15.

¹⁰⁹ Fiores, *María madre de Jesús*, 268.

¹¹⁰ Fiores, *María madre de Jesús*, 268.

¹¹¹ «Ἐἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον (γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον) ἀνάθεμα ἔστω.» [DZ 252]. Para todas as citações de Denzinger, usaremos a seguinte versão: Heinrich Denzinger, *Compêndio*

perpétua, no Concílio de Constantinopla, em 553;¹¹² a Imaculada Conceição, proclamado por Pio IX em 1854¹¹³; a Assunção, proclamado pelo Papa Pio XII, em 1950¹¹⁴.

Maria tem um papel único na economia salvífica, uma vez que ela é o único membro da Igreja de quem se afirma ter sido elevada ao Céu em corpo e alma. A presença de Maria na vida da Igreja a partir da sua Assunção tem, efetivamente, um lugar teológico único, onde a presença real sem a mediação do próprio corpo histórico pode ser refletida.

Todavia, Maria, ocupando um lugar único, não ocupa de modo algum um lugar isolado na economia salvífica.¹¹⁵ A singularidade da sua vida de modo nenhum a afasta da Igreja ou da humanidade. Efetivamente, a humanidade está unida de tal forma que, quer a bênção quer a maldição de um tenham, de algum modo, impacto em todos. Por isso, é profundamente

dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica = Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum. (São Paulo: Edições Loyola, 2006).

¹¹² «Quae scilicet virgo sicut ante conceptionem obtinuit virginitatis pudorem, ita post partum nullam sensit integritatis corruptionem; nam virgo concepit, virgo peperit, et post partum incorruptelae pudorem sine interceptione obtinuit...» [DZ 571].

¹¹³ «Ad honorem sanctae et individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum, auctoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpa labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.» [DZ 2803].

¹¹⁴ «... Quapropter ... ad Omnipotentis Dei gloriam, qui peculiarem benevolentiam suam Mariae Virgini dilargitus est, ad sui Filii honorem, immortalis saeculorum Regis ac peccati mortisque victoris, ad eiusdem augustae Matris augendam gloriam et ad totius Ecclesiae gaudium exultationemque, auctoritate Domini Nostri Iesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestri vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam. » [DZ 3903].

¹¹⁵ Por exemplo, na perícopé do Pentecostes, «Maria, a mãe de Jesus, aparece integrada no grupo que espera a vinda do Espírito. Nele ocupa um lugar importante. Para Lucas, Maria não forma parte de nenhum dos três grupos (apóstolos, mulheres, irmãos de Jesus), mas constitui uma personagem à parte. Maria foi coerente com a sua fé desde a anunciação-vocação até ao momento constituinte da comunidade de Jesus face à história futura. Ao mesmo tempo, como na anunciação-vocação, também agora Maria se vê agraciada com o espírito Santo, que desce sobre ela na comunidade. Maria é comunidade cristã.»: José Garcia Paredes, *Mariología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), 120.

relevante, quer para a Igreja quer para a humanidade, que um dos seus membros tenha sido plenamente fiel à vontade de Deus e tenha sido elevado ao céu. Com sabedoria afirmava Élisabeth Léseur: «cada alma que se eleva, eleva o mundo»¹¹⁶.

Na fé da Igreja, esta unidade expressa-se de um modo significativo através do dogma da comunhão dos santos:

A comunhão dos santos é a comunhão de fé e de amor entre todos os crentes. Esta comunhão realiza entre eles uma solidariedade que lhes permite partilhar mutuamente tudo o que fazem de bem em virtude da graça de Cristo. Cada um contribui para o bem de todos. Trata-se, no início, da comunhão dos crentes vivendo na terra, membros da Igreja. Mais tarde, a comunhão dos santos irá caracterizar a comunhão entre os crentes da terra e os santos do céu, uns estão solidários com os outros.¹¹⁷

O dogma da comunhão dos santos está intimamente ligado à imagem paulina do corpo, na qual a Igreja é entendida como corpo de Cristo. Esta imagem exprime a distinção entre os membros e, simultaneamente a sua estreita interconexão¹¹⁸. É um modo de curar a tendência nociva e pecaminosa de autorreferencialidade¹¹⁹ que sempre conduz o humano à solidão. «Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria.» (1Cor 12, 26). Assim, em Igreja, quanto mais um membro se encontra ligado ao corpo, mais encontra a sua plena realização enquanto membro.

No reino de amor do Filho não existe, conforme sublinha São João Crisóstomo, “a fria palavra *meu e teu*”. Como todos comungamos do mesmo amor de Deus e além disso

¹¹⁶ Élisabeth Leseur, *Journal et pensées de chaque jour* (Paris: J. de Giord, 1920), 34, <https://archive.org/details/journaletpensees00lese/page/n5/mode/2up>.

¹¹⁷ Bernard Sesboué, *Pensar e viver a fé no Terceiro Milénio - Convite aos homens e mulheres do nosso tempo* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999), 525.

¹¹⁸ Nas palavras de Walter Kasper, «Esta comunhão transcende a vida natural e terrena, não termina com a morte. Uma vez que é participação na vida eterna, perdura também na glória celestial. Por isso nós, os que vivemos na terra, permanecemos unidos aos mortos e, em especial, aos santos que estão junto a Deus.» Walter Kasper, *María, signo de esperanza* (Maliaño: Sal Terrae, 2020), 46.

¹¹⁹ «Só o pecado dá aos homens a mentalidade do privado, pois priva-os (em latim: privat) do espírito de comunidade e da vontade de partilha altruísta» Ratzinger e Von Balthasar, *Maria, Primeira Igreja*, 109.

todos estamos em todos e todos em cada um, como o mesmo corpo, o corpo de Cristo, no qual a alegria de um dos membros é a de todos os restantes membros, do mesmo modo que o sofrimento de um membro constitui sofrimento para os restantes membros.¹²⁰

Por este motivo, a singularidade de Maria deve sempre ser entendida no contexto da economia da salvação, na qual os dons concedidos a cada um têm como finalidade o bem de todos. A singularidade de Maria não é um anexo na história da salvação, nem é indiferente ao cristão de hoje, porque «Nada do que um cristão faça é indiferente, pois tudo tem uma repercussão, mais ou menos ampla, nesse Corpo de Cristo, e qualquer das suas ações ou omissões afeta o conjunto e, portanto, a cada um dos membros».¹²¹

2.3. Presença pneumática ou espiritual

São, de facto, numerosas as interpretações teológicas sobre a presença de Maria. A presença intelectual, também chamada presença de visão, pela qual Maria conhece a humanidade e vê a cada um em Deus. A presença afetiva, que consiste numa moção sobrenatural de Maria na alma: «com o seu amor maternal está perto de cada um de nós e alcança-nos no tempo e no espaço»¹²². A presença operativa, que é o resultado natural da presença intelectual-afetiva e que supõe um contacto mais forte com Maria e que pode refletir-

¹²⁰ Joseph Ratzinger, *Deus próximo de nós* (Coimbra: Edições Tenacitas, 2005), 163–64.

¹²¹ Frederico Suarez, *La Virgen Nuestra Señora* (Madrid: Ediciones RIALP, S.A., 1977), 257.

¹²² Fiores, *Maria en la Teologia Contemporanea*, 322. Garrigou-Lagrange justifica a possibilidade da presença afetiva do seguinte modo: «Quanto mais profundo é o nosso amor para com Maria, mais íntima é a sua presença afetiva em nós. Convém insistir nisto, porque este modo de presença é certo, e foi explicado maravilhosamente por São Tomás (I^a IIae, q. 28, a.1 e 2), onde se pergunta se a união é efeito do amor e se uma mútua adesão ou inerência é efeito do amor. Responde, art. 1: “O amor, como disse Dionísio, é uma força unitiva (...) *uma união afetiva* (como a que existe entre duas pessoas muito distantes fisicamente uma da outra); esta união procede do conhecimento (memória actual da pessoa amada) e do amor desta pessoa. O amor basta para constituir formalmente a união afetiva e leva a desejar a união efetiva e real»: Reginald Marie Garrigou-Lagrange, *La Madre del Salvador y nuestra vida interior* (Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, s.d.), 218.

se numa causalidade moral ou numa causalidade físico-instrumental.¹²³ Há também autores, como Ragazzini, que, procurando que a presença não se reduza à ação de Maria numa alma, recorda que «prius est esse quam operandi» e explora a presença real definindo-a como «a nossa participação na sua plenitude de graça e atua dentro de nós, fazendo desenvolver esta vida de graça».¹²⁴

Segundo Stefano de Fiores, os autores que escreveram sobre a presença da Maria, como Severino Ragazzini ou Serafín Matellán, trabalharam a partir de uma perspetiva clássica, escolástica, pré-conciliar.¹²⁵ Reconhecendo a importância destas obras, repara que a sua lacuna mais grave é que «ignoram por completo a presença pneumática de Maria, consequência do seu estado glorioso. Estranhamente, esta referência – mais que lógica depois da definição dogmática da assunção de Maria em corpo e alma aos céus – é marginalizada nos autores citados e inclusivamente na maior parte dos mariólogos contemporâneos».¹²⁶

Angelo Pizzarelli, na sua tese intitulada *A presença dinâmica de Maria na vida espiritual*, publicada pela Pontifícia Universidade Gregoriana, apresenta uma nova proposta de interpretação da presença de Maria a que chama presença pneumática ou espiritual. Efetivamente, Pizzarelli reflete de um modo único sobre a presença de Maria na vida da Igreja.

O teólogo italiano procura interpretar a presença de Maria na atualidade, partindo do dogma da sua Assunção e concluindo o modo da sua ação na vida espiritual dos cristãos. Quando escreve sobre a presença de Maria¹²⁷ tem como ponto de partida a relação entre o dogma da assunção e o capítulo 15 da primeira Carta aos Coríntios, em que S. Paulo fala sobre a participação na ressurreição de Jesus: «em Cristo todos voltarão a receber a vida. Mas cada um na sua própria ordem: primeiro, Cristo; depois, aqueles que pertencem a Cristo, por ocasião da sua vinda.» (1 Cor 15, 22b-23); «semeado corpo terreno, é ressuscitado corpo espiritual. Se há um corpo terreno, também há um corpo espiritual» (1 Cor 15, 44). Este corpo espiritual participa das características do corpo ressuscitado de Jesus Cristo.

¹²³ Stefano de Fiores enumera estas na sua obra. Cf. Fiores, *Maria en la Teologia Contemporanea*, 322.

¹²⁴ Fiores, *Maria en la Teologia Contemporanea*, 323.

¹²⁵ Cf. Fiores, *Maria en la Teologia Contemporanea*, 321.

¹²⁶ Fiores, *Maria en la Teologia Contemporanea*, 321.

¹²⁷ Da sua tese de doutoramento só o terceiro capítulo se encontra publicado: Angelo Pizzarelli, «La presenza di Maria nella vita spirituale», em *Theses Pontificale Universitatis Gregorianae*, vol. 649 (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1984). Sobre este tema tem ainda uma publicação posterior: Angelo Pizzarelli, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa* (Roma: Edizioni Paoline, 1990).

Assim, Pizzarelli parte do facto da ressurreição de Cristo e do modo de corporeidade do ressuscitado, para aferir as consequências teológicas e espirituais do dogma da assunção e subsequente presença de Maria glorificada na Igreja:

Maria, assunta ao céu em alma e corpo, foi totalmente assimilada ao Filho imediatamente após a sua transição bendita [...] No Céu, mãe e Filho estão perfeitamente unidos na glória como estavam na condição terrena: agora realizam, simultaneamente no tempo, mediante a visualização da presença, a missão de salvação querida por Deus. Podemos então falar de vida nova, de presença espiritual e de influxo dinâmico em nós da parte de Jesus e de sua mãe, guardando sempre a transcendência e prioridade do Filho.¹²⁸

Efetivamente, para Pizzarelli, a presença de Maria, a partir da sua Assunção, pode ser definida como «dinâmica» e, simultaneamente «real, viva e pessoal»¹²⁹.

É dinâmica porque, segundo o princípio da causalidade físico-instrumental, Maria, que participou da redenção realizada por Cristo, coopera também na comunicação dos bens espirituais que dimanam da redenção. É atual e pessoal porque Maria, estando já glorificada, vive uma dimensão distinta da nossa no Espírito de Cristo ressuscitado e, como tal, pode exercer *hic et nunc* e para além das leis espaço-temporais, a sua função de mãe e de escrava da nossa salvação.¹³⁰

Nesta mesma linha de ideias, há autores¹³¹ que refletem sobre este tema, sublinhando a supratemporalidade e supraespacialidade de Maria, que, desde a sua assunção, participa da supratemporalidade e supraespacialidade de Jesus, podendo, deste modo, estar presente, sem

¹²⁸ Pizzarelli, «La presenza di Maria nella vita spirituale», 36–37.

¹²⁹ A. Pizzarelli, *La presenza dinamica di Maria nella vita spirituale*, em Fiore, *Maria en la Teologia Contemporanea*, 323.

¹³⁰ A. Pizzarelli, *La presenza dinamica di Maria nella vita spirituale*, em Fiore, 323.

¹³¹ Como é o caso de Franco Manzi: «assim como o Senhor Jesus, também Nossa Senhora, que com Ele partilha a “supratemporalidade” e a “supraespacialidade” da condição ressuscitada, já não está sujeita às leis temporais e espaciais da existência terrena dos homens»: Franco Manzi, *As crianças-profetas de Fátima* (Fátima: Santuário de Fátima, 2018), 32.); veja-se também Eloy Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima: A Misericórdia de Deus: o triunfo do amor nos dramas da História*, 2.^a Edição (Fátima: Santuário de Fátima, 2014), 41; 51–52.

estar limitada às contingências próprias de um corpo físico¹³². Esta argumentação resulta particularmente relevante para explicar as aparições marianas que têm sido aprovadas pela Igreja ao longo dos séculos.¹³³

O contributo de Pizzarelli foi, indubitavelmente, notável para a reflexão sobre a presença de Maria. Nas palavras de Stefano de Fiores: «parece-nos que a importância do tema da presença gloriosa e pneumática de Maria não pode desvalorizar-se teologicamente. Oferece uma chave hermenêutica para compreender todo o fenómeno mariano da Igreja»; ¹³⁴: «A explicação teológica que interpreta mais adequadamente esta presença é a pneumatológica, que aplica a Maria a doutrina bíblica dos corpos ressuscitados: “Seguindo a Cristo, a assunção inaugura para Maria uma vida nova, uma presença espiritual não ligada já os condicionamentos do espaço e do tempo, num influxo dinâmico capaz de alcançar *hic et nunc os seus filhos*».¹³⁵

A reflexão sobre a presença pneumática é muito relevante no contexto da Mariologia. Ela reconhece a Mariologia enquanto subordinada à cristologia e à pneumatologia; estabelece uma relação profunda e fecunda entre os dogmas da assunção, da ressurreição de Jesus, da ressurreição da carne e da comunhão dos santos; tem raízes bíblicas; não esquece a missão intercessora e materna de Maria e abre portas para uma interpretação cristocêntrica das mariofanias.

Aquilo de que uma certa interpretação desta perspectiva pode ser acusada é de um certo transcendentalismo, uma vez que não é clara a articulação entre a dimensão corpórea e histórica do dogma da assunção. Entender o dogma da assunção e da presentificação de Maria num

¹³² Autores como Franco Manzi, baseados num ensaio de Giacomo Biffi, publicado na revista *La Scuola Cattolica* em 1959. Cf. Giacomo Boffi, «Eternità e tempo nel nostro destino.», *La Scuola Cattolica*, n.º 87 (1959): 196–212.

¹³³ Não ignoramos a importância das mariofanias para a reflexão sobre o tema de presença de Maria, já que são um modo expressivo de concretização desta realidade. Apesar da sua importância, e do grande impacto que têm a muitos os níveis (devocional, eclesial, social, político) não abordaremos o tema das mariofanias neste trabalho, mas apenas aquilo a que poderíamos chamar a presença “ordinária”. Cf. Manuel Isidro de Araújo Alves (coord.), *Fenomenologia e Teologia das aparições, Congresso Internacional de Fátima* (Fátima: Santuário de Fátima, 1998); Vítor Coutinho (coord.), *Mensagem de esperança para o mundo* (Fátima: Santuário de Fátima, 2012); Franco Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*; Eloy Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima: A Misericórdia de Deus: o triunfo do amor nos dramas da História*.

¹³⁴ Fiores, *Maria en la Teología Contemporanea*, 324.

¹³⁵ Fiores, *Maria en la Teología Contemporanea*, 575.

estatuto supratemporal e supraespacial garante uma estrutura do funcionamento da relação de Maria com a humanidade. A dificuldade é que, no fundo, esta presença pode não se concretizar numa encarnação específica. Mesmo a nível da teologia sistemática levanta o problema da espiritualização do corpo, podendo levar a pensar no corpo espiritual como virtualizado. O risco é de levar a uma certa deshistorização e de se transformar Maria num esquema de maternidade, sem explorar suficientemente as suas formas de encarnação histórica. Se a assunção se torna de tal maneira descorporizada que a constituição física perde significado histórico, aquilo que chamamos corpo corre o risco de perder significado real. Ao limite, corre-se o risco de transformar a assunção num esquema, sem concretização no quotidiano¹³⁶.

O desafio, a este nível, é de encontrar o significado da dimensão espiritual do corpo da permanente mediação de Maria, sem abandonar a referência histórica da sua atualidade. O término do seu percurso de vida na terra equivale a uma passagem que possibilita um outro modo de estar que não rompe com o modo de estar anterior. Mas, para ser possível um modo de presença que não seja substancial, aqui agora, limitado num espaço no tempo, é exigido o pressuposto da assunção, isto é, a transformação dos sujeitos que permitem modos de ser sujeitos presentes, sem estar num espaço e num tempo determinados. O modo de presença do humano atingido pela ressurreição não permite tomar posse daquele que está presente. Uma resposta adequada a este desafio é a própria relação espiritual da Igreja com Maria que realiza historicamente a sua presença. A questão que está permanentemente sobre a mesa é esta: Em que medida a presença pode abarcar mais do que o presente espaço-temporal como o presente espaço-temporal?

2.4. Presença simbólica

A Ascensão de Jesus e a Assunção de Maria atestam que embora a presença não esteja cativa do elemento físico,¹³⁷ pode manifestar-se através dele. Já a antiga Aliança, estabelecida e renovada por Deus com o seu povo, foi selada na mediação de elementos visíveis, que manifestavam a presença de Deus com o seu povo¹³⁸. Na plenitude dos tempos, Deus deu-se a

¹³⁶ Não é isto que o autor Pizzarelli defende, embora uma certa interpretação da sua perspectiva possa, ao extremo, conduzir a este erro.

¹³⁷ Uma presença cativa do elemento físico seria um ídolo.

¹³⁸ No Antigo Testamento a presença simbólica de Deus dá-se na nuvem, no sopro da brisa, no arco-íris, na arca, no Templo, na Torah.

conhecer em Cristo, na mediação da sua humanidade. Hoje, continua presente através de mediações simbólicas, como sejam os sacramentos.

Coloca-se, de novo, a grande questão: Como é que a presença de Maria se concretiza, hoje, na vida da Igreja? Já se expôs como o modo pneumático ou espiritual de presença começa a responder a esta pergunta: Maria está presente porque está unida a Cristo, na sua Ressurreição e participa, desde a sua Assunção, do seu modo de estar supratemporal e supraespacial, podendo assim influir na vida da Igreja. Concluiu-se que esta resposta não esgota todos os modos de presença de Maria na atualidade.

Bruno Forte, refletindo sobre «Maria hoje», evidencia a necessidade do retorno ao concreto e da redescoberta do símbolo. «Contra o triunfalismo das interpretações universais nota-se a necessidade de *retorno ao concreto*: a dignidade irrepetível do fragmento, com toda a carga de luzes e sombras inerentes a ele, emerge com novo vigor»¹³⁹. As universalizações abstratas não deixam espaço ao singular, ao concreto; atingindo o vértice, não há mais espaço para a surpresa.

Efetivamente, não são necessárias explicações totalizantes que possam demonstrar a presença de Maria em todo os espaços e a cada momento. São mais precisos símbolos dessa presença que, embora não respondam a todos os «porquê?» e «como?», sejam expressão e modo de evidência do mistério¹⁴⁰.

A mariologia simbólica, solidamente ancorada na mariologia bíblico-narrativa, rompe o círculo de qualquer presunção de totalidade e, pela via dos acontecimentos concretos da história da salvação, aproxima-se das profundezas insondáveis e imensamente nutrientes do Mistério.¹⁴¹

¹³⁹ Forte, *Maria, a mulher ícone do mistério*, 13.

¹⁴⁰ «No símbolo percebe-se mais significado do que o que pode ser articulado e compreendido, suscitam-se novos impulsos de pensamento e de vida, o homem sente-se alcançado por uma nova realidade que o provoca, nutre e descobre horizontes imprevistos, e se abre para uma síntese que a análise não esgota. Um pensamento sem sobras não é mais rico, mas mais pobre do que um pensamento evocativo e simbólico: o ideal não absorve o real, ao contrário, deve reconhecer sua excedência, a fim de abrir-se a ela e autotranscender-se para espaços mais vastos.» Forte, *Maria, a mulher ícone do mistério*, 15.

¹⁴¹ Forte, *Maria, a mulher ícone do mistério*, 18.

2.4.1. *Presença sob forma de ausência*

Terminado o curso da sua vida terrena, Maria deixou de estar presente na mediação física do seu corpo e aquilo que constitui sensitivamente as relações entre pessoas – o toque, a voz, a visão, o olfato – deixou de ser aplicável à sua presença na Igreja. No entanto, Maria, estando plenamente presente em Deus, não se ausentou da terra, nem se afastou dos filhos que Jesus lhe concedera aos pés da sua cruz. A vocação que descobriu ao longo da sua vida, desde a Anunciação, passando pelas Bodas de Caná e a prova da cruz, plenificou-se na sua Assunção e realiza-se hoje no mistério da vida da Igreja. Efetivamente como afirma o Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*, Maria é «Aquele que, na santa Igreja, ocupa o lugar mais alto depois de Cristo e o mais próximo de nós» (LG 54).

Apesar da sua aparente ausência, Maria continua hoje, presente através de símbolos que são sinais visíveis da sua presença invisível. Efetivamente, os símbolos articulam a interioridade e a exterioridade. A presença de Maria pode ser pensada à luz da *Gestalt*, na medida em que falamos de um modo de presença que inclui em si um certo tipo de ausência; e falamos de uma ausência que significa uma certa forma de presença. Os símbolos são a mais sublime manifestação da sua presença porque, evidenciando a verdade da sua missão, na concretude de uma lógica sacramental, própria da vida da Igreja, não ferem a dimensão oculta e evitam cair na idolatria de certa metafísica da presença. Nas palavras de Bruno Forte, «contra um pensamento solar, que pretende ser totalmente transparente a si mesmo [...] redescobre-se o valor daquilo que é evocativo, que junta o que é infinitamente distante (“símbolo” de *sun-bállo*), sem anular as diferenças»¹⁴²

Através da presença simbólica, Maria pode estar presente, sem estar limitada às contingências próprias de um corpo físico. A Ressurreição da sua carne permitiu-lhe participar do modo de corporeidade do Filho, participando também do modo como o Filho se torna presente. Isto é, torna-se presente em mediações simbólicas.

2.4.2. *Participação na presença simbólica de Cristo*

Efetivamente, como afirma Karl Rahner, o ente tende a manifestar-se, e Cristo tende a manifestar-se. Os seus modos de presença foram por Ele mesmo definidos: na Palavra,¹⁴³ na

¹⁴² Forte, *Maria, a mulher ícone do mistério*, 15.

¹⁴³ «No princípio era o Verbo, o Verbo estava em Deus, o Verbo era Deus» (Jo 1, 1).

Eucaristia;¹⁴⁴ nos famintos, os sedentos, os forasteiros, os nus, os doentes, os presos;¹⁴⁵ no meio daqueles que se reúnem em seu nome;¹⁴⁶ nos seus discípulos¹⁴⁷. Ao longo da História da Igreja foram-se cristalizando vários modos da sua presença, nos quais Cristo é reconhecido e adorado. Cada símbolo tem uma pertinência diferente: cada um reflete com maior ou menor força simbólica o *Christus Totus*.

A plenitude da simbólica vetero-testamentária tem em Cristo o seu arquétipo e a sua pedra angular. Depois da Ascensão, sem a presença do corpo humano de Cristo, os discípulos vivem a partir da memória e da esperança do seu regresso. Para além disso, identificam os símbolos decisivos que marcam a sua presença, até se tornarem a matéria dos sacramentos. Isto significa que Cristo é a *Gestalt* na qual encontram sentido todas as formas de presença e todos os símbolos, na história da salvação. Alguns prepararam a sua presença, outros derivam dela, mas todos remetem para ela e encontram nela a sua plenitude. Por isso, os símbolos que tornam Maria presente na Igreja, hoje, não estão em oposição ou sequer em concorrência com Cristo: derivam dele e estão ao serviço da sua presença.

A teologia do símbolo de Karl Rahner insere-nos na dinâmica da sacramentalidade: partindo da convicção de que o ente tende a manifestar-se, chega à visibilidade num símbolo que cristaliza o modo da sua presença. O modo de presença de Maria que agora nos propomos desenvolver – a presença simbólica¹⁴⁸ – participa do modo de presença de Cristo. Maria está presente na Igreja não apenas como memória ou como alma espiritual, mas torna-se presente

¹⁴⁴ «Enquanto comiam, Jesus tomou um pão e, tendo-o abençoado, partiu-o e distribuindo-o aos discípulos, disse “Tomai e comei, isto é o meu corpo”. Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-o a eles dizendo: “Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para remissão dos pecados”.» (Mt 26, 26-17a).

¹⁴⁵ No discurso escatológico de Jesus no Evangelho segundo Mateus, Jesus identifica-se com os famintos, sedentos, forasteiros, doentes e presos: «Então os justos responderão: Senhor, quando te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e te fomos ver? Ao que lhe responderá o rei: “Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes”». (Mt 25, 37-40)

¹⁴⁶ «Pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estou no meio deles.» (Mt 18, 20).

¹⁴⁷ «Quem vos ouve é a mim que ouve, e quem vos rejeita é a mim que rejeita; mas, quem me rejeita, rejeita aquele que me enviou.» (Lc 10, 16)

¹⁴⁸ Considera-se a presença simbólica no seu sentido forte, como a considera Karl Rahner, no conhecido e supracitado artigo sobre a teologia do símbolo. Cf. Rahner, *Escritos de Teología*, 283–321.

através de mediações simbólicas, sendo a sua assunção a condição para que Maria possa assumir este modo de ser que vai além do seu ser em carne e osso. O rosário, as imagens e os santuários são alguns dos modos de presença de Maria na Igreja, hoje. Assim, Maria está presente não só em virtude da sua presença espiritual, mas também porque há mediações eclesiais da sua presença.

2.5. Dimensão trinitária da presença de Maria

Ao longo dos séculos, a reflexão trinitária da tradição ocidental acentuou mais a unidade da Trindade do que a distinção das pessoas divinas¹⁴⁹. Segundo Stefano de Fiores «ao considerar Maria na sua relação com as três pessoas divinas os teólogos do nosso século preferem considerá-la em relação ao Deus trino, ou seja, à obra comum de toda a Trindade. I. de la Potterie constata-o, observando que "quando os teólogos falam da relação entre a Virgem e a Trindade, estão praticamente a pensar na Trindade imanente"». ¹⁵⁰

Como já tivemos oportunidade de notar anteriormente, o Concílio Vaticano II pensa a Mariologia na sua relação com a história salvífica, onde as pessoas divinas «revelam não só a sua natureza igual, mas também a sua diferença pessoal, constituída pela relação». ¹⁵¹ Isto é muito importante, uma vez que, «estabelecido o modo como o Pai, o Filho e o Espírito Santo se revelam em Maria através da sua ação específica, será possível determinar a relação da Virgem com cada uma das suas pessoas»¹⁵². Para além disso, pode ajudar-nos a perceber o

¹⁴⁹ «O encobrimento das propriedades de cada uma das pessoas divinas na sua ação histórico-salvífica decorre também do processo de afastamento da *oikonomia* que remonta aos concílios de Niceia e Calcedónia.» Stefano De Fiores, «Trinità», em *Maria, Nuovissimo Dizionario* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008), 1725. Este afastamento teve consequências na fé dos cristãos. Karl Rahner denuncia-o com as seguintes palavras «Os cristãos, apesar de fazerem a profissão de fé ortodoxa na Trindade, na realização religiosa da sua existência são quase exclusivamente “monoteístas”» Karl Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», em *Mysterium Salutis - manual de teologia como historia de la salvación*, 2.ª ed. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), 271. O *Grundaxiom* que Rahner propõe recupera a importância de pensar a Trindade – trina e una - tanto sua imanência como na economia salvífica.

¹⁵⁰ De Fiores, «Trinità», 1725–26.

¹⁵¹ De Fiores, «Trinità», 1726.

¹⁵² De Fiores, «Trinità», 1726.

modo como, na relação com cada uma das pessoas da Trindade, Maria está presente na Igreja e é caminho para o encontro com o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

O Concílio Vaticano II refere-se a Maria, «saudada como membro supereminente e absolutamente singular da Igreja, e também como seu exemplar e modelo acabado na fé e na caridade; e a Igreja católica, ensinada e conduzida pelo Espírito Santo, honra-a como mãe amantíssima, dedicando-lhe o afeto e piedade filial» (LG, 53). Na contemplação da relação de Maria com o Pai, a Igreja aprende a sua dimensão filial e o seu abandono, como serva do Senhor «Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra.»¹⁵³ e aprofunda também a sua missão doxológica, na repetição diária do *Magnificat*¹⁵⁴. Contemplando a relação entre Maria e Jesus, a Igreja descobre a sua missão maternal: «de facto, no mistério da Igreja, que também se chama, com razão, virgem e mãe, a bem-aventurada Virgem Maria foi adiante como modelo, de modo eminente e singular, tanto de virgem como de mãe» (LG 63)¹⁵⁵. Contemplando a relação entre Maria e o Espírito Santo, a Igreja descobre-se “templo do Espírito” (Cf. LG 53, cf. Lc 1, 35) e encontra a fonte da sua fecundidade:

Evidenciamos assim totalmente o vínculo que une Maria ao Espírito Santo, desde o início da sua existência, quando na sua concepção o Espírito, o Amor eterno do Pai e do Filho, começou a habitar nela e a preservou de qualquer sombra de pecado; depois, quando o mesmo Espírito fez nascer no seu seio o Filho de Deus; depois ainda durante toda a sua vida, ao longo da qual, com a graça do Espírito, se cumpriram plenamente as palavras de Maria: "Eis aqui a escrava do Senhor"; e finalmente quando, no poder do Espírito Santo, Maria foi elevada com toda a sua humanidade concreta ao lado do Filho na glória de Deus Pai.¹⁵⁶

¹⁵³ «Assim, Maria, filha de Adão, consentindo da palavra divina, tornou-se Mãe de Jesus; e, abraçando de todo o coração, e sem pecado algum, a vontade salvífica de Deus, consagrou-se totalmente, como escrava do Senhor, à pessoa e obra do seu Filho, servindo o mistério da Redenção sob a sua dependência e com Ele, pela graça de Deus onipotente. Com razão afirmam os santos Padres que Maria não foi um instrumento meramente passivo nas mãos de Deus, mas cooperou na salvação dos homens com fé livre e com inteira obediência.» LG, 56.

¹⁵⁴ Na oração de Vésperas.

¹⁵⁵ Também o n.º 65 da *Lumen Gentium* afirma «A Virgem, durante a vida, foi modelo do amor materno de que devem estar animados todos aqueles que colaboram na missão apostólica da Igreja para a regeneração dos homens» LG, 65.

¹⁵⁶ Bento XVI, «Discurso durante a visita ao Santuário romano do Divino Amor», 2006, AAS (2006), acedido a 15 de dezembro de 2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060501_rosary.html.

Na reflexão sobre a presença de Maria na Igreja, a relação entre Maria e o Espírito Santo é particularmente relevante na medida em que o Espírito Santo, Espírito da Verdade e autor de toda a santificação, é aquele que torna Jesus presente.¹⁵⁷

Ele irrompe no horizonte do mundo e da história como Aquele que une, que permite transcender as distâncias físicas postas pelas coordenadas estético-transcendentais do espaço e do tempo. N'Ele o totalmente Outro revela o seu nome misterioso como Presença. É no Espírito Santo que se manifesta a transcendência e a imanência de Deus no Mundo. É uma transcendência na imanência da realidade finita, assumida, recriada e transfigurada pelo Espírito. O espaço e o tempo transcendem-se no Espírito, na medida em que deixam de representar o limite ou o dividido ou o separado, para se tornarem o horizonte transcendental da comunhão.¹⁵⁸

Posto isto, concluímos que Maria está presente no mundo por virtude do Espírito Santo, uma vez que Ele é o princípio de comunhão dos crentes entre si, agindo neles sem lesar a sua liberdade; Ele é o princípio transcendente da comunhão dos santos, da comunhão como permuta e como partilha de um “ser para os outros”, cuja razão última é o amor.¹⁵⁹ «Pode-se, pois, qualificar o Espírito Santo como protagonista da santidade de Maria, que faz dela a expressão mais clara da obra redentora de Cristo, segundo o projeto salvífico do Pai.»¹⁶⁰

¹⁵⁷ Exemplo disso são os sacramentos. «O Espírito é a *memória* que actualiza a Páscoa do Senhor. Por isso a *anamnese sacramental* não consiste apenas na recordação de um passado distante, mas na memória do passado, como hermenêutica do presente»: Jacinto Farias, *O Espírito que dá a vida* (Lisboa: Verbo, 1992), 111. Pelo Espírito Santo, a memória deixa de ser “memória psicológica” para ser anamnese sacramental, de tal modo que passado e presente se tornam contemporâneos. «A anamnese representa, portanto, a memória eclesial do passado da história da salvação, passado que é celebrado como contemporaneidade.»: Farias, *O Espírito que dá a vida*, 112. «No Espírito, o tempo da história da salvação e o tempo da Igreja formam um único tempo»: Farias, *O Espírito que dá a vida*, 112. «O Espírito é dado ao homem numa tão profunda interioridade que mal consegue distinguir-se a sua acção da acção da pessoa»: Farias, *O Espírito que dá a vida*, 112.

¹⁵⁸ Farias, *O Espírito que dá a vida*, 113.

¹⁵⁹ Cf. *O Espírito que dá a vida*, 112.

¹⁶⁰ Juan Esquerda Biffet, *Espiritualidad mariana - María em el corazón de la Iglesia* (Valencia: EDICEP, 2009), 71–72.

Síntese

Depois daquilo que foi exposto sobre os modos de presença de Maria, importa discorrer, ainda que brevemente, sobre a importância da presença de Maria. Efetivamente, poderia acontecer que, qualquer que fosse o modo de presença mais adequado para nos referirmos a Maria – histórico, espiritual ou simbólico – o próprio facto da presença de Maria na Igreja fosse irrelevante.

Ora, a experiência eclesial diz-nos o contrário: a presença de Maria está intimamente ligada à sua missão única. Por um lado, Maria é tipo e arquétipo da Igreja, enchendo-a de esperança enquanto peregrina. Por outro, a Igreja, desde cedo, reconheceu em Maria uma presença materna e intercessora, na experiência orante e mística dos crentes que encontram, através da sua presença, a presença do próprio Cristo. Expressão sublime desta realidade é a grande quantidade de orações e práticas de devoção, relacionadas com o quotidiano dos indivíduos e das famílias que surgiram ao longo dos séculos. Elas são expressão da confiança na solicitude materna de Maria, que vive para conduzir todos para Deus. Maria, que recebeu de Deus o dom da graça, tornou-se ela mesma, por meio do Espírito Santo, fonte de graça para muitos. Nas palavras de Bento XVI:

A devoção dos fiéis mostra, ao mesmo tempo, a infalível intuição de como um tal amor é possível: é-o graças à mais íntima união com Deus, em virtude da qual se fica totalmente permeado por Ele — condição esta que permite, a quem bebeu na fonte do amor de Deus, tornar-se ele próprio uma fonte «da qual jorram rios de água viva» (*Jo* 7, 38). Maria, Virgem e Mãe, mostra-nos o que é o amor e donde este tem a sua origem e recebe incessantemente a sua força.¹⁶¹

Esta força centrífuga do amor, está vinculada à missão que foi dada a Maria através do anjo, no momento da Anunciação, e selada na hora derradeira do Gólgota, por Cristo, aos pés da cruz. Tal como a presença de Maria continua viva e atuante no mundo, não se tendo extinguido aquando da sua Assunção, mas antes transformado; também a sua missão não terminou, mas metamorfoseou-se já durante a sua vida:

¹⁶¹ Bento XVI, *Carta encíclica Deus Caritas est*, AAS 97 (2005), acessido a 20 de fevereiro de 2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html, 42.

Ao ver do alto da cruz a Mãe e ali ao seu lado o discípulo tão amado, Cristo moribundo reconheceu as primícias da nova Família que Ele tinha vindo formar no mundo, o gérmen da Igreja e da nova humanidade. Por isso, dirigiu-se a Maria, chamando-lhe "mulher", e não "mãe", termo este que, ao contrário, utilizou quando a confiou ao discípulo: "Eis a tua mãe!" (*Jo* 19, 27). Foi assim que o Filho de Deus cumpriu a sua missão: tendo nascido da Virgem para compartilhar em tudo excepto no pecado a nossa condição humana, no momento de voltar para o Pai deixou no mundo o sacramento da unidade do género humano (cf. Constituição *Lumen gentium*, 1): a Família "reunida pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo" (São Cipriano, *De Orat. Dom.* 23: PL 4, 536), cujo núcleo primordial é precisamente este vínculo novo entre a Mãe e o discípulo. Deste modo, a *maternidade divina* e a *maternidade eclesial* permanecem unidas de maneira indissolúvel.¹⁶²

Por aqui vemos que «a função maternal de Maria, para com os homens, de nenhum modo obscureceu ou diminuiu esta mediação única de Cristo; antes mostra a sua eficácia.» (LG, 60).¹⁶³ Efetivamente, Maria não guarda o dom de Deus como pertença sua, mas dirige-se

¹⁶² Bento XVI, «Homilia no santuário de "Meryem Ana Eví"», AAS 98 (2006), acedido a 2 de novembro 2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061129_ephesus.html.

¹⁶³ Este mesmo número continua, afirmando que «todo o influxo da salvação da santíssima Virgem, em favor dos homens, não é imposto por nenhuma necessidade intrínseca» (LG, 60), como é necessária a mediação de Cristo, mas que «resulta da livre escolha de Deus, e dimana da superabundância dos méritos de Cristo, funda-se na Sua mediação, dela depende absolutamente e dela tira toda a sua eficácia; e, longe de impedir, favorece ainda mais o contacto imediato dos fiéis com Cristo» LG, 60.

apressadamente, em atitude de anúncio.¹⁶⁴ Hoje, a Igreja continua a suplicar-lhe: «mostrai-nos Jesus».¹⁶⁵

Aqui chegados, concluimos que a presença histórica de Maria, na relação que estabeleceu com cada uma das pessoas da Santíssima Trindade e os seus contemporâneos foi determinante para a economia salvífica. A partir da sua Assunção, participando do modo de presença de Jesus, Maria continua a sua missão na vida da Igreja, estando presente pneumática e simbolicamente. No próximo capítulo procuraremos aprofundar a mediação humana da presença de Maria, bem como de alguns símbolos marianos particularmente relevantes na experiência eclesial.

¹⁶⁴ Evocamos aqui o momento da Visitação de Maria a Isabel «Se antes foi o anjo quem entrou onde estava Maria, agora é Maria que se dirige de Nazaré até uma cidade da Judeia – o nome da cidade não interessa – e *entra em casa* de Zacarias. Maria realiza esta viagem com presteza física e psicológica. Lucas apresenta-a como a primeira portadora da glória de Deus, da Boa Notícia da sua Presença. Esta cena de Maria a caminho evoca as palavras de Jesus aos seus missionários, no mesmo Evangelho de Lucas: “Ide! Eis que eu vos envio como cordeiros entre lobos. Não leveis bolsa, nem alforje, nem sandálias, e a ninguém saudeis pelo caminho. Em qualquer casa em que entrardes, dizei primeiro: 'Paz a esta casa!'. Permanecei nessa casa (...) dizei ‘O Reino de Deus está próximo de vós!’” (Lc 10, 3-9). Parece que se realizam em Maria. Ela não se detém; realiza com urgência o envio.» Garcia Paredes, *Mariología*, 91.

¹⁶⁵ Bento XVI, por ocasião do encerramento do mês mariano, em 2006 dizia: «Onde Maria chega está presente Jesus. Quem abre o seu coração à Mãe encontra e acolhe o Filho e é colmado da sua alegria. A verdadeira devoção nunca ofusca nem diminui a fé e o amor a Jesus Cristo nosso Salvador, único mediador entre Deus e os homens. Ao contrário, a entrega a Nossa Senhora é um caminho privilegiado, experimentado por tantos santos, para um seguimento fiel do Senhor. A Ela, portanto, confiemo-nos com filial abandono!»: Bento XVI, «*Encerramento do mês mariano nos jardins do Vaticano*», AAS 98 (2006), acedido a 13 de novembro de 2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060531_mese-mariano.html.

CAPÍTULO III

DOS SÍMBOLOS DA PRESENÇA DE MARIA

Depois de terem sido abordados, no capítulo anterior, diversos modos de presença de Maria, passaremos a refletir a pertinência de uma possível mediação humana da presença de Maria, participante da única mediação de Cristo. Na segunda parte do capítulo, apresentaremos diversas realizações históricas criadas no seio da comunidade cristã que expressam a presença de Maria de um modo singular: imagens de Maria, santuários e rosário.

3.1. Formas de mediação e sacramentalidade

Na economia salvífica, todas as formas de mediação têm o seu arquétipo e pleno cumprimento em Jesus, único¹⁶⁶ mediador e símbolo do Pai.¹⁶⁷ Tal como há formas de mediação simbólica entre Deus e a humanidade antes de Cristo, também há formas de mediação depois de Cristo, que não o excluem nem o substituem, mas que participam dele. Nas palavras de Joseph Ratzinger,

o carácter único de Cristo não faz desaparecer, perante Deus, a existência de outros seres humanos uns para os outros e uns com os outros. Todos eles, de muitas maneiras, e em comunhão com Jesus Cristo podem uns para os outros ser mediadores em relação a Deus. Isto é uma realidade da nossa experiência de todos os dias, pois ninguém tem fé sozinho, e também todos vivem a sua fé a partir de mediações humanas. Sozinho, ninguém poderia saltar sobre a ponte que leva até Deus, porque nenhum humano só por si pode assumir a garantia absoluta da existência de Deus e da sua proximidade. Mas em comunhão com aquele que é Ele próprio essa proximidade divina, os seres humanos podem ser uns para os outros mediadores e são-no de facto.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Jesus é o único mediador, na medida em que não há mediação da Revelação independente da sua. Todas as mediações participam da única mediação de Cristo. Efetivamente, as mediações simbólicas da presença de Cristo são muito variadas: um objeto, como o pão consagrado; um gesto, como a imposição das mãos; uma palavra, como a fórmula de absolvição. Neste ponto, aprofundaremos de modo particular as mediações humanas da presença de Cristo.

¹⁶⁷ Rahner, *Escritos de Teologia*, 301.

¹⁶⁸ Ratzinger e Von Balthasar, *Maria, Primeira Igreja*, 51.

Efetivamente, a Igreja – em cada um dos seus membros e suas realizações¹⁶⁹ – é, por excelência, a mediação de Cristo no mundo. Esta é, como verificámos anteriormente, uma das consequências da ascensão: Jesus deixa de estar presente na mediação do seu corpo humano, para passar a estar presente na mediação do corpo de outros sujeitos históricos, nomeadamente dos seus discípulos que são enviados em missão, que curam, que anunciam a Boa Nova em seu nome e se descobrem membros do seu corpo místico. A presença de Jesus, hoje, diz-se como presença «para nós» e como presença «em nós». Assim sendo, quando nos referimos hoje ao corpo do Ressuscitado, não podemos contornar que ele continua a ser histórico na vida da comunidade dos seus discípulos. O seu modo de presença deixou, assim, de ser direto¹⁷⁰, para passar a ser mediado.

Em rigor, na ascensão ao seio do Pai, Jesus consuma a sua obra; não obstante, a sua obra consumada é aquela que continua historicamente na Igreja. Por isso, a *kenosis* não foi um acontecimento ocorrido há dois milénios, tendo Jesus, na sua ascensão, regressado ao mesmo modo de presença no mundo que tinha antes da encarnação. Pelo contrário, Jesus encarnou para permanecer¹⁷¹ e a ascensão é a consumação disso mesmo: Deus e a humanidade ficaram indissolúvelmente unidos, de tal modo que, no Filho, a humanidade está presente em Deus; e no Filho, pelo Espírito Santo, Deus está presente na humanidade.

Nesta economia, distinguimos, assim vários modos de mediação: Jesus, o mediador do Pai por excelência; a Igreja, mediação de Cristo no mundo; os sacramentos como mediação da graça invisível e da própria Igreja; os santos; cada batizado. De facto, se por um lado, a Igreja, enquanto unidade e nas suas realizações, é mediação da presença de Jesus no mundo,¹⁷² cada um dos seus membros é, na diversidade da sua identidade e missão específica, para os demais, mediador de Deus.¹⁷³

¹⁶⁹ Por «membros e suas realizações» entendemos a Igreja, os sacramentos são aqui entendidos como realização eclesial.

¹⁷⁰ Considerando «direto» o modo de presença segundo a mediação física do seu corpo humano.

¹⁷¹ Daí a sua promessa aos discípulos, antes da Ascensão: «E sabeis que eu estarei sempre convosco até ao fim dos tempos» (Mt, 28,20).

¹⁷² A Igreja é mediação de Jesus, bem entendido, na medida em que lhe corresponde.

¹⁷³ Por este motivo, não pretendemos fazer o exercício inútil de estabelecer uma hierarquia de mediações, uma vez que, na livre circulação da graça todos são mediação e todos são beneficiários dessa mesma mediação, em diferentes graus, de acordo com as circunstâncias.

De entre os seus membros – vivos e defuntos – a Igreja sempre reconheceu em Maria um modo excelente de mediação¹⁷⁴. Tendo sido a mulher escolhida por Deus, como mediação para a encarnação do Verbo, a Igreja encontra nela um modelo com quem aprende a acolher a presença de Cristo e a gerá-la nos homens e mulheres de cada tempo.

A referência à Igreja como mediação da presença de Cristo preserva a sua justa medida só ao incluir o mistério mariano, uma vez que é pronunciando o seu *fiat*, no livre consentimento da vontade do Pai para si – à semelhança de Maria – que a Igreja vive este mistério. São Leão Magno, numa homilia sobre o nascimento do Senhor, faz corresponder analogicamente a fonte batismal ao seio de Maria: «O princípio de vida que tomou no seio da Virgem, colocou-o na fonte batismal. Deu à água o que tinha dado a sua mãe, pois o Altíssimo e a sombra do Espírito Santo (Lc 1,35), que fizeram que Maria desse ao mundo o salvador, fazem também que a água regenere o crente».¹⁷⁵ Demonstra, assim, que a Igreja pode, numa correspondência analógica, ser como que um prolongamento de Maria no mundo, na medida em que partilha da mesma missão, tornando-se, deste modo, mediação humana da presença de Maria.

3.2. Mediação humana da presença de Maria

No segundo capítulo deste trabalho tivemos a oportunidade de aprofundar alguns modos como Maria pode estar presente espiritual e simbolicamente na vida da Igreja. Depois da sua assunção, Maria pode estar presente na Igreja, não só como memória ou fantasia, mas vivendo já a condição ressuscitada do Filho e participando na comunhão dos santos, pela qual cada membro da Igreja está inseparavelmente unido ao resto do corpo, estando unida à Igreja como membro, como modelo e como mãe. A sua presença não é justificada pela sua não-corporeidade, que a tornaria semelhante a um ser omnipresente difuso, mas pela transfiguração num outro modo de presença, participante do de Cristo, e porque há mediações eclesiais concretas e símbolos que dela brotam e que realizam a sua presença.

¹⁷⁴ No próprio momento da encarnação, a presença de Jesus na mediação do seu corpo não dispensou a mediação humana de Maria: não só como instrumento, mas na livre aceitação do seu *fiat*, do qual dependeu a encarnação. O escândalo da encarnação é multiplicado pela dependência no assentimento de uma criatura, elevada à condição de Mãe de Deus.

¹⁷⁵ Leão Magno, «Homilias sobre la Natividad del Señor», em *Homilias sobre el año liturgico* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969), 94.

Neste capítulo exploraremos em que medida a comunidade real existente aqui e agora pode ser um modo de presença de algo mais do que de si própria e de que forma a Igreja, podendo ser um modo de presença de Maria, aprofunda a riqueza da sua própria identidade; de que modo Maria se torna presente através de sujeitos históricos que a tornam presente, nomeadamente através da memória histórica. De facto, pela união indissolúvel na identidade e missão da Igreja e de Maria, é possível estabelecer uma correspondência analógica entre ambas.

Consideramos que a eclesiologia e a Mariologia se iluminam mutuamente. Todavia, esta correspondência não deixa de ser analógica, uma vez que se trata de áreas teológicas distintas.

Só a confluência desta eclesiologia, inicialmente anónima mas com uma marca pessoal, com as afirmações sobre Maria preparadas na cristologia, confluência iniciada desde Bernardo de Claraval, produziu a mariologia como totalidade própria na teologia. Assim, não é possível ordená-la exclusivamente à cristologia ou exclusivamente à eclesiologia (e muito menos dissolvê-la nela como um exemplo mais ou menos supérfluo).¹⁷⁶

Se existe, por um lado, o sério risco de abordar o dossier teológico dedicado a Maria sem dedicar suficiente importância à sua pertença eclesial, existe também o risco de reduzir a Mariologia a uma mera exemplificação de conteúdos teológicos sobre a Igreja.

A mariologia não pode nunca ser simplesmente absorvida na objetividade prática da eclesiologia: o pensamento tipológico dos Padres é radicalmente mal compreendido quando se reduz Maria a uma simples exemplificação de conteúdos teológicos intercambiáveis. Pelo contrário, o sentido do tipo só é preservado quando a Igreja, na sua forma pessoal, se torna reconhecível através da figura pessoal e insubstituível de Maria.¹⁷⁷

Assim sendo, concluímos que Maria e a Igreja não são nem pretendem ser, neste ponto, intercambiáveis, como se à mesma realidade dissesse respeito. Há, todavia, uma partilha vital na identidade e missão que se revela um lugar fecundo de investigação, em ordem ao crescimento em santidade do povo de Deus peregrino. Neste ponto, avançando mais um pouco, vamos considerar em que medida faz sentido afirmar que Maria se torna presente através da própria mediação eclesial.

¹⁷⁶ Ratzinger e Von Balthasar, *Maria, Primeira Igreja*, 23.

¹⁷⁷ Ratzinger e Von Balthasar, *Maria, Primeira Igreja*, 21–22.

3.2.1. Igreja, presença de Maria

Otto Semmelroth escreveu uma obra intitulada «A Igreja como sacramento original»¹⁷⁸ na qual pretende situar o leitor na atmosfera da sacramentologia, da eclesiologia e da soteriologia. É evidente que, para os cristãos, a Igreja tem a missão de ligar a obra redentora de Cristo aos que vivem «aqui» e «agora». A dificuldade está em explicar ou explicitar o modo como esta conexão acontece, questão que o autor procura responder. Para o fazer, recorre, num dos capítulos,¹⁷⁹ à figura de Maria.

Nesse capítulo, o autor começa por distinguir três modos de considerar a Igreja. Em primeiro lugar, Igreja pode significar o elemento oficial que, enquanto hierarquia, se opõe à comunidade. O segundo modo de definir a Igreja que o autor aponta identifica-a à comunidade, enquanto oposta à hierarquia. A terceira maneira de considerar a Igreja exprime a relação entre a hierarquia e a comunidade, frente a frente: o esposo e a esposa. A cabeça em união vital com o corpo: a Igreja inteira, que nos permite falar sobre a Igreja como sacramento.¹⁸⁰

Com efeito, para o autor, existe um modo de relação bipolar da Igreja, entre hierarquia e comunidade, que não deve ser ignorada: os que conduzem e os que são conduzidos, os que ensinam e os que creem, os sacrificadores e os cosacrificadores. Por isso, para Semmelroth, o modo mais fundamentado de ler a bipolaridade eclesial encontra os seus alicerces na Revelação. A Hierarquia continua a presença e as funções hierárquicas de Cristo, enquanto a Comunidade atualiza a resposta e missão da Virgem Maria.

Tudo o que se realizou historicamente na obra da redenção no que diz respeito à comunidade, encontra a sua síntese em Maria. O ministro, na administração dos sacramentos,

¹⁷⁸ Otto Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original*, 2.^a ed. (San Sebastian: Dinor, 1966). Esta obra não é uma obra de Mariologia. Nela, o autor defende a tese de que a Igreja é sacramento. Em primeiro lugar, porque tem a missão de atualizar a obra redentora de Cristo e, em segundo, porque não só recorda ao homem a realidade que representa, mas contém, de maneira objetiva, essa mesma realidade.

¹⁷⁹ Secção segunda, capítulo II – é intitulado «A Igreja como Representação da obra da redenção».

¹⁸⁰ Para Semmelroth, a Igreja só pode realizar a sua sacramentalidade se se considera na polaridade de hierarquia e comunidade. Aqui está a unidade mais profunda que pode existir entre hierarquia e comunidade – a que tem um fundamento trinitário – aquela que não significando diluição, realiza a união mais perfeita na polaridade, como na relação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

ocupa o lugar de Cristo, em ações que o transcendem; e a comunidade faz o que Maria fez. O *fiat* é expressão desta atitude recetiva e cosacrificial da comunidade. Por este motivo afirma-se que Maria é o protótipo da Igreja. Mas, neste caso, Semmelroth não se refere à Igreja hierárquica, porque Maria não é representada como sacerdotisa, mas na medida em que a Igreja, sendo desposada com Cristo é Mãe de cada um dos fiéis.¹⁸¹ Assim, a comunidade fiel e os seus membros recordarão sempre, mediante a devoção a Maria, o seu arquétipo: cheia de graça, se imita o encontro de Maria com Cristo.

Como vimos, este anúncio há de ser como um encontro de dois interlocutores: aquele que anuncia uma mensagem e aquele que a acolhe. Aliás, como Maria, na Anunciação, ou como os discípulos, quando pediram a Jesus que lhes explicasse o sentido das parábolas. A escuta e receção na comunidade, longe de ser passividade, é acolhimento ativo. Nesta receção, a comunidade entende imediatamente algumas realidades e converte-as em próprias; e o que não entende, investiga-o através da própria reflexão, ou pergunta o seu significado. Assim acontece a dinâmica da evolução dos dogmas e a explicitação da fé.

Na relação entre hierarquia e comunidade, trata-se de “dois corpos num só”, numa unidade no mesmo Corpo Místico de Cristo, que não elimina a dualidade polar do encontro, dualidade que é a unidade de uma comunidade de vida sobrenatural. A Igreja é, por isso, sacramento da graça, não apesar da polaridade, mas graças a ela, porque é através dela que se manifesta o Corpo místico de Cristo no mundo.

Otto Semmelroth, apesar de apresentar e justificar um modo de a Igreja ser representação e presença de Maria na história, justificando-o a partir da similitude entre o *fiat* de Maria e o *fiat* da comunidade cristã, coloca o seu argumento à sombra de uma dualidade equívoca: Cristo-Maria, como se de duas realidades justapostas se tratasse. Além disso, em rigor, a teologia do corpo místico de Cristo em nada se refere a essa dualidade. Ela refere-se, outrossim, à unidade do corpo e diversidade dos seus membros, segundo o dom do Espírito concedido a cada um. Efetivamente, o autor não parte da unidade para chegar à diversidade, mas parte da dualidade, procurando chegar à unidade a partir da evocação da união esponsal. Isto leva-o a colocar hierarquia e comunidade «frente a frente», acentuando de tal modo a dualidade que pode comprometer a unidade.

Ademais, a diversidade de dons não é dual, mas múltipla. Assim, afirmar que a comunidade e a hierarquia são uma representação de Maria na medida em que os seus membros

¹⁸¹ Quer-se com isto dizer que Maria não é modelo original para a hierarquia? Evidentemente, Maria é modelo da hierarquia na medida que o sacerdote não deixa de ser batizado e crismado e, por conseguinte, membro da comunidade.

são também batizados parece-nos, no mínimo, redutor. A eclesiologia atual ilumina outro tipo de abordagem que encontra na percepção da Igreja como povo de Deus um caminho teológico mais fecundo, quer para a compreensão da Igreja como sacramento de Cristo, que é a tese fundamental do autor, quer para a compreensão da possível representação de Maria, sem ter de recorrer à separação entre aqueles que são, primordialmente, representação sua e aqueles que são especialmente representação de Cristo. Para se justificar e aprofundar uma possível mediação humana da presença de Maria «aqui e agora», ter-se-ia, por isso, de encontrar uma via na qual a Igreja, no seu todo, pudesse participar. A tese levantada por Otto Semmelroth pode servir de base a uma perspetiva muito rica apenas na medida em que avança a hipótese de a Igreja, como tal, poder ser mediação de Maria, associando a semelhança a Maria no seu *fiat* como um modo de a representar aqui e agora.

3.2.2. *Devoção ao Coração Imaculado de Maria*

Um outro modo de pensar a mediação humana da presença de Maria é a devoção ao Coração Imaculado de Maria. Na Sagrada Escritura, «coração» não tem necessariamente o mesmo significado que na linguagem corrente. É certo que possui um sentido fisiológico comum; todavia, enquanto na linguagem corrente habitualmente se refere à dimensão afetiva e emocional do humano, «o hebreu concebe o coração como “o interior” do humano, contendo a memória, os pensamentos, os projetos, as decisões»¹⁸². O coração do sujeito é a «fonte da sua personalidade consciente, inteligente e livre, a sede das suas eleições decisivas e da lei não escrita.»¹⁸³ Tanto no Antigo como no Novo Testamento, o «o coração é o ponto onde o homem se encontra com Deus»,¹⁸⁴ «uma confluência da razão, vontade, temperamento e sensibilidade, onde a pessoa encontra a sua unidade e orientação interior».¹⁸⁵ Por sua vez, a referência ao Coração Imaculado significa «segundo o evangelho de Mateus (5, 8), um coração que a partir de Deus chegou a uma perfeita unidade interior e, conseqüentemente, “vê a Deus”».¹⁸⁶

¹⁸² Jean de Fraine e Albert Vanhoye, «Corazón», em *Vocabulario de Teología Bíblica*, ed. Xavier Léon-Dufour (Barcelona: Editorial Herder, 1975), 189.

¹⁸³ Fraine e Vanhoye, «Corazón», 189.

¹⁸⁴ Fraine e Vanhoye, «Corazón», 189.

¹⁸⁵ Joseph Ratzinger, «Comentário teológico», em Lúcia de Jesus, *Memórias da irmã Lúcia*, 13.^a ed. (Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2011), 227.

¹⁸⁶ Ratzinger, «Comentário teológico», 227.

Hodiernamente, o tema da «devoção» traz acoplado a si uma conotação negativa, uma vez que, ao longo da História, foi frequentemente associado a um sentimentalismo estéril ou um pietismo sem fundamento teológico.¹⁸⁷ Os padres conciliares alertam para o perigo de uma conceção errónea deste termo: «Por sua vez, lembrem-se os fiéis de que a autêntica devoção não consiste num sentimento estéril e passageiro, nem numa espécie de vã credulidade, mas procede da verdadeira fé, que nos leva a reconhecer a excelência de Mãe de Deus, nos incita a um amor filial para com a nossa Mãe, e nos estimula à imitação das suas virtudes.» (LG 67)

Por outro lado, na atualidade, a teologia é confrontada por uma «racionalidade técnica que rebaixa a realidade afetiva do homem ao irracional e, conseqüentemente, despreza o elemento afetivo presente na devoção. A esta mentalidade contrapõe-se uma reação igualmente desequilibrada, "uma onda emocional muitas vezes caracterizada, no entanto, por uma ausência de ordem e de ligação"». ¹⁸⁸

A mais bela definição de devoção ao coração imaculado de Maria é dada por Ratzinger, enquanto prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé: «Portanto, “devoção” ao Imaculado Coração de Maria é aproximar-se desta atitude do coração, na qual o fiat — “seja feita a vossa vontade” — se torna o centro conformador de toda a existência». ¹⁸⁹

Por esta definição poder-se-á talvez chegar ao âmago da problemática em torno da relação dos cristãos com Maria. Os riscos podem, em certo sentido, reduzir-se a dois: o racionalismo extremo e o sentimentalismo superficial. Ambos sofrem do mesmo defeito, embora, em direções opostas: o de uma perção redutora do humano. Ao invés, «a devoção encarnada deve ser uma devoção apaixonada, uma devoção de coração a coração» ¹⁹⁰ que, recuperando a sua dimensão prática, pressupõe e integra uma visão holística do humano.

Deste modo, a devoção ao coração imaculado de Maria significa um caminho de adesão – a que poderíamos chamar conversão – a Deus, seguindo o exemplo daquela que «por disposição da divina Providência, a santa Mãe do Redentor divino, mais do que ninguém Sua companheira generosa, e a humilde serva do Senhor» (LG 61).

¹⁸⁷ «Parece fácil constatar que a devoção aos Corações de Jesus e de Maria não está a atravessar um período feliz: de facto, ouvem-se com mais frequência comentários sobre o seu desaparecimento e as razões que o justificam»: Giuseppe Como, «“Cor ad cor loquitur”», *La Scuola Cattolica*, n.º 2 (2010): 301.

¹⁸⁸ Como, «“Cor ad cor loquitur”», 304.

¹⁸⁹ Ratzinger, «Comentário teológico», 227.

¹⁹⁰ Ratzinger, «Il misterio Pasquale», cit. em Como, «“Cor ad cor loquitur”», 304.

Neste sentido, é pertinente pensar em que medida a própria comunidade eclesial pode e deve ser um modo de presença de Maria na História. E mais que isso: de como a Igreja encontra o sentido da sua vocação sendo a presença de Maria. A definição de Ratzinger recusa uma visão meramente sentimentalista do termo «devoção». Antes coloca-o na mesma linha de compreensão do «coração», como centro unificador da pessoa. Ter devoção ao coração Imaculado de Maria é aproximar-se da mesma atitude de coração que faz dele santo: o «faça-se» contínuo, em todas as circunstâncias da sua vida. Não está associado ao ativismo que contamina a vida espiritual, nem ao quietismo que não move à caridade.

Deste modo, a devoção ao coração Imaculado de Maria é um outro modo de dizer a mediação humana da presença de Maria, na medida em que, quanto mais a Igreja, em cada um dos seus membros, assumir o *fiat* como centro conformador da própria existência, através do consentimento da vontade, mais será fiel à sua própria vocação, que, em certos aspetos, coincide com a vocação de Maria. «O que a Igreja é e deve ser, é por ela aprendido na contemplação de Maria. Esta é o seu espelho, a verdadeira medida da sua natureza, porque existe à medida de Cristo e de Deus, “habitada” por ele. E para que existiria a Igreja senão para ser habitação de Deus no mundo?»¹⁹¹

Pensar o modo de presença de Maria no mundo na atualidade não pode dispensar a mediação da Igreja enquanto comunidade eclesial no seu conjunto. É certo que, além disso, podem ser exploradas outras formas concretas, dentro da comunidade eclesial, para explicitamente dar voz a Maria. E então encontrar-se-ia o rosário, os santuários, as imagens marianas. Todavia, estes são todos aspetos da comunidade eclesial que se referem a Maria explicitamente. Em rigor, a mediação por excelência é a da própria comunidade, que dá corpo e sentido a todas as mediações particulares.¹⁹²

¹⁹¹ Ratzinger e Von Balthasar, *Maria, Primeira Igreja*, 64.

¹⁹² Deste modo, evita-se o risco de considerar as mediações particulares como momentos quase «mágicos» que trariam Maria de um «outro mundo» ao «nosso mundo», para assim compreender a permanente presença de Maria na História.

3.2.3. Maria: molde ou modelo?

A consequência do caminho de devoção ao Coração Imaculado de Maria é uma transformação do sujeito, poder-se-ia dizer, com o objetivo de se tornar semelhante a Maria.¹⁹³ Ora, esta semelhança deve ser entendida somente como uma semelhança analógica, isto é, a uma possível correspondência analógica entre Maria e um cristão, aqui e agora, tendo em conta a diversidade dos contextos históricos. É uma semelhança na atitude interior, que se expressará e ganhará corpo, em cada sujeito, de um modo adequado ao seu tempo e às suas circunstâncias. Caso contrário, estaria a reduzir-se a devoção a um processo de similitude exterior, estéril, teatral, ou a uma projeção causada por um mero processo imaginativo, deturpando necessariamente o seu verdadeiro sentido.

Assim, pode-se concluir que Maria não é molde do cristão, mas sim o seu modelo. Esta questão de ver Maria como modelo do cristão sublinha o tema da imitação, já presente nas cartas de Paulo. Paulo exorta as comunidades a imitá-lo (cf. 1 Cor 4, 16; 1 Cor 11, 1; Fil 3, 17; 1 Ts 1, 6; 2 Ts 3, 7-9). A devoção ao seu coração imaculado e conseqüente processo de semelhança, implica, da parte do sujeito crente, a mesma atitude de imitação.

Ora, esta imitação pretendida só pode ser lida na medida em que aquele que é imitado se configura com o próprio Cristo. Assim, Maria deve ser imitada porque e só porque se configura com um estilo de vida “cristiforme”. Aliás, Maria, como Paulo, não se substitui a Cristo, já que o seu papel é o de cooperador – *συνεργοί* – (1 Cor 3, 9). O verdadeiro sentido da imitação é levar a comunidade a buscar a cruz de Cristo tal como o próprio a busca. Esta necessidade está enraizada no batismo, já que, uma vez batizado em Cristo, todos os aspetos da vida do crente devem refletir essa realidade.¹⁹⁴ «O seguimento de Jesus, típico da vida pública e da relação com os seus discípulos, transforma-se num processo de imitação na primeira

¹⁹³ «A figura humana de Maria – e Maria é uma figura apenas humana, convém não esquecer – congrega aspectos modelares do que é o *próprio humano*, num sentido trans-cultural e mesmo trans-histórico, nunca trans-humano, porque precisamente, em Maria encontra-se o humano como forma de possível plenitude (...) Mas é também essa mesma perfeição que a cumpre como simplesmente humana, sem mais. Ainda que se destitua Maria da sua posição religiosa, pois o que é em si perfeito não é uma *fabricação religiosa postiça, mas o cumprimento da possibilidade do melhor humano*»: Américo Pereira, «A dimensão antropológica da piedade mariana», *Fundamentum*, Maria mãe de Cristo, mãe da Igreja, VII (2017): 15.

¹⁹⁴ Cf. Jo-Ann Brant, «The place of mimesis in Paul’s thought», *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 22/3, Sage Journals (1993): 288. <https://doi.org/10.1177/000842989302200302>.

comunidade cristã. Principal artífice de tal processo é Paulo que reinterpreta a relação com Cristo como mimese na diferença». ¹⁹⁵

É precisamente aqui que reside o veio fundamental da percepção de Maria como modelo: a mimese na diferença. Não se refere à necessidade de cópia de uma personalidade nem à adaptação a um molde. A imitação deve, outrossim, ser entendida como uma forma de viver enraizado na imagem de Cristo crucificado. Deste modo, podemos concluir que imitar Maria é, nada mais nada menos, que imitar Cristo, na criatividade do «aqui e agora»

Se porventura alguém objectasse que não se deve interpor um ser humano entre nós e Cristo, lembre-se de que Paulo não tem medo de dizer às suas comunidades: «Imitai-me» (cf. 1 Cor 4, 16; Fil 3, 17; 1 Tes 1, 6; 2 Tes 3, 7.9). No Apóstolo, elas podem verificar concretamente o que significa seguir Cristo. Mas, com quem poderemos nós aprender sempre melhor do que com a Mãe do Senhor? ¹⁹⁶

O cardeal Van Thuan interpreta a sua ação como um possível prolongamento da ação de Maria: «Em mim, ó Mãe, continua a operar, a rezar, a amar, a sacrificar-me. Continua a cumprir a vontade do Pai, continua sendo a Mãe da Humanidade. Continua a viver a paixão e a ressurreição de Jesus. Ó Mãe, consagro-me a ti todo a ti, agora e sempre.» ¹⁹⁷

3.3. Mediações simbólicas da presença de Maria

Partindo do pressuposto de que o modo de presença de Maria é um modo *sui generis* assim como o de Cristo, continuaremos a pensar as mediações de Maria em paralelo com as mediações de Cristo. Até aqui, expusemos algumas características da mediação humana da presença de Maria, concluindo que a própria comunidade eclesial entra no âmbito destas mediações da presença de Maria. Quando nos referimos hoje ao corpo do ressuscitado não podemos contornar que o corpo do ressuscitado continua a ser histórico na mediação do corpo da comunidade eclesial.

¹⁹⁵ Antonio Pitta, «I gradi della mimesi nella Lettera ai Galati» *Liber Annuus* 65 (2016): 249-257, 257.

¹⁹⁶ Ratzinger, «Comentário teológico», 227–28.

¹⁹⁷ Francisco Xavier Nguyen Van Thuan, *Cinco pães e dois peixes* (Prior Velho: Paulinas, 2009), 72–74.

Ora, estas mediações humanas concretizam-se e cristalizam-se em mediações simbólicas. A partir daqui, exploraremos três formas de presença explícita de Maria – as imagens de Maria, os santuários marianos e a oração do rosário – segundo os mesmos pressupostos e com a mesma finalidade que considerámos até aqui. Todos estes são aspetos da comunidade eclesial que se referem a Maria explicitamente. Mas em rigor, é importante frisar que a mediação é a mediação total de toda a comunidade que dá sentido a essas mediações particulares. As mediações particulares não são momentos mágicos que trazem Maria de outro mundo eventualmente imaginário para este, mas realizações históricas da comunidade que reconhece a presença permanente de Maria na História.

3.3.1. A iconografia mariana

Um dos símbolos da presença de Maria é, sem dúvida a iconografia¹⁹⁸. Esculturas, pinturas, ícones: são inúmeras as formas com que Maria foi e continua a ser representada por artistas de todo o mundo.¹⁹⁹ Ela é «a criatura “tota pulchra”, o “speculum sine macula”, o ideal supremo de perfeição que em todos os tempos os artistas procuraram reproduzir em suas obras, “a mulher vestida de sol” (Ap 12, 1), na qual os raios puríssimos da beleza humana se encontram com os sobre-humanos, mas acessíveis da beleza sobrenatural».²⁰⁰

A iconografia contém em si a *Gestalt*, porque reúne tangibilidade e intangibilidade, empírico e mistério. Quando, em 1964, Paulo VI se dirigiu aos artistas, afirmou que a arte consiste precisamente em acolher os tesouros do céu do espírito e revesti-los de palavras, de cores, de formas, de acessibilidade. Deste ponto de vista, a missão dos artistas é a de fazer acessível e compreensível o mundo do espírito, conservando a este mundo a sua inefabilidade,

¹⁹⁸ «Entre as mais nobres actividades do espírito humano estão, de pleno direito, as belas-artes, e muito especialmente a arte religiosa e o seu mais alto cimo, que é a arte sacra.»: SC, 122.

¹⁹⁹ O cardeal Gianfranco Ravasi, na introdução à sua obra «Os rostos de Maria na Bíblia» nota que «os ícones marianos das mais diversas e múltiplas fisionomias encheram os séculos; todos, porém, remontam aos ícones não pintados mas descritos que se encontram disseminados nas páginas bíblicas. São estes os relatos mais semelhantes ao original, a que a arte sempre aludiu, a que sobretudo a espiritualidade cristã fez referência para que o rosto de Maria “se refletisse continuamente no espelho da alma”»: Gianfranco Ravasi, *Os rostos de Maria na Bíblia* (Apelação: Paulus, 2008), 15.

²⁰⁰ Paulo IV, «Discurso per la chuisura del VII Congresso mariológico e l’inizio del XVI Congresso mariano», cit. em Forte, *Maria, a mulher ícone do mistério*, 17.

o sentido da sua transcendência, o seu ambiente de mistério²⁰¹. Por um lado, tornam visível, por outro, só o podem representar com verdade se entenderem que cada imagem é guardiã do mistério e portadora de uma dimensão que não se reduz à pura materialidade.

De facto, a Igreja tem necessidade da arte para tornar perceptível o fascinante mistério invisível de Deus. Para isso, transpõe para fórmulas significativas aquilo que, em si mesmo, é inefável.²⁰² Por isso, o Papa Francisco não hesita em chamar aos artistas “aliados” da Igreja²⁰³.

As imagens de Maria²⁰⁴ são um meio privilegiado da *via pulchritudinis* – a via da beleza.²⁰⁵ Esta via não se reduz à proporção das formas ou à concretização de uma beleza idealizada: a sua autenticidade vem da sua relação intrínseca com a verdade; ela é o esplendor da verdade e do bem. «Em certo sentido, a beleza é a expressão visível do bem, do mesmo modo que o bem é a condição metafísica da beleza.»²⁰⁶

A iconografia mariana torna Maria presente, uma vez que é um meio através do qual o crente estabelece e alimenta a sua fé e a sua devoção. As imagens de Maria constituem uma memória da sua vida e da sua missão, e são, na maioria dos casos, objetos de culto e instrumentos de oração que elevam o espírito do fiel até Deus.

²⁰¹ Cf. Paulo VI, «Missa dos artistas, na capela sistina, Solenidade da Ascensão de Nosso Senhor». AAS 56 (1964), acedido a 10 de dezembro de 2023. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1964/documents/hf_p-vi_hom_19640507_messa-artisti.html.

²⁰² Cf. Paulo VI, «Missa dos artistas, na capela sistina. Solenidade da Ascensão de Nosso Senhor».

²⁰³ Esta expressão foi pela primeira vez usada por Paulo VI. É, no entanto, usada com maior força expressiva pelo Papa Francisco, no discurso aos artistas participantes no encontro por ocasião do 50º aniversário da inauguração da coleção de arte moderna dos museus do vaticano. Cf. Francisco, «Discurso aos artistas participantes no encontro por ocasião do 50º aniversário da inauguração da coleção de arte moderna dos museus do Vaticano», acedido a 12 de dezembro de 2023. <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/june/documents/20230623-artisti.html>.

²⁰⁴ Embora possam não ter, necessariamente, características de obra de arte.

²⁰⁵ As belas-artes «tendem, por natureza, a exprimir de algum modo, nas obras saídas das mãos do homem, a infinita beleza de Deus, e estarão mais orientadas para o louvor e glória de Deus se não tiverem outro fim senão o de conduzir piamente e o mais eficazmente possível, através das suas obras, o espírito do homem até Deus.»: SC, 122.

²⁰⁶ João Paulo II, *Carta aos artistas*, AAS 91 (1999), acedido a 13 de dezembro 2023. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii LET 23041999_artists.html.

A iconografia não tem a pretensão de representar a totalidade da beleza espiritual de Maria, nem têm o intuito de representar a sua suposta fisionomia que, como judia do século I, terá tido.²⁰⁷ Isto é, a representação artística não tem a finalidade de representar as feições, tom de pele, que Maria terá eventualmente tido e apresentar como que uma reprodução do aspeto físico de Maria. «Enfim, o ícone não é um retrato, mas tornar de algum modo presente o divino e os santos como antecipação do futuro do mundo.»²⁰⁸

Na maioria dos casos, a iconografia mariana aponta apenas para um pequeno conjunto de aspetos da sua vida ou missão, com as quais a Igreja expressa a sua relação com Maria. Isto explica a infinitude de diferentes imagens que ao longo dos tempos foram realizadas²⁰⁹. Elas foram frequentemente usadas como meio de catequização e são um meio privilegiado de memória e de relação com Maria, bem como uma ajuda à oração e um estímulo à imitação, uma vez que «o fiel tende a imprimir no coração o que contempla com os olhos»²¹⁰. Diferentes imagens representam variadíssimas cenas bíblicas, invocações marianas, aparições, constituindo projeções de ideias contemporâneas, ideais de beleza ou de vestuário. A muitas destas imagens foi, inclusive, atribuído um poder milagroso. Tome-se como exemplo a medalha de Nossa Senhora das Graças, que passou a ser conhecida por “Medalha Milagrosa”. Este poder

²⁰⁷ Efetivamente, o facto de não se ter atualmente acesso ao que teriam eventualmente sido os traços da fisionomia de Jesus e de Maria, não constitui um problema à criação de imagens uma vez que não se trata de transferir aquela pessoa histórica para a imagem. Aliás, antes contribui para uma correta percepção sobre o verdadeiro significado da imagem, que é a da representação simbólica. Assim, este outro modo pelo qual Maria está hoje presente não está vinculado às suas feições.

²⁰⁸ Stefano De Fiores, «Ícone/Immagini», em *Maria, Nuovissimo Dizionario* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008), 814.

²⁰⁹ Senhora do Ó, Senhora da Apresentação, Senhora do Rosário, Imaculada Conceição, Assunção, Senhora da Ternura, Virgem do leite, Senhora dos remédios, Coração de Maria, Senhora de Nazaré, Virgem do manto, Virgem de Fátima, Senhora de Guadalupe.

²¹⁰ De Fiores, «Ícone/Immagini», 829.

não está na materialidade da imagem em si,²¹¹ mas na oração de Maria que a Igreja reconhece como poderosa intercessora.²¹²

Se o facto da presença de Maria nas imagens que a representam é um dado adquirido para a maioria dos teólogos, o modo como essa presença se dá é mais discutido. Alguns, como Teodoro Studita reconhecem nas imagens uma presença relacional através da semelhança com o arquétipo que está a ser representado²¹³. Outros teólogos, como Paul Evdokimov,²¹⁴ falam de uma certa presença dinâmica dos santos nas suas imagens.²¹⁵

Bruno Forte explica que todos os ícones tendem a transmitir um duplo movimento, na medida em que proporcionam um encontro entre Deus e o humano, entre a eternidade e o tempo, entre os santos e os viandantes»²¹⁶ Nesta mesma linha situa-se Stefano de Fiores para quem a função dos ícones é, sobretudo, espiritual, uma vez que a sua missão é a de estabelecer uma relação entre o fiel e os protótipos que representam. «São imagens condutoras (...) porque conduzem dos sinais materiais às pessoas representadas, do visível ao invisível, do tempo à eternidade gloriosa. Assim, os ícones marianos têm como objetivo o encontro não tanto com uma figura histórica que viveu em tempos longínquos, mas com a pessoa viva e glorificada de Maria, que ajuda os fiéis a alcançar a salvação.»²¹⁷

²¹¹ Sumamente crucial é a confiança na oração, não a materialidade da imagem em si. A materialidade é importante, na medida em que fortalece a confiança: «E assim, se tivesses a mesma devoção e a mesma fé em Nossa Senhora diante desta sua imagem, como diante daquela que representa a mesma, ou até sem elas, como temos dito, receberias as mesmas graças.» Juan de la Cruz, *Obras completas*, 480.

²¹² «O culto cristão das imagens não é contrário ao primeiro mandamento, que proíbe os ídolos. Com efeito, “a honra prestada a uma imagem remonta ao modelo original” e “quem venera uma imagem venera nela a pessoa representada”. A honra prestada às santas imagens é uma “veneração respeitosa”, e não uma adoração, que só a Deus se deve: “O culto da religião não se dirige às imagens em si mesmas como realidades, mas olha-as sob o seu aspecto próprio de imagens que nos conduzem ao Deus encarnado. Ora, o movimento que se dirige à imagem enquanto tal não se detém nela, mas orienta-se para a realidade de que ela é imagem.”»: CEC 2132. O contrário significaria transformar a imagem num ídolo.

²¹³ Cf. De Fiores, «Ícone/Immagini», 814.

²¹⁴ Paul Evdokimov foi um teólogo da Igreja ortodoxa do séc. XX.

²¹⁵ Cf. De Fiores, «Ícone/Immagini», 828.

²¹⁶ De Fiores, «Ícone/Immagini», 814.

²¹⁷ De Fiores, «Ícone/Immagini», 815.

Um dos pontos de convergência entre a arte e a fé é que tanto a beleza como uma relação de confiança e de amor – como a que existe entre o crente e Maria – implicam uma atitude antropológica de receptividade e de deslumbramento. Ora, esta atitude, podendo ser alimentada e celebrada numa comunidade, é marcadamente pessoal. Parece-nos oportuno salientar este facto: a iconografia mariana, como símbolo de Maria é um meio privilegiado de encontro pessoal entre o cristão e Maria.

A importância das imagens, nas suas mais variadas formas é o facto de constituírem uma verdadeira expressão da presença de Maria, através do qual se estabelece uma relação entre o fiel e Maria e de serem, por isso, um estímulo ao encontro com Deus. Esta presença simbólica, não sendo manipulável, concretiza-se na relação. Através da iconografia, os cristãos estão com Maria para aprenderem a ser como Maria. A relação que se estabelece é essencial, porque ela é a finalidade última da criação das imagens: aproximar o cristão da presença de Maria, através da oração e, conseqüentemente, do cultivo da mesma atitude interior que pautou toda a sua vida: a adesão total ao sonho de Deus e ao serviço incessante aos irmãos.

3.3.2. *Os santuários marianos*

O santuário, de uma maneira geral, pode ser entendido como «uma modalidade especial de mediação do sagrado originário, permitindo ao ser humano uma ligação a esse sagrado, através da relação com o lugar que constitui a sua mediação»²¹⁸. O que o define é a sua articulação entre o tempo e o espaço, na medida em que «determina um espaço como lugar (*topos*) e um tempo como momento (*kairós*)»²¹⁹. Efetivamente, aquilo que distingue o lugar do santuário de outro lugar qualquer é a importância que adquire na vida do sujeito ou da comunidade, como mediação do seu encontro com o sagrado e o modo como esse mesmo encontro influencia a sua vivência: «aquilo que influencia mais profundamente a qualificação humana dos lugares é a experiência e a história de cada um ou de uma comunidade».²²⁰ Para

²¹⁸ João Duque, «Santuário», em *Enciclopédia de Fátima*, coord. Carlos Moreira Azevedo e Luciano Cristino. (Estoril: Principia, 2007), 515.

²¹⁹ Duque, «Santuário», 515.

²²⁰ Duque, «Santuário», 516. Neste sentido, «Cada ser humano e cada comunidade é aquilo que é, no processo da sua historicidade, isto é, da sua relação específica com espaços e tempos próprios, que representam simbolicamente o sentido primordial do existir – ou seja tornam realmente presente aquilo que está entitativamente ausente. Esses tempos e esses espaços não deixam de ser também sempre cronométricos e geométricos, como todos os outros, mas são elevados ao nível de uma qualificação que os arranca do anonimato dessa medida idêntica»: Duque, «Santuário», 517.

além disso, o santuário significa uma necessária saída do cristão do seu ambiente e a abertura à alteridade:

A relação do cristão com o santuário implica, portanto, a entrada na economia das mediações da salvação dada por Deus, entrando desse modo numa relação de alteridade fundamental. Nessa relação, o cristão descentra-se da sua exclusiva preocupação com o *self* ensimesmado, acolhendo a intromissão da alteridade de um lugar, um tempo, um ritual, uma comunidade, uma tradição – que não são produto seu e originam a sua identidade.²²¹

A existência de quase 250 santuários marianos em Portugal²²² expressa a importância deste modo de presença de Maria em Portugal. Os santuários marianos constituem um contexto precioso que evidencia a presença de Maria num determinado espaço geográfico, como lugar onde se proporciona o encontro dos peregrinos consigo. Os santuários constituem verdadeiros símbolos da presença materna de Maria, uma vez que expressam eficazmente a sua missão de introduzir e confirmar os seus filhos na vida da graça. Efetivamente, os santuários marianos são lugares de encontro com Maria e com Deus através de Maria.

Para João Paulo II, a presença de Maria, possuindo um raio de ação multiforme,²²³ concretiza-se, também, «mediante o poder de atracção e irradiação dos grandes santuários, onde não apenas as pessoas individualmente ou grupos locais, mas por vezes inteiras nações e continentes procuram o encontro com a Mãe do Senhor.» (RM, 28)

²²¹ Duque, «Santuário», 517.

²²² A obra de Júlio Gil conta 247 santuários em território português. Júlio Gil, *Nossa Senhora de Portugal - Santuários Marianos* (Lisboa: Intermezzo, 2003), 456–58. A respeito da importância dos santuários marianos, o Conselho Pontifício para a pastoral dos migrantes e itinerantes publicou um documento intitulado «O Santuário – Memória, Presença e Profecia do Deus vivo», no qual reflete também sobre a sua importância. «Em particular, os santuários marianos oferecem uma autêntica escola de fé sob o exemplo e a intercessão materna de Maria.»: Conselho Pontifício para a pastoral dos migrantes e itinerantes, «O Santuário - Memória, Presença e Profecia do Deus vivo», 1999, n.º 1, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_po.html.

²²³ «Mediante a fé e a piedade dos fiéis; mediante as tradições das famílias cristãs ou «igrejas domésticas», das comunidades paroquiais e missionárias, dos institutos religiosos e das dioceses»: RM, 28.

De facto, os santuários marianos têm, entre os símbolos de Maria, uma especial incidência comunitária. São destino de peregrinação, frequentemente feita em grupos; lugares de celebração litúrgica e de oração comunitária. Eles refletem a fé da comunidade eclesial que se reúne, frequentemente em torno de uma imagem, para aclamar Maria não só como *Mater Dei*, mas também como *Mater Ecclesia*, presente no santuário, para conduzir a Deus os que a ela se confiam.

Neste contexto, a reflexão sobre o modo de presença de Maria nos santuários segue sensivelmente a mesma lógica do seu modo de presença nas imagens. Tal como sublinhámos no ponto anterior, a respeito da iconografia mariana, a presença de Maria não se diz a partir de uma lógica empírica da presença no espaço geográfico, mas sim segundo a categoria do encontro e da relação²²⁴. Por exemplo, na sua encíclica «Redemptoris Mater», o papa João Paulo II não reflete sobre a problemática do modo de presença do corpo glorioso de Maria nos santuários. Todavia, no n.º 28, ao colocar em evidência o tema do encontro, oferece elementos para uma interpretação fecunda: «Talvez se pudesse falar de uma “geografia” específica da fé e da piedade marianas, a qual abrange todos estes lugares de particular peregrinação do Povo de Deus; esta busca o encontro com a Mãe de Cristo, procurando achar no clima de especial irradiação da presença materna “daquela que acreditou”, a consolidação da própria fé.» (RM, 28)

Podemos, deste modo, concluir que o objetivo principal de reconhecer a presença de Maria nos santuários é a de sublinhar a relação que se estabelece entre os cristãos e Maria em ordem ao crescimento do povo de Deus.²²⁵ O espaço sagrado é então «visto na sua

²²⁴ João Paulo II, nesta encíclica, «adopta a categoria central do "encontro", onde o caminho da fé e da piedade mariana converge de baixo" e de cima o "raio da presença materna de Maria"»: De Fiores, «Presenza», 1378.

²²⁵ «Ela, em espírito de acção de graças, soube deixar-se cobrir pela sombra do Espírito (cf. Lc 1, 35), para que nela o Verbo fosse encarnado e dado aos homens. Ao olharmos para ela, compreendemos que o santuário é o lugar do acolhimento do dom que vem do alto, a morada em que, em acto de agradecimento, nos deixamos amar pelo Senhor, precisamente segundo o seu exemplo e com a sua ajuda.»; «De modo particular, a Virgem Maria, “figura da Igreja na ordem da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo”, venerada como é em tantos santuários, ajuda os fiéis a compreender e a acolher esta acção do Espírito Santo, que suscita a comunhão dos Santos em Cristo.»: Conselho Pontifício para a pastoral dos migrantes e itinerantes, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_po.html, 12.

funcionalidade antropológica como um canal ou ambiente para o encontro com Deus através da experiência de Maria como presença materna.»²²⁶

Deste modo, podemos concluir que a importância que os santuários marianos, como espaços exteriores, têm na vida da Igreja é a sua capacidade de expressar a presença de Maria como símbolo de «um certo espaço interior, no qual o eterno Pai pode locupletar-nos com “toda a sorte de bênçãos espirituais”: o espaço da “nova e eterna Aliança”. Este espaço subsiste na Igreja que, em Cristo, é como que “um sacramento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano”». Este espaço interior é condição para que o encontro se dê:

Estas indicações superam decisivamente a conceção do santuário mariano como lugar sagrado da presença estática da Virgem. Pelo contrário, dir-se-ia que a presença de Maria se realiza na medida em que se estabelece um encontro interpessoal, ou seja, na medida em que há uma resposta vital por parte do peregrino. Caso contrário, haveria duas presenças de tipo físico e espacial, mas como a relação mútua não se realiza, não haveria nada a nível pessoal e ter-se-ia de falar de ausência em vez de presença.²²⁷

Deste modo, os santuários marianos, frequentemente ligados a uma imagem de Maria venerada pelos fiéis, são sinal de uma presença dinâmica de Maria. Tal como se pode verificar no pensamento de João Paulo II expresso na carta encíclica «Redemptoris Mater», não há uma absolutização do espaço sagrado em si ou sequer da possível presença pessoal de Maria, mas antes de um espaço que existe em função do encontro entre Maria e cada um dos peregrinos.

Poder-se-ia afirmar que santuários têm um papel semelhante ao espaço do Cenáculo: proporcionar a reunião de uma comunidade, que, orando com Maria espera a vinda do Espírito Santo.

O que viveu, de facto, aquela imensa multidão, na esplanada do Santuário, onde todos éramos realmente um só coração e uma só alma? Foi um renovado Pentecostes. No meio de nós estava Maria, a Mãe de Jesus. É esta a experiência típica dos grandes Santuários marianos – Lourdes, Guadalupe, Pompeia, Loreto – ou também dos mais pequenos:

²²⁶ De Fiores, «Presenza», 1378.

²²⁷ De Fiores, «Presenza», 1378.

onde quer que os cristãos se reúnam em oração com Maria, o Senhor doa o seu Espírito.²²⁸

Cada santuário mariano, no fundo, é, deste modo, símbolo da presença de Maria, onde se congrega a comunidade dos fiéis que, através dela, busca a vontade do Pai, o rosto do Filho, aguardando a vinda do Espírito.

3.3.3. Rosário

Transversal à experiência orante da Igreja, o rosário é uma oração contemplativa²²⁹, aclamativa, repetitiva, «de fácil memorização, recitá-la nenhuma dificuldade representa para crianças e adultos, analfabetos que sejam».²³⁰ Apesar dos preconceitos atuais «que tendem a relativizar ao extremo e a desprezar o rosário»,²³¹ o magistério da Igreja não cessa de incentivar à prática diária desta oração.

A simplicidade que caracteriza o rosário de modo nenhum deve ser confundida com simplismo ou superficialidade, antes constitui uma consequência natural do processo centenário de decantação a que foi submetido, cujas raízes remontam aos primeiros séculos da Igreja.²³²

²²⁸ Bento XVI, «Regina Caeli, Solenidade de Pentecostes». AAS 98 (2010), acessido a 13 de setembro de 2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2010/documents/hf_ben-xvi_reg_20100523_pentecoste.html.

²²⁹ Paulo VI recorda, na Exortação Apostólica *Marialis Cultus* um dos elementos essenciais do Rosário: a contemplação. «Sem esta, o mesmo Rosário é um corpo sem alma e a sua recitação corre o perigo de tornar-se uma repetição mecânica de fórmulas e de vir a achar-se em contradição com a advertência de Jesus: "Nas vossas orações, não useis de vãs repetições, como os gentios, porque imaginam que é pelo palavreado excessivo que serão ouvidos" (Mt 6,7). Por sua natureza, a recitação do Rosário requer um ritmo tranquilo e uma certa demora a pensar, que favoreçam, naquele que ora, a meditação dos mistérios da vida do Senhor, vistos através do coração daquela que mais de perto esteve em contacto com o mesmo Senhor, e que abram o acesso às suas insondáveis riquezas.»: MC, 47.

²³⁰ João Francisco Marques, «Rosário», em *Enciclopédia de Fátima* (Estoril: Princípia, 2007), 491–92.

²³¹ Stefano De Fiores, «Rosario», em *Maria, Nuovissimo Dizionario* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008), 1413.

²³² Tem a sua origem mais remota na chamada «oração do coração», dos padres do deserto, que repetiam muitas vezes: «Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim, pecador», ou uma outra

Deste modo, a simplicidade do rosário significa mais a sua profundidade e riqueza do que a sua banalidade. É, nas palavras do papa João Paulo II uma «oração maravilhosa na simplicidade e na profundidade» (*Rosarium Virginis Mariae*, 2).

A centralidade cristológica desta oração é aquilo que lhe confere substância: «o rosário, de facto, ainda que caracterizado pela sua fisionomia mariana, no seu âmago é oração cristológica. Na sobriedade dos seus elementos, concentra a profundidade de toda a mensagem evangélica, da qual é quase um compêndio.» (RVM, 1) Efetivamente, na oração do rosário completo,²³³ o orante contempla todo o mistério de Cristo, desde a sua Encarnação até à plenitude do mistério Pascal, na Ressurreição e Ascensão; contempla ainda a esperança da humanidade que contempla em Maria a participação da glória de Cristo, nos mistérios da Assunção e Coroação de Maria.

Nas palavras do papa João Paulo II, «sobre o fundo das palavras da “Ave Maria” passam diante dos olhos da alma os principais episódios da vida de Jesus Cristo» (RVM, 2). Durante esta oração, enquanto a vida de Cristo se torna presente à vida do fiel orante, mediante a contemplação, também a vida do próprio orante se torna presente a Cristo, gerando uma copresença amorosa que encontra na fé as suas raízes mais profundas: «o rosário torna, misticamente, a vida de Cristo presente à vida do fiel: ao mesmo tempo, o nosso coração pode incluir nestas dezenas do Rosário todos os factos que formam a vida do indivíduo, da família, da nação, da Igreja e da humanidade.» (RVM, 2). Pela oração do rosário os «mistérios» da vida do cristão são unidos aos de Cristo, como meio de identificação com Ele. O rosário é um ativador da memória, que conduz a uma familiaridade com vida de Cristo.

Na oração do rosário, tanto na enunciação dos mistérios como durante a oração das Ave-Marias, a contemplação recorre à memória psicológica e à imaginação, naquilo a que Santo Inácio chamaria a «composição de lugar». O rosário pode, assim, ser considerada uma oração narrativa e contemplativa «quem narra experimenta o futuro da memória, a potencialidade oculta na recordação, a força crítica e “performativa” das histórias».²³⁴

fórmula semelhante a esta. Esta oração era assim chamada uma vez que, de tantas vezes repetida, se assemelhava ao ritmo da respiração ou do bater do coração. Cf. Jean Lafrance, *Orar com o coração* (São Paulo: Edições Paulinas, 1987), 82.

²³³ O conjunto dos vinte mistérios gozosos, luminosos, dolorosos e gloriosos.

²³⁴ Forte, *Maria, a mulher ícone do mistério*, 14. Depois da enunciação do mistério, frequentemente, há o recurso à narração, que facilita e privilegia a contemplação. «No plano do pensamento, esse retorno ao concreto se exprime numa exigência de narratividade: a narração não universaliza abstratamente, não tem a presunção de abarcar tudo, respeita os inícios e testemunha as interrupções. Ela “opera de modo pouco aparente e sem pretensões. Não tem a chave dialética nem a

De um modo único, na oração do rosário, esta copresença entre o orante e Cristo acontece através de Maria. Nas palavras de S. João Paulo II, o rosário é a «meditação dos mistérios da vida do Senhor, vistos através do Coração d'Aquela que mais de perto esteve em contacto com o mesmo Senhor» (RVM, 6). Noutro número, afirma ainda que «a contemplação de Cristo tem em Maria o seu modelo insuperável. O rosto do Filho pertence-lhe sob um título especial. Foi no seu ventre que se plasmou, recebendo dela também uma semelhança humana que evoca uma intimidade espiritual certamente ainda maior. À contemplação do rosto de Cristo, ninguém se dedicou com a mesma assiduidade de Maria» (RVM, 10). Assim sendo, pode-se observar que para o papa João Paulo II, a oração do rosário realiza a presença de Maria, orante e operante, não como a de uma protagonista, mas daquela que tem por missão mostrar-nos Jesus,²³⁵ por virtude do Espírito Santo que Ela mesma recebeu na Anunciação, junto à Cruz (Cf. Jo 19, 30) e no Cenáculo.

Um dos números mais ousados da carta do papa João Paulo II sobre o rosário é o número 15, no qual o sumo pontífice faz uma analogia entre a oração do rosário e a gestação de Cristo no orante, através de Maria: «O Rosário transporta-nos misticamente para junto de Maria dedicada a acompanhar o crescimento humano de Cristo na casa de Nazaré. Isto permite-lhe educar-nos e plasmar-nos, com a mesma solicitude, até que Cristo esteja formado em nós plenamente (cf. *Gal* 4, 19).» (RVM, 15).

Esta gestação ocorre ao ritmo da repetição²³⁶ da Avé-Maria. O rosário é, assim, «um exercício precioso e salutar de comunhão com os mistérios de Cristo através do coração de

deriva das mãos de Deus, uma chave que permitisse iluminar todos os processos escuros da história sem antes tê-los percorrido e superado. E, no entanto, não se move no escuro?». Forte, 14.

²³⁵ Como se reza no final da oração *Salve Regina* «e depois deste desterro nos mostrai Jesus, bendito fruto do vosso ventre, ó clemente, ó piedosa, ó doce sempre virgem Maria».

²³⁶ Stefano de Fiores, inspirado em João Paulo II, pensa na repetição das Avé-Marias do rosário à luz da dinâmica do amor: «A quem considera o terço "uma prática árida e aborrecida" (RVM 26: EV 21/1215) por causa da repetição, João Paulo II recorda-nos que essa oração só pode ser compreendida entrando na dinâmica psicológica própria do amor": quem ama não se cansa de repetir o seu amor à pessoa amada (...) O rosário está longe do psitacismo e de qualquer repetição mecânica, sem participação íntima e pessoal, pois é uma resposta orante que realiza, sob a ação do Espírito, uma comunhão viva com o Deus da aliança através da meditação dos mistérios do Senhor.» (De Fiores, «Rosario», 1435.) «Considerando superficialmente uma tal repetição, pode-se ser tentado a ver o Rosário como uma prática árida e aborrecida. Chega-se, porém, a uma ideia muito diferente, quando se considera o Terço como expressão daquele amor que não se cansa de voltar à pessoa amada com efusões que, apesar de semelhantes na sua manifestação, são sempre novas pelo sentimento que as permeia.» (RVM, 26).

Maria, como expressão de um amor intenso que apenas se sacia na repetição e, finalmente, como auto-compreensão antropológica do cristão».²³⁷

O Rosário tem, assim, um conteúdo: os mistérios da vida de Cristo; uma companhia: Maria; um método: a repetição; e uma finalidade: a gestação da vida nova de Cristo na vida do orante. «O Rosário, quando descoberto no seu pleno significado, conduz ao âmago da vida cristã, oferecendo uma ordinária e fecunda oportunidade espiritual e pedagógica para a contemplação pessoal, a formação do Povo de Deus e a nova evangelização.» (RVM, 3). A finalidade desta oração é a imersão do fiel nos mistérios de Cristo e a configuração com Ele²³⁸, por meio do coração de Maria. «Neste processo de configuração a Cristo no Rosário, confiamos, de modo particular, à acção maternal da Virgem Santa.» (RVM, 5).

Stefano de Fiore, inspirado na carta *Rosário da Virgem Maria*, reflete sobre o lugar da oração do rosário na espiritualidade cristã:

Seria uma grave perda de espiritualidade cristã se o rosário fosse eliminado, mesmo que não seja essencial ao cristianismo, porque ficaríamos privados de um valioso instrumento de contemplação e assimilação dos mistérios da salvação. Estabelece-se uma sequência lógica e salutar, analógica e inquebrável, harmoniosa e vital: o que Cristo fez na sua vida terrena, o que a Bíblia proclama e a liturgia celebra, o rosário medita e assimila.²³⁹

Assim, aquilo que a Liturgia torna presente, pelo poder de Cristo dado à Igreja, o orante contempla e aprofunda na oração do rosário. «De facto, a inserção, de mistério em mistério, na vida do Redentor faz com que tudo aquilo que Ele realizou e a Liturgia actualiza, seja profundamente assimilado e modele a existência.» (RVM, 13)

Esta descrição do rosário leva-nos a percebê-lo como um unicum, uma realidade original, ao nível da devoção no Ocidente. Para sermos mais específicos, digamos que o rosário é uma forma de oração não litúrgica, única na espiritualidade ocidental, que não pode ser definida sem referência aos mistérios da vida de Cristo, meditada com

²³⁷ De Fiore, «Rosario», 1413.

²³⁸ Nas palavras de S. Josemaria Escrivá, a oração do Rosário «com a consideração dos mistérios, a repetição do pai Nosso e da Avé-Maria, os louvores à Santíssima Trindade e a constante invocação da mãe de Deus é um contínuo acto de fé, esperança e amor, de adoração e reparação» Josemaria Escrivá de Balaguer, *El Santo Rosario* (Madrid: RIALP, 1989), 11.

²³⁹ De Fiore, «Rosario», 1415.

Maria. É verdade que existem outros exercícios piedosos, como a *Via Crucis*, o *Angelus Domini*, o *Regina Coeli*... que nos põem em contacto com um ou outro mistério evangélico, mas nenhum deles pode competir com o rosário em termos de amplitude dos mistérios meditados, de ritmo repetitivo e de conteúdo mariano: o rosário permanece *unicum*.²⁴⁰

Deste modo, pode-se concluir que a presença de Maria se dá durante a oração do rosário, não como protagonista, mas como presença que cumpre uma missão: a mesma que teve ao longo da sua vida: gerar Cristo e estar na comunidade dos discípulos. Para compreender melhor esta realidade, auxilia olhar para o rosário como objeto físico constituído precisamente como circuito e não como linha reta – que tem um início e um destino. O objetivo do rosário não se diz com a gramática da meta, mas da contemplação, como meio de identificação com Cristo. Tal como outrora a missão da Virgem foi a de conceber e gerar Cristo em si, e, junto à cruz recebeu João como prolongamento do seu corpo, assim hoje é Mãe do *Christus Totus*: cabeça e membros. A sua missão continua a ser gerar Cristo, agora em todos aqueles que se confiam a ela, na contemplação do seu Filho, que conheceram pela Escritura e celebraram na Liturgia. No fundo, «recitar o Rosário nada mais é senão contemplar com Maria o rosto de Cristo» (RVM, 3).

²⁴⁰ De Fiores, «Rosario», 1415.

CONCLUSÃO

A presença é a evidência do absoluto de haver algo, que se manifesta ao humano de diversos modos. Intuída pela filosofia, revelada ao povo de Israel, permeia a Sagrada Escritura e é estudada pela Teologia. Todo o humano experimenta a sua importância: o absoluto da presença, que se dá sob a forma de sentido, mas também a presença de outros humanos e da criação, participação da única presença necessária, o Deus omnipresente.

O tema da presença afigurou-se, assim, ao longo desta dissertação, como um tópico de extrema complexidade e, simultaneamente, gerador de grande fascínio, uma vez que está intrinsecamente relacionado com o tema do ser, da inteligência, do símbolo e consequentemente ligado quer ao fundamento do ser, quer à vida quotidiana de qualquer humano. Ademais, a presença foi descoberta como sendo, em si, a garantia da possibilidade do sentido do ser.

Na atualidade, como sempre, a descoberta do absoluto do ser como sentido afigura-se como decisivo para crentes e não crentes, quer a nível pessoal, quer a nível cultural e social. A afirmação do absoluto da presença é resposta a descobrir face à solidão e ao isolamento que afetam e prejudicam a vida pessoal e social do humano, em geral e, particularmente, na realidade portuguesa, contexto em que esta dissertação é escrita. De facto, em Portugal – como nos restantes países – ao desenvolvimento tecnológico não corresponde uma proporcional descoberta do sentido do ser. Isto porque só a afirmação da presença, qualquer que seja o modo da sua concretização histórica, pode dar a resposta a esta inquietação.

Efetivamente, o Deus revelado, *magnum mysterium*, é o Deus escondido, inapropriável pelo humano. Na sua revelação ao povo de Israel, manifestou-se como o sempre-presente, num modo de presença não apropriável na sua totalidade pelo humano, mas que se revela sempre como dom, intuído e simbolicamente manifestado. Este *modus operandi* divino concretizou-se nas sucessivas alianças contraídas com o povo de Israel e atingiu o seu ápice na encarnação do Verbo, o símbolo do Pai.

Efetivamente, o mistério Pascal de Jesus, constitui um momento decisivo na vida dos apóstolos, uma vez que conduz à reinterpretação do sentido e modo de presença de Deus. Em particular, a ascensão, no sentido de consumação da própria ressurreição, implica, relativamente a Jesus, um novo modo de presença no meio dos apóstolos, neles, e, através deles, no mundo. Cristo ressuscitado, no seio do Pai, está ao mesmo tempo presente na Igreja, na mediação das vidas dos fiéis. Ademais, o novo modo de presença abre a possibilidade àqueles que o seguem de participação de um modo de ser sempre-presente. Esta transformação dos sujeitos implica um processo de identificação com o Filho no mesmo dinamismo de morte, ressurreição e,

depois, de ascensão – no sentido de consumação da própria ressurreição – que se concretiza num novo modo de presença. Este é precisamente um dos frutos da ascensão e da comunhão dos santos.

Maria participa perfeitamente, desde a sua assunção, deste modo sempre-presente – garantido pela comunhão dos santos. Ela dá-se, antes de mais, como memória do passado e esperança de futuro. A memória da vida de Maria e da assunção conduz, por um lado, ao louvor de Deus²⁴¹ que, na sua misericórdia, elegeu e conduziu a vida de Maria por um caminho que culminou na sua glorificação. Efetivamente, a assunção é um motivo de louvor a Deus porque constituiu uma ação da própria Trindade, que a assumiu no seu seio. Por outro lado, a vida de Maria é também, para a Igreja, esperança no futuro, uma vez que reflete o sonho de Deus para a humanidade, a sua mais profunda identidade e realização. Como afirma o Catecismo da Igreja Católica, a «Assunção da santíssima Virgem é uma singular participação na ressurreição do seu Filho e uma antecipação da ressurreição dos outros cristãos» (CEC, 966). Se, por um lado, exprime a sua radical união a Cristo, qual criatura perfeitamente identificada com Ele, é também motivo de esperança para todos quantos são discípulos Jesus, como antecipação da ressurreição da qual são chamados a participar.

A presença de Maria foi uma presença humana histórica, na mediação física do seu próprio corpo. Hoje, a sua presença dá-se, antes de mais, sob a forma de presença espiritual, uma vez que, pela sua assunção, participa do modo supratemporal e supraespacial de presença do Ressuscitado que, tendo subido ao céu, permanece com os seus discípulos no mundo segundo um modo novo de presença. A presença de Maria na vida da comunidade, intuída pela Igreja, é inapropriável pelo conceito: é uma forma de presença que abarca certas formas de ausência. Ela consolida-se através da oração e relação espiritual desenvolvida pelos fiéis, em ordem à identificação com o seu modo de ser, todo disponível e aberto à ação divina.

A presença de Maria pode ser sintetizada como uma expressão da solicitude de Deus com o seu povo, a Igreja. Nela deu-se, historicamente, a participação perfeita, segundo a própria medida, na vida, presença e bondade divina. Hoje prolonga-se na vida dos que, como Ela, permitem em si a livre circulação da graça, em ordem à identificação com Cristo. Como vimos, é sob esta lente que será corretamente entendida a devoção ao Coração Imaculado de Maria: um meio de abertura do fiel à graça de Deus. Efetivamente, a devoção ao Coração Imaculado de Maria – conforme a define Ratzinger – constitui uma verdadeira mediação humana da presença de Maria, como prolongamento da sua própria vida e missão.

²⁴¹ Sentido doxológico do dogma da assunção.

Esta mediação humana da presença de Maria participa do mesmo modo de mediação humana da presença de Jesus e ganha na Igreja um carácter comunitário. A dimensão comunitária encontra na Igreja diversos modos de expressão nos quais é reconhecida, de modo particular, a presença de Maria. Ela expressa-se através de mediações simbólicas especificamente marianas, como sejam as imagens de Maria, os santuários marianos e o rosário. Sendo um estímulo à relação com Deus, estes símbolos tornam Maria presente a partir da relação que favorecem entre Maria e os fiéis. A finalidade dos símbolos é a gestação da vida nova de Cristo na vida do cristão. Cada um deles congrega a comunidade dos fiéis que, através dela, busca a vontade do Pai, o rosto do Filho, aguardando a vinda do Espírito. sua missão é a de estabelecer uma relação entre o fiel e Maria.

Efetivamente, a interpretação e reflexão sobre a presença e missão da Igreja no mundo só fica completa com a devida referência mariológica. A excessiva preocupação atual em não confundir o poder de Deus com o de Maria corre o risco de empobrecer o estudo teológico e conduz a uma investigação teológica defensiva. É verdade que Maria tem um papel incontornável no cristianismo: negá-lo não empobrece Maria, mas a própria investigação teológica. Se é verdade que o absoluto do ser corresponde ao absoluto do ser e ao absoluto da bondade, não é irrelevante para a humanidade que se afirme que um membro da Igreja tenha sido sempre a melhor versão de si. Portanto, honrar Maria não «empobrece» Deus, antes enriquece o humano que com ela descobre a sua própria vocação e missão: a total entrega a Deus e o serviço aos irmãos.

BIBLIOGRAFIA

1. *Sagrada Escritura*

Bazaglia, Paulo, ed. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

Bíblia Sagrada, Lisboa: Difusora Bíblica, 2016.

Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Kurt Aland, e Barbara Aland, eds. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

2. *Magistério*

3.

Bento XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas est*. AAS 97 (2005). Acedido a 20 de fevereiro de 2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

———. «Homilia durante a celebração da Assunção de Maria, em Castel Gandolfo». AAS 97 (2005). Acedido a 21 de novembro de 2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050815_assunzione-maria.html.

———. «Palavras do Papa Bento XVI, no encerramento do mês mariano nos jardins do Vaticano». AAS 98 (2006). Acedido a 13 de novembro de 2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100531_mese-mariano.html.

———. «Regina Caeli, Solenidade de Pentecostes». AAS 98 (2010). Acedido a 13 de setembro de 2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2010/documents/hf_ben-xvi_reg_20100523_pentecoste.html.

Catecismo da Igreja Católica. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999.

Concílio Vaticano II. *Documentos do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações e mensagens conciliares*. Editado por A. Duarte de Almeida, Valentim Marques, e Margarida Osório Gonçalves. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2013.

Conselho Pontifício para a pastoral dos migrantes e itinerantes. «O Santuário - Memória, Presença e Profecia do Deus vivo», 1999. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_po.html.

Francisco. «Discurso aos artistas participantes no encontro por ocasião do 50º aniversário da inauguração da coleção de arte moderna dos museus do Vaticano». Acedido a 12 de dezembro de 2023. <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/june/documents/20230623-artisti.html>.

João Paulo II. *Carta Encíclica Redemptoris Mater*. AAS 79 (1987). Acedido a 12 de novembro de 2023. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html.

João Paulo II. *Carta aos artistas*. AAS 91 (1999), Acedido a 13 de dezembro 2023. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html.

Paulo VI. *Exortação Apostólica Marialis Cultus*. AAS 66 (1974). Acedido a 10 de maio de 2023. https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html.

Paulo VI. «Missa dos artistas, na capela sistina, Solenidade da Ascensão de Nosso Senhor, 7 de maio de 1964». AAS 56 (1964). Acedido a 10 de dezembro de 2023. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1964/documents/hf_p-vi_hom_19640507_messa-artisti.html.

Pio XII, *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950), acedido a 13 de março de 2023. https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html.

4. Outras obras

Agostinho de Hipona. *Obras Completas de San Augustin Cartas (2.º)*. Traduzido por Lope Cilleruelo. 3.^a ed. Vol. XIa. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

———. *Obras de San Agustin*. Editado e traduzido por Angel Viega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.

Agostinho de Hipona. *Sermão 293*. PL 38, 1327.

Aguiar de Castro, José Acácio. *Introdução à Estética e Teologia*. Porto: Universidade Católica Editora, 2018.

Alves, Manuel Isidro de Araújo (coord.). *Fenomenologia e Teologia das aparições, Congresso Internacional de Fátima*. Fátima: Santuário de Fátima, 1998.

Bastero de Eleizalde, Juan Luis. *Maria, Madre del Redentor*. Navarra: EUNSA, 1995.

Blass, Friedrich, e Albert Debrunner. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 1982.

Boff, Clodovis. *Introdução à Mariologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

Boffi, Giacomo. «Eternità e tempo nel nostro destino.» *La Scuola Cattolica*, n.º 87 (1959): 196–212.

Brant, Jo-Ann. «The place of mimesis in Paul's thought.» *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 22/3, (1993): 285-300. <https://doi.org/10.1177/000842989302200302>.

Bueno de la Fuente, Eloy. *A Mensagem de Fátima: A Misericórdia de Deus: o triunfo do amor nos dramas da História*. 2.^a. Fátima: Santuário de Fátima, 2014.

Carlini, Armando. «Presente». Em *Dizionario delle idee*, editado por Centro di Studi Filosofici di Gallarate. 914–15. Florença: G. C. Sansoni Editore, 1977.

———. «Presenza». Em *Dizionario delle idee*, editado por Centro di Studi Filosofici di Gallarate. 915. Florença: G. C. Sansoni Editore, 1977.

Como, Giuseppe. «“Cor ad cor loquitur”». *La Scuola Cattolica* 138 (2010): 283-312.

- Cordovilla, Angel. *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012.
- Coutinho, Vítor (coord). *Mensagem de esperança para o mundo* (Fátima: Santuário de Fátima, 2012).
- Cusa, Nicolau. *A Doutra Ignorância*. Traduzido por João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- De Fiores, Stefano. *Maria en la Teologia Contemporanea*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- . *María madre de Jesús*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- . «Ícone/Immagini». Em *Maria, Nuovissimo Dizionario*, 2: 809–37. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008.
- . «Introduzione». Em *Maria, Nuovissimo Dizionario*, 1: 15–23. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008.
- . «Presenza». Em *Maria, Nuovissimo Dizionario*, 2: 1366–1400. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008.
- . «Rosario». Em *Maria, Nuovissimo Dizionario*, 2: 1401–49. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008.
- . «Suggerimenti per la lettura». Em *Maria, Nuovissimo Dizionario*, 1: 15–23. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008.
- . «Trinità». Em *Maria, Nuovissimo Dizionario*, 2: 1717–42. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008.
- De la Potterie, Ignacio. *María en el misterio de la alianza*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Denzinger, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica = Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- Duque, João. «Santuário». Em *Enciclopédia de Fátima*. Coord. Carlos Moreira Azevedo e Luciano Cristino. Estoril: Principia, 2007.
- Escrivá de Balaguer, Josemaria. *El Santo Rosario*. Madrid: RIALP, 1989.

Esquerda Biffet, Juan. *Espiritualidad mariana – María em el corazón de la Iglesia*. Valencia: EDICEP, 2009.

Farias, Jacinto. *O Espírito que dá a vida*, Lisboa: Verbo, 1992.

Forte, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*. Traduzido por Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

Fraine, Jean de, e Albert Vanhoye. «Corazón». Em *Vocabulario de Teología Bíblica*. Ed. Xavier Léon-Dufour. Barcelona: Editorial Herder, 1975.

Garcia Paredes, José. *Mariología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

Garriou-Lagrange, Reginald Marie. *La Madre del Salvador y nuestra vida interior*. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, sem data.

Gil, Júlio. *Nossa Senhora de Portugal - Santuários Marianos*. Lisboa: Intermezzo, 2003.

Hadjadj, Fabrice. *Job, ou a tortura pelos amigos*. Traduzido por Carlos Moreira Azevedo. Vila Nova de Gaia: Fundação Manuel Leão, 2012.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Traduzido por Helena Cortés e Arturo Leite. 1.^a ed., Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Janowsky, Bernd e Klaus Scholtissek. «Aliança». Em *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*, editado por Angelika Berlejung e Christian Frevel, traduzido por Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2011.

Juan de la Cruz. *Obras Completas*. Burgos: Editorial Fonte, 2019.

Kasper, Walter. *María, signo de esperanza*. Traduzido por Melecio Agúndez. Maliaño: Sal Terrae, 2020.

———. *Meditazione su Maria*. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 2018.

Lafrance, Jean. *Orar com o coração*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

Lajolo, Giovanni. *Maria - Silêncios e Palavras*. Braga: Editorial A.O., 2014.

Latourelle, René. *Teologia da Revelação*. Traduzido por Flávio Castro. 3.^a ed., São Paulo: Paulinas, 1985.

Leão Magno. «Homilias sobre la Natividad del Señor». Em *Homilias sobre el año liturgico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

Leseur, Élisabeth. *Journal et pensées de chaque jour*. Paris: J. de Giord, 1920. <https://archive.org/details/journaletpensees00lese/page/n5/mode/2up>.

López Quintás, Alfonso. *La beleza de la fe*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.

—————. *La Verdadera Imagen de Romano Guardini*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.

Manns, Frédéric. *Maria, uma mulher judia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006.

Manzi, Franco. *As crianças-profetas de Fátima*. Traduzido por João Pedro Brito. Fátima: Santuário de Fátima, 2018.

Marques, João Francisco. «Rosário». Em *Enciclopédia de Fátima*. Estoril: Princípia, 2007.

Palma, Alexandre. *A Trindade é um mistério*. Prior Velho: Paulinas, 2014.

Pereira, Américo. «A dimensão antropológica da piedade mariana». *Fundamentum* VII (2017): 11-21.

—————. «A Fundamentação Ontológica da Ética na Obra de L. Lavelle». Covilhã: Lusosofia press, 2008. Acedido a 12 de dezembro de 2023. https://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_fundamentacao_ontologica_etica_obra_louis_lavelle.pdf.

—————, «L. Lavelle na senda de uma milenar tradição metafísica». Covilhã: Lusosofia press, 2008. Acedido a 12 de dezembro de 2023. https://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_louis_lavelle_senda_milenar_tradicao_metafisica.pdf.

Pires, Celestino. «Heidegger». Em *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, editado por Roque Cabral, Francisco Caeiro, e Manuel Costa Freitas, 2:1055–61. Lisboa: Verbo, 1992.

Pitre, Brant. *Jesus e as Raízes Judaicas de Nossa Senhora*. Cascais: Lucerna, 2022.

Pitta, Antonio. «I gradi della mimesi nella Lettera ai Galati» *Liber Annuus* 65 (2015): 285-300.

Pizzarelli, Angelo. *La presenza di Maria nella vita della Chiesa*. Roma: Edizioni Paoline, 1990.

———. «La presenza di Maria nella vita spirituale». Em *Theses Pontificale Universitatis Gregoriana*, Vol. 649. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1984.

Rahner, Karl. «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvacion». Em *Mysterium Salutis - manual de teologia como historia de la salvación*, 2.^a ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

———. *Escritos de Teología*. Vol. IV. Madrid: Taurus, 1964.

Ratzinger, Joseph. «Comentário teológico». Em Lúcia de Jesus, *Memórias da irmã Lúcia*, 13.^a ed. Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2011.

———. *Deus próximo de nós*. Traduzido por Isaías Hipólito. Coimbra: Edições Tenacitas, 2005.

———. *Jesus de Nazaré Parte II - Da Entrada em Jerusalém até à Ressurreição*. Cascais: Principia, 2011.

Ratzinger, Joseph, e Hans Urs Von Balthasar. *Maria, Primeira Igreja*. Traduzido por Maria Armada de Saint-Maurice. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004.

Ravasi, Gianfranco. *Os rostos de Maria na Bíblia*. Apelação: Paulus, 2008.

Rodrigues, Luís M. Figueiredo. *E a Palavra continua a encarnar*. Lisboa: Escrytos, 2021.

Secretariado Nacional da Liturgia, *Celebração do Batismo das crianças*, 2.^a (Coimbra: Gráfica de Coimbra, sem data), Preliminares Gerais, 6.

Semmelroth, Otto. *La Iglesia como sacramento original*. 2.^a ed. San Sebastian: Dinor, 1966.

Serra, Aristide. «Bíblia». Em *Dicionário de Mariologia*, editado por Stefano de Fiores e Salvatore Meo. São Paulo: Paulus, 1995.

Sesboué, Daniel. «Alianza». Em *Vocabulario de Teología Bíblica*, editado por Xavier Léon-Dufour, traduzido por Alexandro Ros. Barcelona: Editorial Herder, 1967.

Sousa Alves, Victorino, e Roque Cabral. «Presença». Em *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, editado por Roque Cabral, Francisco Caeiro, e Manuel Costa Freitas, 4:410–11. Lisboa: Verbo, 1992.

Suarez, Frederico. *La Virgen Nuestra Señora*. Madrid: Ediciones RIALP, 1977.

Van Thuan, Francisco Xavier Nguyen. *Cinco pães e dois peixes*. Prior Velho: Paulinas, 2009.

Von Balthasar, Hans Urs. *El todo en el fragmento*. Traduzido por Margarita Leonetti e Miguel Montes. Madrid: Encuentro, 2008.