

A “mulher” hebraica do Apocalipse*

Introdução

Neste brevíssimo ensaio (que mais não quer ser do que isso mesmo – um ensaio) pretende-se tão somente elencar alguns aspectos das várias figuras femininas do Apocalipse enquanto ecos ou poços nos quais se ausculta ou abafa a urdidura hebraica da idiosincrasia do autor do último texto canónico da Escritura. Dá-se aqui por pressuposta a tese tradicional segundo a qual o autor do Apocalipse pensa em hebraico e escreve em grego¹. Já no séc. III, Dionísio, bispo de Alexandria, dava-se conta que o texto do Apocalipse *οὐκ ακριβῶς ἐλληνίζουσα*². Não se pretende, nem se consegue, esgotar as riquíssimas simbologias que encerram as várias criaturas ginecológicas que atravessam e enlaçam a própria estrutura do Apocalipse. A razão do seu levantamento exegético assenta na necessidade do confronto com a cultura e idiosincrasias hebraicas conhecidas pelo autor do Apocalipse. Neste contexto, falar na mulher hebraica do Apocalipse significará ver em que medida as várias figuras de mulher obedecem ao paradigma feminino hebraico contemporâneo do autor do Apocalipse e se aproximam ou distanciam da figura materna da Virgem de Nazaré, sabendo-se que efectivamente quer a exegese quer a teologia lerem em clave mariana a figura da mulher revestida de sol de Ap 12.

1. As principais figuras femininas no Apocalipse

De um modo geral, podem considerar-se quatro (dois grupos de duas mulheres) as grandes figuras ginecológicas que se fazem notar no Apocalipse. Fazem-se de tal modo notar ao leitor ouvinte que a exegese foi levada até a marcar a estruturação de todo o livro a partir das mesmas, de tal modo que as duas mulheres de Ap 12 e Ap 17 (a segunda e a terceira) revêem-se na vitória da inclusão formada pela quarta (a noiva de Ap 21-22) face à primeira – a feiticeira Jezabel de Ap 2,20). Assim, a terceira mulher retoma a primeira e a segunda antecipa prolepticamente a quarta vitoriosa.

* Comunicação apresentada a 05 de Dezembro de 2004 em Roma na Universidade Lateranense no seminário de língua portuguesa integrado no XXI Congresso Internacional Mariológico Mariano.

¹ Cf. S. THOMPSON, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, [= MSSNTS 52], Cambridge 1985, 1.107.

² Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia Ecclesiastica* VII.25 [= PG 20,703a].

A primeira mulher a surgir, para lá do conjunto das sete Igrejas às quais se dirige a profecia do Apocalipse (cf. Ap 1,3) é a de uma mulher em Ap 2,20 chamada Jezabel, acusada de iludir as comunidades da Igreja primigénia, à semelhança do que já tinha acontecido à época do profeta Elias. Jezabel assassina os profetas do Senhor (cf. 1 Re 18,4.13), por isso o profeta do monte Carmelo tem de fugir para o monte Horeb (cf. 19,3-4). Jezabel armou uma cilada contra Nabot para se apoderar da sua vinha (cf. 21,1-16). A comunidade eclesial de Pérgamo é acusada de se prostituir, de se vender da forma mais abjecta (πορνείσαι) à doutrina de Balaão e aos nicolaítas (Ap 2,14-15). Babilónia é acusada, neste contexto mais geral da temática recorrente e tão importante da idolatria, também de se ter tornado um antro de devassidão (18,3), um local aprisionante de impurezas e de demónios (v.2). Na mesma situação é colocada a comunidade de Tiatira por permitir a πορνείσαι da profetiza Jezabel (2,20). Entre o toque da sexta trombeta e o anjo que dá o pequeno livro em 10,1, os homens são acusados de contumácia (πορνείας), de persistirem na incredulidade e na devassidão (9,21), a mesma contumácia e a mesma devassidão donde beberão os povos e *também* os reis da terra que intercambiam (πορνεύσαντες) com Babilónia em 18,3.9. Em 14,8 o segundo anjo do trio que desvela e quinto sinal acusa Babilónia de dar a beber dessa devassidão a todos os povos (πεπότικεν πάντα τὰ ἔθνη).

Jezabel e os nicolaítas são personagens de difícil identificação³. Estas facções colocam-se numa fase posterior do N.T. em que se enquadrarão as cartas pastorais. Nessa fase mais tardia da história do N.T. reencontram-se várias tendências sincretistas que afligem babilonicamente as comunidades da Ásia Menor. Representam uma tendência gnosticizante e herética, por isso privada e sectária dentro das comunidades⁴. Jezabel é assim uma mulher que

³ Para Leonard Thompson, os nicolaítas são outsiders que se querem estabelecer no seio da comunidade de Éfeso: cf. LEONARD L. THOMPSON, *The Book of Revelation Apocalypse and Empire*, New York 1990, 122; CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, [= BNTC], London 1966, 39.

⁴ Não se pode falar em rigor em gnose como ambiente do Apocalipse e do N.T., como fazem, por exemplo A. STROBEL, “Apokalyptik. IV Neues Testament”, *TRE* III (1978) 253; P. PRIGENT, “L’hérésie Asiate et l’Église confessante de l’Apocalypse à Ignace”, *VigChr* 31 (1977) 21-22; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, 81; W. DOMMERSHAUSEN, *Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur im neutestamentlicher Zeit*, Freiburg im Brisgau 1977, 136; E. LOHSE, *L’ambiente del Nuovo Testamento (Göttingen 1971)*, Brescia ²1993, 205-210. Barclay Newman cede demasiado a esta hipótese hermenêutica: cf. B. NEWMAN, “The Fallacy of the Domitian Hypothesis”, *NTS* 10 (1963-1964) 138. Newman “leaves open the possibility of this approach”: cf. *ibidem*. A gnose como tal dá-se como explícita sobretudo a partir dos meados do século II A.D., tal como o mostram Santo

vive para desarmar a comunidade. Não gera nem defende a vida como faz qualquer mãe que se preze, antes suga-a.

A segunda grande personagem feminina do grande auto que é teatro dramático do Apocalipse surge actancialmente na figura da mulher perseguida de 12,13-14, a mesma que está revestida de sol (v.1). Essa mulher tenta guardar o filho varão das investidas do inimigo draconiano. Para tal foge em direcção ao deserto, tal como Maria foge da matança dos inocentes em Mt 2,14-16. Essa mulher, esse grande sinal, convida ao acolhimento. Nele o leitor é desafiado à defesa da vida e ao amor casto. Aqui se revê o paradigma das mães em Israel. Essas são afinal as grandes matriarcas do povo da Aliança.

A terceira grande figura feminina considera-se a mulher sentada sobre a Besta (cf. Ap 17,3) e que, como refere narrativamente o autor, καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ. Καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα (v.6). Esta mulher assume depois uma fisionomia urbana no v.18 no desenho da grande cidade (καὶ ἡ γυνὴ ἦν

Ireneu no seu *Adversus Haereses* e Tertuliano no seu texto *Adversus Marcionem* na crítica dirigida aos individualistas do seu tempo, quer na versão marcionita, quer na versão mais geral gnóstica ou herética que introduz uma cisão na Escritura e na Tradição: “calumniantes scripturis functionem suam”: IRENEU DE LYON, *Adv.Haer.* I.9.1 [= SC 264,136]. Tertuliano, na discussão sobre o mal, tem o cuidado de chamar a atenção para a responsabilidade humana. Na verdade, é próprio da mentalidade gnóstica a crítica da encarnação e uma fatalização da condição humana, diluindo a liberdade e a responsabilidade numa espécie de demiurgo que não se sabe muito bem o que é, mas que no mínimo é anti-humana. Por isso “igitur sicut Deus homini vitae statum induxit, ita homo sibi mortis statum adtraxit”: Q. S. F. TERTULIANO, *Adv.Marc.* II.8.2 [= SC 368,60]. Este desvio do pensamento altera o texto “nisi quod humanae temeritatis, non divinae auctoritatis negotium est haeresis, quae sic semper emendat evangelia dum vitiat”: Q. S. F. TERTULIANO, *Adv.Marc.* IV.4.4-5 [= SC 456,80]. Na verdade, a gnose tem sempre consequências nefastas ao nível da própria exegese bíblica e da canonologia. Neste contexto, não encontram um fundamento suficiente aqueles autores que defendem um ambiente gnóstico como pano de fundo do Apocalipse. Por isso, CHARLES H. H. SCOBIE distancia-se de Pierre Prigent, de Goguel e W. Bauer, dado que “the scanty data available impose severe restrictions on any detailed identification of the nature of the heresy (or heresies) combatted in the letters, and a full-blown Gnostic theory is at best highly speculative. Interpreting the letters by working backwards from Patristic anti-Gnostic polemic or even from the letters of Ignatius is methodologically questionable”: CHARLES H. H. SCOBIE, “Local References in the Letters”, *NTS* 39 (1993) 617 (cf. *ibidem*, 615). Acertadamente EDOUARD COTHENET faz notar que estamos quando muito “aux frontières de la gnose”: EDOUARD COTHENET, «Révélation (Apocalypse de Saint Jean)», *DSp* XIII (1988) 462. No mesmo sentido MATHIAS RISSI, *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen* [= BWANT 136], Stuttgart 1993, 53 fala em termos mais gerais de mundo “synkretistische” e de “synkretistische Religionswesen”: cf. *ibidem*, 81.55, empregando o mesmo adjectivo de ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA. ALLO classifica com perspicácia e justeza o período de redacção do texto como de sincretismo e de laxismo moral dissolvente. Tais características são detectáveis quer nas fontes quer no próprio texto. Todavia, vai um pouco longe de mais ao extrapolar a partir destes mesmos dados a conclusão segundo a qual o final do séc. I é um período de gnosticismo nascente: cf. E.-B. ALLO, *Saint Jean L’Apocalypse (1921)*, Paris ³1933, xx-xxii. ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA refere também um “synkretistische Prozess der Assoziierung der einheimischen Religionen mit dem Kaiserkult”: IDEM, *Religion und Politik, in der Offenbarung Johannes*. In H. MERKLEIN – J. LANGE (hrsg.), *Biblische Randbemerkungen Schülerfestschrift für RUDOLF SCHNAKENBURG zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1974, 266.

εἶδες ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλείων τῆς γῆς). Esta figura é feminina apenas no género, não na essência, na medida em que apresenta características baseadas na força e na violência varonil, e não o toque da delicadeza da maternidade. Esta figura reabilita analepticamente a figura purulenta e vérmica de Jezabel já referida. Esta é uma mulher despudorada, sem marido, que galanteia a sua prostituição nas cores purpurinas e escarlate que usa e nas jóias luxuosas que ostenta. É uma mulher que não se vê a rezar nem a gerar filhos para a vida, antes a sugar a vida, a sacrificar a vida (dos outros) e nunca a sacrificar-se pela vida (dos outros e do mundo), pois só tem importância a sua. É, por conseguinte, anti-natalista. Tal como o dragão de Ap 12 é pedófila, quer explorar os nascituros e os infantes. É o paradigma da mortificação da vida⁵.

Para superar a força e a acção desta mulher surge a quarta e vitoriosa derradeira figura de uma outra mulher, a nova noiva do Cordeiro em Ap 21,9 (Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δεῖξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου). Esta noiva ajuda a celebrar, pois é parte essencial, as bodas do Cordeiro como respectiva noiva em Ap 19,7-8 (χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν καὶ δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἠτοίμασεν ἑαυτὴν καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν· τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν).

Com esta noiva fecha-se o ciclo das recapitulações da figura veterotestamentária de Eva ou das cidades pecadoras (de Israel ou dos povos vizinhos). Estas quatro figuras esgotam a utilização do conceito de γυνή em todo o texto do Apocalipse. A única referência em todo o texto à figura materna dá-se no contexto da crítica lamentatório-judicial sobre a cidade de Babilónia: καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον, Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς (Ap 17,5). Esta cidade opõe-se, é uma outra mulher que se opõe com o dragão à mulher do grande sinal a descodificar em Ap 12,1. Se Babilónia explora os filhos, a mulher com a lua debaixo dos pés guarda e protege o seu filho. Ela é mãe da vida, ao contrário de esta que é a μήτηρ τῶν πορνῶν, o mesmo é dizer, é mãe geradora do

⁵ Cf. D. MUÑOZ LEON, “La estructura del Apocalipsis de Juan. Una aproximación a la luz de la composición del 4º Esdras y del 2º Baruc”, *Estudios Biblicos* 43 (1985) 157.

pecado. O autor estabelece deste modo um midrash de Gen 3,15, como intui Charles Hauret⁶. Eva (em hebraico “hawah”, a que gera) é a mãe das gerações, a geradora. As figuras femininas do Apocalipse transfiguram-na quer na figura babilónica quer na figura ginecológica, ainda que em sentidos hermenêutico-contenutísticos opostos, relendo Eva ora na maternidade ora no limite.

2. A diferenciação entre a mulher e a cidade

Subsistem diferenças evidentes entre Ap 17 e Ap 18 que marcam momentos narrativos diversos no percurso narrativo dramático do Apocalipse⁷. As respectivas figuras femininas que precedem o canto aleluiático de Ap 19,1-6 não coincidem, se bem que se possam perspectivar no horizonte hermenêutico-simbolizante mais vasto da releitura de Eva em clave de limite. Assim sendo, este limite da mulher ou da cidade é relido no símbolo da mulher e no símbolo das cidades pecadoras do A.T., especialmente a Babilónia de Is 23 e a Tiro de Ez 26-28. Deste modo, a Babilónia de Ap 17 é destruída por reis ao passo que a cidade do capítulo seguinte é destruída pelo fogo. Os dez chifres odiarão a prostituta em Ap 17,16 e levá-la-ão à destruição. A cidade de Ap 18,8 encontrará no futuro pragas, fome e lamento, e finalmente o fogo que a consumirá. Ora, esta destruição é levada a cabo por Deus, e não pelos homens, mas pelo juízo divino⁸. Há uma divergência nos instrumentos da destruição.

Esta divergência estende-se à resposta dos reis. Em 17,16 os reis queimarão a cidade activamente com o fogo, envolvendo-se nesse processo, enquanto que os reis de Ap 18 são meros espectadores passivos e impotentes perante o fumo da destruição da grande cidade. Os reis de Ap 17 odeiam ao ponto da vingança incendiária. Os reis, juntamente com os marinheiros e os príncipes de Ap 18,8-19 lamentam-se. **Para Merrill C. Tenney isto suporá um**

⁶ Cf. CHARLES HAURET, “Éve Transfigurée De la Genèse à l’Apocalypse », *RHPhR* 59 (1979) 327.

⁷ Contra esta estruturação e diferenciação posiciona-se CHARLES H. DYER, “The Identity of Babylon in Revelation 17-18”, *BSac* 144 (1987) 307, o qual, mesmo depois de evidenciar as inúmeras dissimilitudes entre ambos os capítulos, continua voluntaristicamente a manter que se trata de uma “alleged distinction”: *ibidem*. Interpreta por ambos os textos como se de um só se tratasse, “as a unit” com “specific parallels”: *ibidem*, 311.

⁸ KENNETH W. ALLEN, “The Rebuilding and Destruction of Babylon”, *BSac* 133 (1976) 26 estabelece também estas diferenças.

sistema babilónico binário, um religioso e outro comercial. Georg Eldon Ladd propõe mesmo dois grupos diferentes de reis formados pelos reis políticos e pelos reis mais dedicados ao comércio⁹. Subsiste igualmente, por isso, uma divergência de carácter. A mulher de Ap 17 é religiosamente idolátrica, enquanto que o abandono da religião religiosa é feita por via comercial preferencialmente no capítulo seguinte. É muito mais extensa a quantidade de produtos elencados em Ap 18, inspirando-se em Ez 26-28.

Literariamente, o género literário é muito mais lamentatório do que o tom crítico-judicial de Ap 17,2 “vou mostrar-te o julgamento da grande Prostituta”.

Finalmente, nota-se uma grande diferença nos actores. Além de reis, lamentam-se também marinheiros e comerciantes em Ap 18. Neste capítulo ausenta-se a figura bestial do capítulo anterior. Não são contados os reis (cf. 17,9.12). Com efeito, não é viável uma aproximação entre os βασιλεῖς τῆς γῆς de Ap 17,2.12 com os reis de 18,9 visto que no Ap 18 o seu número é irrelevante¹⁰. Os primeiros levam o juízo ao cumprimento, enquanto que o segundo grupo de governantes assiste impávido e sereno na condição de vítima do colapso de um sistema. Assim sendo, não é necessário recorrer a um conjunto de sucessivas redacções do texto do Apocalipse como faz D. Völter

“In Capitel 18 haben wir nun aber jedenfalls wieder ein Stück der Urapokalypse selbst vor uns. Die Capitel 17 und 18 gehören jedenfalls nicht ursprünglich zusammen”¹¹.

3. A mãe sinóptica hebraica

Importa neste momento desenhar a figura mariana dos evangelhos (já que ela nunca é citada no Apocalipse, pelo menos explicitamente, até mesmo em Ap 12). O respectivo conjunto de traços da tradição hebraica e da espiritualidade semita ajudarão ao confronto, o qual por sua vez permitirá um distanciamento ou aproximação da mulher revestida de sol de Ap 12,1, figura de mulher evidentemente contrária às de Ap 2,20; 17-18.

⁹ Cf. MERRILL C. TENNEY, *Interpreting Revelation A Reasonable Guide to Understanding the Last Book of the Bible* (Michigan 1959), Massachusetts 2001, 85; GEORGE ELTON LADD, *A Commentary on the Revelation of John*, Michigan 1972, 235.

¹⁰ Cf. IGN. WALLER, *Die Offenbarung des hl. Johannes im Licht des hl. Geschichtstypik, der alttestamentlichen Prophetie und ihres eigenes zusammenhang*, Rixheim 1882, 387.

¹¹ D. VÖLTER, *Die Entstehung der Apokalypse (1882)*, Freiburg ²1885, 90.

A recente exegese tem explorado e relido com maior respeito quer a literatura talmúdica quer o conjunto dos textos apócrifos. Os apócrifos sobre a Virgem apresentam ecos judaico-cristãos com categorias judaicas da haggadah. Encontramos aí novamente a tendência midrashizante com a qual a tradição cristã já interpreta a figura de Eva em Gen 3,15 enquanto figura anti-típica da nova mãe dos crentes que será (e é) a *Miriam* de Nazaré. Maria é sobretudo mãe, logo dá à luz, traz à vida. Esta é uma sua missão incontornável. Mas a glória de Maria provém da sua fé e não do seu contexto, como sempre teve presente a mais lídima tradição cristã. Então para que serve esta revisitação de alguns dados da tradição judaica sobre a função e o lugar da figura feminina da virgem e da mãe no contexto do primeiro século?

Como qualquer mulher do povo judeu, ao acordar de manhã Maria rezava a oração de bênção (“bendito sejas Senhor que me criastes pela tua vontade”) ou o hallel da manhã (cf. Sl 144-150)¹². Os homens tinham de recitar três orações distintas: “bendito o Senhor que me criou hebreu e não pagão” (שַׁעֲשֵׂאֵנִי יִשְׂרָאֵל שְׁלֹא עֲשֵׂאֵנִי אִשָּׁה שְׁלֹא עֲשֵׂאֵנִי בּוֹר); “bendito sejas Senhor porque me fizeste varão e não mulher” (cf. bMen 43b; tBer 7,18; yBer 9,2.12b); “bendito sejas Senhor porque me criaste homem livre e não escravo”.

Como qualquer judeu ou mulher judia sabe que o seu corpo é uma *menorah de Deus*, é templo (*naoi*) do Espírito Santo (cf. 1 Cor 3,17), o local mais sagrado e recôndito da presença de Deus ao mundo e à consciência (cf. Act 19,24; Sl 64,5 LXX; 1 Esd 2,16). Este templo traduz não o átrio mas o *qodesh qodashim*, o sacrário (*debir*) onde se encontra a arca da aliança (cf. 1 Re 8,6), sinal da presença de Deus ao seu povo, à cidade de Jerusalém e ao mundo. Maria podia ir à sinagoga, ainda que as mulheres não tivessem à altura a estrita obrigação de rezar. Aí ouvia a recitação diária da *Tephil'la* e do *Shema'*. São conhecidas as sinagogas trazidas à luz pela arqueologia em Gamla, em Jericó e em Massada. Aí, e com essa oração, Maria elabora cada shabbat uma *lectio conflata* de Num 15,37-41; Dt 6,4-9; 11,13-21 de acordo com as regras do derash. Esta poderá ter constituído uma *gezerah shawah* na órbita da sua fé. Na recitação do Shema' Maria dá graças ao Deus de Israel e

¹² Cf. ISMAR ELBOGEN, *Jewish Liturgy A Comprehensive History (1913)*, New York-Jerusalem 1993, 78.

de toda a criação, ouvindo a recitação das bênçãos ao Deus criador da luz (*Yotzer 'Or*) e do amor (*Ahaváh*)¹³.

De acordo com TgGen 35,9 (que mostra o judaísmo como uma ortopraxis, sobretudo), o judeu distingue-se pelas obras de caridade. Maria também as cumpre. Maria visita sua prima Isabel nas vésperas do nascimento do Percursor. É uma das obras de misericórdia. É um bom gesto, é uma boa acção de acordo com a Torah (cf. Gen 34,1; 2 Re 10,13; 3 Mac 1,8).

Observa também as leis de purificação da tradição mosaica, segundo a qual uma mulher tem de se preservar durante 40 dias após o nascimento de um filho seu varão, pois durante esse tempo permanece impura aos olhos da lei (cf. Lev 12,2-4). Esses banhos têm lugar nas *miqwaôt* (cf. *mNid* 10,4-7; *mMiq* 8,5). Se levou o menino oito dias depois para a circuncisão, então demorou um mês para cumprir cabalmente o preceito das leis de purificação das parturientes, observando deste modo os ditames da lei de Israel e dos antepassados, ao contrário de algumas figuras femininas no Apocalipse que negam completamente a memória e a grande tradição do povo. Maria continua a fazer fé nesse factor de integração comunitária. Babilónia, Jezabel e a prostituta não respeitam nenhuma tradição nem pretendem integrar alguma, tão somente criar a sua.

No shabbat Maria acende as velas e proclama a bênção como todas as mães de família: “bendito sejas Senhor que nos permitistes acender as luzes” (cf. *Ber* 3,3-4). Ou seja, ao proclamar a bênção diz bem de Deus. Com isto vai cumprindo a sua vocação de dar à luz. Paulo, o fariseu de tradição ensinado na escola de Gamaliel (cf. Act 22,3), afirma isto mesmo ao recordar que “a mulher salvar-se-á dando à luz” (1 Tim 2,15), fazendo-se mãe. De acordo com as fontes judaicas, também as mulheres no primeiro século desejavam apresentar-se ao Senhor em Jerusalém, ainda que não as três vezes como para os homens.

Maria está presente na Bar-Mitzwah de Jesus aos doze anos no templo, de acordo com a tradição judaica¹⁴. Terá ouvido José rezar a oração apropriada para o evento: “bendito sejas Senhor por me tirares a

¹³ Cf. CARLOS DEL VALLE, *La Misna (c.220)*, [= BEB 98], Salamanca ²1997, 1458.

¹⁴ Cf. R. J. ZWI WERBLOWSKY – GEOFFREY WIGODER (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York 1997, 100.

responsabilidade deste rapaz” (GenRab 63,14). Participa na festa do gozo de tomar água, a chamada *simhat beth ha shoeva*, uma festa que tem lugar na festa das *Sucot*, na qual se dá um lugar especial às mulheres pois o pátio do templo para as mulheres é iluminado e os hassidim dançam (*Suk* 51a). Ao longo da juventude de Jesus vê e ouve José e Jesus a rezar a oração do *Qaddish* quando lêem uma passagem da Torah. Maria, por isso, reza interiormente as palavras de José e de Seu Filho pedindo que o Nome de Deus seja exaltado, glorificado e celebrado, que o seu reino chegue, que advenha até nós¹⁵. Por outro lado, se o Proto-evangelho de Tiago mostra a Maria como a nova Rebeca ou a nova Raquel (ProtoEvTiago 3,1-6,1; cf. EvTom 19,3), Lc 1,37 apresenta a Maria como a nova Sara, a mesma a quem é dito que “a Deus nada é impossível” (Gen 18,14). Ela é a filha da promessa.

4. Maria a Mulher sem mácula 150 depois da Proclamação do Dogma

“*Que soy era Immaculado Councepciou*”. As Palavras de Maria dirigidas a Santa Bernadette no dia 25 de Março de 1858 na gruta de Massabielle em Lourdes¹⁶ ressoam ainda com grande intensidade ao coração da Igreja e ao âmago do mundo contemporâneo, agora que se comemoram 150 anos da proclamação do Dogma da Imaculada Conceição por parte do beato Papa Pio IX com a Constituição Apostólica *Ineffabilis Deus* em 1854. Ela é a filha da promessa, a filha por excelência na medida em que foi a primeira a ser incluída numa relação absolutamente divinizante. Por isso, a fé de toda a Igreja acabou por reconhecer e aclamar como património constante da sua fé que “a bem aventurada Virgem Maria foi, no primeiro instante da sua Conceição, por uma graça e favor singular de Deus onnipotente, em previsão dos méritos de Jesus Cristo, salvador do género humano, preservada intacta de toda a mancha do pecado original” (DS 2803). Para os Padres da Tradição Oriental, Maria é a “toda santa” (*Panagia*) porque Ela “foi adornada por Deus com dons dignos de uma tão grande missão” (LG 56). Ela é de certa forma a figura da graça. Dizer pública e universalmente que Ela é Imaculada só é possível por todo o povo de Deus na fé consensual e amadurecida desse mesmo povo, porque só o povo

¹⁵ Cf. R. J. ZWI WERBLOWSKY – GEOFFREY WIGODER (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish*, 296.

¹⁶ Cf. RENE LAURENTIN, *Les Apparitions de 11 Février au 16 April 1858*, Paris ²1957, 256.

de Deus como tal tem a percepção do mistério no seu conjunto orgânico. Maria enquanto Virgem diz a Igreja como virgem e mãe, faz resplandecer a sua maternidade virginal. Enquanto Imaculada faz resplandecer o mistério. Por isso é Imaculada pois em si o povo encontra o ícone, a figura da graça, a figura que atrai e que nos chama à figura de nós mesmos na desfiguração da nossa condição dilacerada. Nela encontramos o que já somos incoativamente, isto é, agraciados em Seu Filho. Maria recorda sempre à Igreja o carácter místico da mesma Igreja e nesta medida *auxilia* na respectiva configuração. A Imaculada diz à Igreja a natureza da mesma Igreja, daquela primeira Igreja que vive da intimidade com Cristo, e que assim se aproxima de tal modo da graça que fica esquecida da mácula, afastada da mácula. Ela exterioriza a justificação. Daí as dificuldades no diálogo ecuménico com a tradição interiorizante e intimista da Reforma sempre marcada pela tangencialidade dessa justificação única no caso Cristo. Que significa isto? Rezar a Imaculada não significa afirmar que Maria não acreditou. Antes, como nós e como Abraão acreditou, e assim como a Abraão lhe foi contado à conta de justiça (cf. Hab 2,4; Rom 4,16.22), ou seja, acreditou como é possível de facto acreditar, fazendo um acto de confiança, de fé de que Deus é fiel. Isso é a fé. Neste sentido, Maria une na sua Concepção Imaculada a graça à fé. Maria também cresceu, aprendeu, necessitava de acreditar. Mas acreditou de tal forma e com tal convicção que nesse acto não oscilou guardando tudo no seu coração (cf. Lc 2,19), e também a ela pode ser contada essa relação à conta de justiça como foi para Abraão. Mas teve de ser contada. Não é humanamente possível de outra forma, é-lo para Deus. Se Abraão acreditou, teve fé. Por isso, estabeleceu uma relação adequada com Deus, restabeleceu a justiça da relação justa e adequada. O mesmo se dá na virgem de Nazaré. De tal modo a graça de Deus opera nela que a sua vida é uma vida totalmente para Deus a cujo Filho se abre. Ela então é a primeira a acreditar plenamente nas promessas do Deus de Israel adensando-se irreversivelmente no seu mistério, dito na linguagem da piedade cristã, sem mácula, sem mancha. Assim sendo, ela tornou-se a primeira dos redimidos. Se é assim, então não é apenas Mãe, mas é a Filha por excelência, a Filha das filhas da Igreja e de Israel. Por isso é aclamada e reconhecida com a *Mãe* enquanto é a primeira a partir da qual virão a seguir muitos filhos e filhas. Eis o paradoxo. É Mãe e a Filha excelsa da Igreja. Ela é a *betulah Israel* pois creu

como deve ser, real e verdadeiramente acreditou, fez o acto de confiança que qualquer filho faz nos seus pais, e em Deus Pai. Esse é o gesto de quem tudo recebe de um pai, neste caso de Deus Pai, em total relação filial, sem vacilar. Encontra no Pai de Seu Filho a Transcendência. Esta é a justa relação da Deus e com Ele. Nela assim a transcendência acompanha a realidade e a razão encontra o símbolo, ou seja, o seu ícone.

Século e meio depois, o mundo contemporâneo precisa deste olhar, da Sua intercessão, da confiança gratuita (de *graça*) do seu olhar, da sua fé, para voltar a unir a fé à graça. Século e meio após a proclamação do dogma, a Igreja continua a manter este dado da sua fé e da sua piedade. Com ele continua a propor um modelo de humanidade, uma metodologia de reconstrução da aliança com a transcendência baseada na confiança de quem faz fé no outro. Esta é a base da convivência humana e da sustentabilidade da própria vida em sociedade. Neste sentido, a Conceição Imaculada de Maria é uma palavra extremamente pertinente nesta época de relativismos éticos consequência dos politeísmos. A nossa pós modernidade ganha consistência e confiança mesmo para a construção do mundo contemporâneo na figura da Virgem. Esta palavra da fé e da piedade é igualmente uma palavra cultural que combate a crítica da tradição (sem ser tradicionalista) e o desarmamento moral do nosso tempo, que afecta mesmo as próprias comunidades eclesiais.

5. A mulher do grande sinal de Ap 12

É conhecida a imensa e variada tradição exegética à volta da figura ginecológica de Ap 12, sobretudo na sua versão hermenêutica eclesiocêntrica, que aqui não se pretende tratar. Por que motivo(s) a tradição cristã popular e a respectiva piedade pintaram na fé a figura de Ap 12 como a figura da Igreja e imediatamente viram nessa mulher a própria Mãe do Verbo? O sentir de todo o povo de Deus a tal foi conduzido servindo-se da própria simbologia textual apocalíptica. A *Wirkungsgeschichte* deste texto mostra à sociedade que a mulher revestida de sol com a lua debaixo dos pés representa a Virgem Maria, a figura da Igreja, o mesmo é dizer, nela revê-se a própria Igreja.

Para o capuchinho Nicolau de Lyra (1270-1329) a mulher é a Igreja na sua forma geral, em particular a Igreja de Jerusalém¹⁷. O grande sinal contrário do grande sinal, o grande portento draconiano é identificado por este exegeta com os inimigos da Igreja, os hereges, ao tempo de Nicolau de Lyra os sarracenos, os cismáticos e os discípulos do Anticristo¹⁸. Na sua hermenêutica *kirchen-historiegeschichtlich*, o franciscano francês identifica o filho que a mulher dá à luz com o católico Heraclius, que começou a reinar no ano 613. Isto significa que este Ap 12 é por Nicolau de Lyra considerado como precisamente o anúncio (futuro para o autor) de um capítulo da história da Igreja¹⁹. Estamos aqui na herança do abade calabrês Joachim De Fiore.

Para Franz Zeilinger, Ap 12 apresenta quatro cenas distintas: a mulher que dá à luz um filho apesar da oposição do dragão (vv.1-5); a fuga da mulher para o deserto (vv.6-9); a inserção do hino dos vv.10-12; e a luta entre o dragão e a mulher nos vv.13-17²⁰. O símbolo draconiano é apresentado como sendo a figura diabólica e satânica em Ap 12,7. A simbologia ginecológica, note-se, não é especificada no texto do Apocalipse. Isto originou interpretações extremas e bastante distantes umas das outras. Desde Eva a Maria até aos paralelos mitológicos de Apolo e de Ísis, a figura da mulher de Ap 12 está, pelo menos, indiscutivelmente marcada por um dualismo apocalíptico judaico e pelo contexto cristológico²¹. Para Franz Zeilinger, a mulher celestial constitui em termos escatológicos uma imagem arquetipal que

“das Urbild der Menschheit in ihrer ursprünglichen Bestimmung bezeichnen soll, die Partnerin Gottes, die *ihm* den himmlischen Sohn gebiert und sich in ihren irdischen Kindern verkörpert bzw. sich verkörpern soll. Als solche entspricht sie protologisch der eschatologischen Bundespartnerin Gottes“²².

No mesmo sentido vai a exegese de H. Gallinger, que relê na figura da mulher de Ap 12 a imagem da comunidade escatológica²³, a comunidade definitiva do fim dos tempos que vencerá a luta contra o mal.

¹⁷ Cf. NICOLAU DE LYRA, *Postillae perpetuae sive praevia commentaria in universa Biblia (1329)*, translated by PHILIP D. W. KREY, [Commentary Series], Kalamazoo Michigan 1997, 139.

¹⁸ Cf. NICOLAU DE LYRA, *Postillae perpetuae sive praevia commentaria in universa Biblia (1329)*, 138.

¹⁹ Cf. NICOLAU DE LYRA, *Postillae perpetuae sive praevia commentaria in universa Biblia (1329)*, 141.

²⁰ Cf. F. ZEILINGER, “Einführung in die Offenbarung des Johannes”, *TPQ* 132 (1984) 59.

²¹ Cf. F. ZEILINGER, “Einführung in die Offenbarung des Johannes”, *TPQ* 132 (1984) 60.

²² Cf. F. ZEILINGER, “Einführung in die Offenbarung des Johannes”, *TPQ* 132 (1984) 61.

²³ Cf. H. GALLINGER, *Das grosse Zeichen von Apokalypse 12*, Würzburg 1971.

A releitura político-social deste sinal de Ap 12 articula a luta entre o nascimento e o afastamento do Messias em Ap 12,5 como a recapitulação da luta entre a obra redentora de Jesus e a respectiva fundamentação contra os poderes satânicos instituídos. Entre a instituição e a proclamação do reino surge então entretanto a derrota do adversário da mulher e do seu filho²⁴. À semelhança de Daniel, também um dos reinos cai porque é destruído. A figura draconiana opõe-se à figura feminina, tal como em Israel várias figuras femininas têm de lutar contra algumas figuras babilónicas reais ou proféticas. Veja-se, por exemplo, o paradigma de grandes mulheres, que não só da linhagem das matriarcas, como Judite e Ester. Esta releitura político-social recebeu igualmente uma versão histórico-ecclesial, na medida em que a figura da mulher de Ap 12 foi recebida ao longo de vários momentos da história da Igreja. O efeito teológico-ecclesial traduziu-se na figura da Igreja perseguida. Se a mulher de Ap 21 é a Esposa do Cordeiro, o corpo da Igreja e das sete comunidades eclesiais do Apocalipse de cuja Cabeça recebem a vida, esta figura é prolepticamente antecipada no sinal grandioso anti-draconiano de Ap 12. Neste contexto, é então possível interpretar a figura feminina da mulher vestida do sol como o corpo de Cristo que prolonga o Filho de Deus nascido no seio da sua comunidade primigénia. Ela representa a figura da comunidade eclesial perseguida, em cujo martírio é anunciado ao mundo o Filho que Deus deixa no seu seio. A mulher revestida de sol é assim a Igreja que se vai purificando pelo sofrimento, no meio da adversidade deste mundo²⁵. Deste modo, Heinz Giesen olha para a mulher de Ap 12 como “eine Himmelsfrau Sinnbild für das Volk Gottes die das wahre Volk Gottes repräsentiert”²⁶. Em Portugal, esta leitura é expressa pelo único comentário sobrevivente ao Apocalipse em terras lusas, o comentário do bispo de Beja Apringius Pacensis nos meados do século VI. Próximo das expectativas milenaristas, ainda que moderado, que marcaram os padres apostólicos e apologistas, o bispo sufragâneo de Mérida na vizinha Hispânia encontra na figura feminina de Ap 12

“auxilio alarum aquilae magnae, duum scilicet prophetarum,
ecclesiam illam catholicam, ex qua in novissimo tempore credituri

²⁴ J. SICKENBERGER, “Die Johannesapokalypse und Rom”, *BZ* 17 (1925-1926) 279.

²⁵ Cf. F. MONTAGNINI, „L’Église à la recherche du Christ Ap 11,19; 12,1-6.10b“, *AssSe* 66 (1973) 22-27 ; CHARLES BRÜTSCH, *Clarté de l’Apocalypse*, Genève 1955, 172.

²⁶ HEINZ GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, [= RNT], Regensburg 1997, 33.52.

sunt centum quadraginta millia hominum Heliae, et ceterum populum vivum inveniet in adventu Domini”²⁷.

Mas alguns dos elementos que compõem a figura feminina de Ap 12 podem pelo menos ser aduzidos à história de Israel no A.T. Permanece um conjunto de evocações que subjazem na urdidura da simbologia e do processo de simbolização do texto. A figura ginecológica de Ap 12 evoca a comunidade messiânica em Israel dado que a mulher tem uma coroa de doze estrelas na cabeça. Também a nova Jerusalém (cf. Ap 21,1) possui 12 pedras angulares como alicerces, tal como a Igreja, o novo povo de Israel que assenta nas doze colunas apostólicas. Esta é uma teocracia inspirada nas doze tribos de Israel, cujos ícones são agora os doze apóstolos à volta do Cordeiro. Política e socialmente, estas doze tribos alicerçam um sistema com base na lei dos respectivos elementos e tradições, se bem que o sistema do N.T. não se possa sem mais decalcar do do A.T. Todavia, é legítimo concluir que a tradição tanáquica continua presente na proposta de organização política e social na medida em que a tradição dos pais continua a mostrar-se como exequível pelo que já alcançou e conseguiu. Na construção deste sistema, a mulher de Ap 12 oferece a possibilidade da redenção e do convívio²⁸. É a mulher hebraica a construir a família, ao passo que a cidade prostituída e grande de Ap 17-18 não constrói, mas destrói. A mulher de Ap 12 permite a possibilidade da defesa, ao passo que a prostituta apenas ataca. Representa um sistema social baseado somente na competição e na eliminação do diferente. Neste sentido, concentra em si uma sociedade alicerçada num sistema de pensamento de cariz único, uniformizador e totalitário, fechado à novidade. A mulher revestida de sol é uma mãe devotada ao filho. Como qualquer verdadeira mãe em Israel, ensina ao filho a tradição que recebe dos pais, pois quem não tem memória não tem identidade. No deserto, continua a alimentar-se da palavra da Torah de Deus. Esta é uma vida aberta à transcendência alimentada espiritualmente por Deus (cf. Ap 12,6).

²⁷ ALBERTO DEL CAMPO HERNANDEZ (ed.), *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja (c.550)*, [= Institución San Jeronimo 25], Navarra 1991, 101.178.

²⁸ Cf. F. LÜCKE (1791-1855), *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Literatur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere (1832)*, [= Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes IV.1], Bonn ²1852, 408.

Uma tradução *zeitgeschichtlich* desta hermenêutica social é a proposta de André Feuillet numa leitura estrita a partir do contexto do autor. Feuillet pressupõe que por detrás de Ap 12 subjaz a luta da Igreja nascente contra o judaísmo, sem contudo mostrar como a simbologia draconiana desenharia profeticamente o povo da antiga aliança à semelhança da parábola dos vinhateiros homicidas (cf. Mc 12). Este capítulo traduziria então o conflito,

“les relations de l’Église avec le peuple choisi. Il donne ainsi à son livre une structure qui rappelle celle des livres prophétiques de l’Ancien Testament : d’abord les oracles contre les juifs, ensuite contre les nations»²⁹.

A variante cristológica desta hermenêutica é representada, por exemplo, por Marc Dal Medico. Concentra na figura do Filho de Maria toda a carga simbólica do capítulo. O filho defendido pela mulher

“C’est évidemment le Christ. Ce n’est certainement pas le Christ engendré par l’Église dans les âmes”³⁰.

6. As mulheres de Ap 12 e Ap 17

É possível desenhar sinopticamente o contraste de duas grandes figuras femininas no Apocalipse, para mostrar as respectivas divergências de natureza e de função³¹

Vestida de sol (12,1)	Vestida de púrpura e escarlata (17,4)
Atacada pelo grande dragão com sete cabeças e dez chifres (12,3)	Monta uma besta escarlata com sete cabeças e dez chifres (17,3)
O dragão tenta devorar o filho (12,1)	A besta devora a mulher (17,16)
A mulher é perseguida pelo dragão que a tenta atingir (12,13-17)	A mulher é morta pela besta e pelos seus companheiros (17,16)
Mãe de um filho que é rei (12,5)	Mãe de prostitutas (17,5)
A mulher foge para o deserto (12,14)	A mulher está no deserto (17,3)
Ameaçada pela água (12,15)	Sentada sobre muitas águas (17,1)
Protegida do dragão por Deus (12,6.14)	Morta pela besta de acordo com os desígnios de Deus (17,16-17)

²⁹ ANDRÉ FEUILLET, *L’Apocalypse État de la question*, Paris 1963, 48.

³⁰ MARC DAL MEDICO, *Les Prédications de l’Apocalypse*, Paris 1922, 26.

³¹ Cf. J. E. BRUNS, “The Contrasted Woman of Apocalypse 12 and 17”, *CBQ* 26 (1964) 459-463; CHARLES BRÜTSCH, *Clarté de l’Apocalypse*, 173.

Deste quadro resulta mais claro a contraposição de ambas as mulheres. A mulher de Ap 12 é uma mãe judia que reza diariamente a oração do Shema'. Ouve, ao passo que a prostituta de Ap 17 só fala, tem de se vender e de vender. A primeira é uma figura muito mais recatada enquanto que a segunda é muito mais virada para o exterior. A primeira sobrevive apesar das perseguições, mas a segunda morre, não resiste. A primeira reconhece-se pela sua interioridade habilmente construída na trama narrativa do capítulo. Ao invés, a figura babilónica e da mulher prostituída reconhece-se pelo exterior, pela ornamentação.

7. A retórica das figuras femininas

O texto do Apocalipse está construído com grande habilidade narrativa e retórica. Ópera litúrgica em que todos os cristãos são actores, lendo-se em voz alta e para ser representado, este texto como auto que é mostra que a retórica do autor do texto insere-se na intenção declarada de fazer falar figuras veterotestamentárias³². O autor tenta afastar os leitores ouvintes das cidades de Babilónia e de Jezabel, recentrando o seu olhar nas mulheres do cap.12 e na noiva através do embuste urbano-babilónico do cap.18. Esta é uma habilidade retórica em que o autor constrói um discurso pertinente e envolvente para os leitores ouvintes³³. Desde o princípio, o autor coloca-nos diante de várias protagonistas. Em Ap 12 encontramos várias possibilidades para os ouvintes leitores se reverem. Surge uma mulher (vv.1-2), um dragão (vv.3-4), o filho da mulher (v.5). É plausível a identificação do dragão pois é-nos fornecida uma ficha sinalética com as respectivas características no v.9 (καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν). Ora, esta serpente tem o condão de reenviar o leitor ao Éden, pois aí ela aparece na imagem contestatária de Deus. Essa serpente coloca-se ao lado do dragão e da mulher prostituta formando o conjunto daqueles que não

³² XAVIER PIKAZA IBARRONDO, *Apocalipsis*, Navarra 1999, 277; A. FEUILLET, "Le temps de l'Église d'après le Quatrième Évangile et l'Apocalypse", *La Maison Dieu* (1965) 76 ; PH. PERKINS, *Apocalisse*, Brescia 1993, 12.

³³ Cf. PAUL B. DUFF, *Wolves in Sheep's Clothing Literary Opposition and Social Tension in the Revelation of John*. In DAVID L. BARR (ed.), *Reading the Book of Revelation*, Atlanta 2003, 79.

obedecem aos mandamentos. São, por isso, as figuras antagónicas da mulher revestida de sol e da Virgem de Nazaré dos evangelhos, paradigmas das mulheres judias que guardam a Torah de Javé. Maria tem o seu anjo protector – o anjo Gabriel da Anunciação de Lc 1,26. A mulher revestida de sol é auxiliada por outra figura angélica – o arcanjo Miguel (v.7; cf. Dan 12,1) – o mesmo que ocorre a todas as mães em Israel. Miguel é o defensor diante do adversário de Deus (do *shetan*, o *diabolos*) dos membros do povo de Israel. Maria espera que o arcanjo Miguel venha em seu auxílio na hora da morte para lhe fazer o que fez a Moisés e a todos os membros do seu povo, isto é, 'Ο δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας (Jud 1,9). Maria e a mulher revestida de sol rezam na língua franca da época, como todos membros do povo hebreu, a esperança do salmista inspiradas na figura angélica que luta por eles em Ap 12,7 não deixando que a sua memória se extinga, mas levando-os para o Monte das Oliveiras de acordo com TgSI 16,10

מטול דלא תשבוק נפשי לשייול לא תמסור
זכך למחמי בשחיותא בית שחוותא:

Conclusão

Deste modo o autor estabelece um confronto narrativo entre várias figuras de forma a reconstruir nos leitores ouvintes a imagem angélica e materna a partir do confronto clássico da luta entre o bem e o mal. Este processo de reconstrução começa no início do livro quando as sete Igrejas são sujeitas ao escrutínio pela crítica do Espírito que lhes fala (cf. Ap 1,3-4).

Esta mulher hebraica, judia, condensa em si a imagem das sete Igrejas às quais fala o Espírito no Apocalipse (cf. Ap 1,4). As sete Igrejas do Apocalipse são acusadas de desvio, de idolatria, de insensatez, mas também elogiadas. Maria é paciente como a Igreja de Éfeso (Ap 2,1), mas Maria não se esqueceu do verdadeiro amor (v.4). Maria será coroada como a comunidade de Esmirna (v.10) mas não comete os erros das comunidades de Tiatira (v.20) nem perde a esperança da de Sardes (3,1-2). É fiel como a de Philadelphia (v.10) e coerente ao contrário da de Laodicéia (v.15-20).

José Carlos Carvalho (Jcarvalho@porto.ucp.pt)

Humanística e Teologia 26 :1 (2005) 3-19.