



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RUI FILIPE SARDINHA FAIA

A Mediação de Maria

**Uma leitura do documento do Grupo de Dombes
“Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos”
no diálogo católico-protestante**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor António Manuel Alves Martins

**Lisboa
2022**

ÍNDICE

RESUMO.....	5
ABREVIATURAS E SIGLAS.....	6
INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1: MARIA NO PROJETO DE DEUS E A COMUNHÃO DOS SANTOS .	12
1.1. O Grupo de Dombes: uma história, o método, o meio e um texto	14
1.1.1. Uma história comum.....	15
1.1.2. O grupo e o seu método: a “conversão das Igrejas”	17
1.1.3. O meio necessário: a hierarquia das verdades	20
1.1.4. Um texto revelador de “Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos”	22
1.2. A importância de saber dizer (e falar de) Maria	24
1.2.1. Maria, a mulher na história da Igreja e dos dogmas	25
<i>1.2.1.1. O caminho dos dogmas nos primeiros concílios</i>	<i>27</i>
<i>1.2.1.2. As reformas (protestante e católica)</i>	<i>30</i>
<i>1.2.1.3. Os derradeiros dogmas</i>	<i>35</i>
1.2.2. A questão do dogma não proclamado, a “mediação de Maria”	37
<i>1.2.2.1. A via para um “quinto” dogma</i>	<i>38</i>
<i>1.2.2.2. A controvérsia que espoleta uma tese</i>	<i>46</i>
CAPÍTULO 2: O MEDIADOR E A MEDIAÇÃO DE MARIA	49
2.1. Um só Deus e um só Mediador.....	50
2.2. Maria, “medianeira” de todas as graças.....	56
2.2.1. A participação de Maria na História da Salvação	57
<i>2.2.1.1. O lugar de Maria na Sagrada Escritura.....</i>	<i>58</i>
<i>2.2.1.2. Os privilégios marianos e as suas mediações.....</i>	<i>64</i>

2.2.2. A cooperação de Maria na Salvação	67
2.2.2.1. <i>A cooperação na mediação ou na redenção?</i>	69
2.2.2.2. <i>A mediação de Maria: mediatio in Christo versus mediatio ad Christum</i>	71
2.3. A grande controvérsia: “a mediação universal de Maria”	73
2.3.1. A relação da graça e liberdade de Maria.....	76
2.3.1.1. <i>A convicção protestante</i>	77
2.3.1.2. <i>A convicção católica</i>	79
2.3.2. Para uma reconciliação	80
CAPÍTULO 3: MARIA NO CAMINHO CATÓLICO-PROTESTANTE.....	91
3.1. A maternidade divina: “ <i>Fazei tudo o que Ele vos disser!</i> ”	92
3.1.1. <i>Mater Dei, Mater Ecclesiae et Matrem fidelium</i>	93
3.1.2. Maria entre a mediação materna e a mediação eclesial (espiritual).....	97
3.2. Maria como “ponte” para a conversão das Igrejas	99
3.2.1. A conversão católica	101
3.2.2. A conversão protestante	104
3.3. A caminho de uma teologia mariana ecuménica: “ <i>Eis tua Mãe!</i> ”	108
3.3.1. Maria presente no projeto de Deus e na origem da comunhão dos Santos.....	110
3.3.2. A experiência de Maria no diálogo ecuménico: libertar os mal-entendidos.....	113
3.3.3. Debates em aberto: a mediação de Maria após o trabalho do Grupo de Dombes ..	117
3.3.3.1. <i>O(s) privilégio(s) de Maria. Dom para a Igreja na santidade entre os redimidos</i>	118
3.3.3.2. <i>A relação de Maria e o Espírito Santo. Prática ecuménica por aprofundar....</i>	121
3.3.4. Maria: sinal de esperança ecuménica da unidade dos cristãos na Igreja	124
CONCLUSÃO.....	127
BIBLIOGRAFIA	141
ANEXO.....	147

RESUMO

O Grupo de Dombes fez uma reflexão sobre a Virgem Maria, em finais do século XX, avaliando as convergências católico-protestantes e possível reconciliação, face à controvérsia existente acerca de Maria. Analisamos as suas conclusões, redigidas no documento: “Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos”, fazendo uma leitura centrados no tema: mediação de Maria. Descrevemos o Grupo, o seu método e fim – a conversão de corações –, conferindo a evolução do sentir católico de “Maria mediadora da graça” com as premissas protestantes da graça e da fé, certos de que só há “um Mediador que é Cristo” (1Tm 2,5). Observamos o lugar de Maria na Salvação, indagando sobre o sentido e a validade da sua cooperação. Por fim, confirmamos que o Concílio Vaticano II atenua o alvoroço mariano na mediação maternal, vendo que Maria pode ser uma ponte no Ecumenismo. O debate não fica fechado, pois muitas questões ficam em aberto; mas, percebemos que “Maria não é, nem poderá ser, causa de divisão entre cristãos”, importando “acolher a mãe de Nosso Senhor como discípulos de Cristo” (Jo 19,27).

PALAVRAS-CHAVE: Maria, Mediação, Salvação, Mariologia, Ecumenismo, Concílio Vaticano II, Grupo de Dombes.

ABSTRACT

At the end of the 20th century, The Dombes Group reflected on the Virgin Mary evaluating the Catholic-Protestant convergences and possible reconciliation, given the existing controversy about Mary. We examined its conclusions, written in the document: “Mary in the plan of God and in the communion of Saints”, focusing on the theme: mediation of Mary. We describe the Group, its method and purpose - the conversion of hearts -, verifying the evolution of the Catholic feeling of "Mary mediator of grace" with the Protestant premises of grace and faith, certain that there is only "one Mediator who is Christ" (1Tim 2:5). We look at Mary's place in Salvation, asking about the meaning and validity of her cooperation. Finally, we confirm that the Second Vatican Council mitigates the Marian uproar in maternal mediation, seeing that Mary can be a bridge in Ecumenism. The debate is not closed, as many questions remain open; but we realize that “Mary is not, and cannot be, the cause of division among Christians”, it is important to “welcome the mother of Our Lord as disciples of Christ” (Jn 19:27).

KEYWORDS: Mary, Mediation, Salvation, Mariology, Ecumenism, Second Vatican Council, The Dombes Group.

ABREVIATURAS E SIGLAS

AA.VV	Vários autores
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
<i>Adv Haer</i>	<i>Adversus haereses</i> , obra de Irineu de Lyon
AT	Antigo Testamento
CIC	Catecismo da Igreja Católica
Cit.	Citado (por...)
Cf.	Conferir (em...)
<i>C.Aug</i>	<i>Confessio Augustana</i>
<i>DV</i>	<i>Dei Verbum</i> (Constituição Dogmática)
Dz	Denzinger (<i>Enchiridion symbolorum</i>)
Dir.	Direção ou dirigido (por...)
Ed.	Editor(es) ou edição
<i>Eph Mar</i>	<i>Ephemerides Mariologicae</i>
<i>FT</i>	<i>Fratelli Tutti</i> (Carta Encíclica)
<i>GS</i>	<i>Gaudium et Spes</i> (Constituição Pastoral)
<i>LG</i>	<i>Lumen Gentium</i> (Constituição Dogmática)
<i>MC</i>	<i>Marialis Cultus</i> (Exortação Apostólica)
<i>MR</i>	<i>Miserentissimus Redemptor</i> (Carta Encíclica)
N. ou nn.	Número(s) relativo(s) ao(s) ponto(s) do documento do Grupo de Dombes
NT	Novo Testamento
O.c.	Obra citada
Org.	Organização ou organizado (por...)
PG	Patrologia grega
PL	Patrologia latina
<i>RM</i>	<i>Redemptoris Mater</i> (Carta Encíclica)
<i>SM</i>	<i>Signum Magnum</i> (Exortação Apostólica)
<i>S.Th III</i>	Suma Teológica, Tomo III, obra de Tomás d'Aquino
T.	Tomo
TMPM	Testi mariani del primo millenio, Roma: Città Nuova, 1998-1991 (AA.VV)
TVD	Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem, obra de Grignon de Montfort
<i>UR</i>	<i>Unitatis Redintegratio</i> (Decreto)
<i>UUS</i>	<i>Ut Unum Sint</i> (Carta Encíclica)
Vol.	Volume
WA	Weimarer Ausgabe, edição crítica completa de todos os escritos de Martinho Lutero
ZW	Índice de obras e textos escritos por Ulrich Zwingli

INTRODUÇÃO

É uma grande alegria e consolação para este sagrado Concílio o facto de não faltar entre os irmãos separados quem preste à Mãe do Senhor e Salvador o devido culto [...]. Dirijam todos os fiéis súplicas à Mãe de Deus e mãe dos homens, para que ela, que assistiu com suas orações aos começos da Igreja, também agora, exaltada sobre todos os anjos e bem-aventurados, interceda, junto de seu Filho, na comunhão de todos os Santos, até que todos os povos [...] se reúnam felizmente, em paz e harmonia, no único povo de Deus, para glória da santíssima e indivisa Trindade (LG 69).

O campo teológico é vasto e não se esgota, pois tudo o que se relaciona (e nos relaciona) com Deus leva-nos à descoberta da Revelação e leva-nos a contemplar o mistério da Redenção. Assim, tomados pelo percurso realizado em Teologia e no término do Mestrado Integrado em Teologia (MIT), impõe-se uma dissertação que unifique a caminhada, partilhando a beleza do percurso realizado. A escolha das investigações nunca é alheia às sensibilidades pessoais e deve ter pertinência. Ora, nós verificámos que, dentro da área da Teologia Sistemática, em Portugal, as interligações entre temas marianos e o ecumenismo não tinham ainda uma receção reflexiva e investigacional significativa, pelo que escolhemos estas duas áreas como bases desta aventura.

Sabemos que o afastamento entre católicos e protestantes vem desde a Reforma, mas é interessante verificar como cristãos, de diferentes sensibilidades, nos últimos séculos, criaram um diálogo fecundo em vista à unidade da fé. Como nos lembra José Eduardo Borges de Pinho:

A fé cristã professa, como elemento essencial da sua identidade, a unidade da Igreja de Jesus Cristo [...] A unidade da Igreja aparece como dom ligado ao agir salvífico de Deus, que quer construir uma nova humanidade na verdade, na justiça, no amor e a paz, e como tarefa a cumprir pela fidelidade dos crentes. [Porque,] «há um só Corpo e um só Espírito, [...] uma só esperança; um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, que reina sobre todos, age por todos e permanece em todos» (Ef 4,3-6).¹

É no desafio ecuménico que se situa o francófono Grupo de Dombes. Um grupo composto por católicos e protestantes, que tem realizado um trilha com ímpeto pela unidade da Igreja. A unidade cristã que ainda é abalada por clivagens, como é o caso do papel de Maria na História da Salvação. As diferentes posições acerca do lugar de Maria na Igreja estão marcadas por divergências e preconceitos seculares, entre católicos e protestantes, ao nível dogmático e na piedade popular, devoções e invocações marianas. E, de entre muitos prismas, a cooperação da

¹ José Eduardo Borges de Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas* (Lisboa: UCE, 2011), 11-12.

mãe de Jesus Cristo na Salvação – mediação de Maria – é a que mais contribui para extremar posições. Tema que também não é consensual na Igreja católica, por existirem expressões mais exortativas, como “Maria medianeira de todas as graças”, que não estão bem harmonizadas. Além da premissa protestante da justificação mediante a fé, sem as (boas) obras, e o facto do *unus Mediator* – o “único Mediador” – que, entre os católicos, não é diminuído pela mediação de Maria – enquanto cooperadora na obra salvífica de Cristo –, expõe posições confessionais distintas. A mediação mariana causa alvoroço, fruto de um contencioso confessional que pode indiciar, à partida, uma discórdia inultrapassável, apesar do Grupo de Dombes nos indicar que

Maria nunca foi uma causa de separação entre as Igrejas. Ela tornou-se antes uma vítima ou mesmo a expressão exacerbada [...]. É por esta razão que o Grupo [de Dombes] escolheu tratar esta figura emblemática da fé e tradição cristãs, ainda que apenas para verificar, sobre um caso, o seu próprio método e a proposta de conversão eclesial que marca todos os seus textos.²

O trabalho de diálogo ecuménico feito pelo Grupo de Dombes tem levado à conversão de corações, orientando um caminho de unidade na fé, de que Maria faz parte. O trajeto que nos propomos fazer, nesta dissertação, impôs a delimitação da reflexão na relação entre católicos e protestantes, em especial entre os luteranos, devido à diversidade confessional. A opção pelo tema da “mediação de Maria” tem por base o documento escrito pelo Grupo de Dombes: “Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos”, entre 1997 e 1998. Importa voltar ao documento, relê-lo face ao passado, olhar o presente e perspetivar um futuro, na feliz coincidência do nosso estudo se cruzar com a celebração dos 25 anos da primeira publicação. Assim, intitulamos a nossa tese: “A mediação de Maria. Uma leitura do documento do Grupo de Dombes ‘Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos’ no diálogo católico-protestante”.³

Sem perder de vista os resultados a que chegou o Grupo de Dombes, centraremos a nossa investigação na “mediação de Maria” que, como o Grupo destaca, «parece continuar a separar os cristãos». ⁴ O dilema e a controvérsia ecuménica, a convergência e a possível reconciliação, colocam-nos diante de um desafio, que nos obriga a pôr uma pergunta à partida: “Podemos considerar Maria cooperadora e tê-la como mediadora da graça na Salvação?”

Articulamos o nosso trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo: “Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos”, apresentamos o Grupo de Dombes, a sua origem, o método

² Grupo de Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I: Na História e Escritura (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998), 9.

³ Anotamos o facto das citações e referências diretas ao documento do Grupo de Dombes serem indicadas em nota de rodapé, acompanhadas pela indicação dos pontos (números) sequenciais epigrafados nesse documento, e pela menção das páginas onde se encontram (segundo a edição portuguesa); ou, em alternativa, se as circunstâncias o exigirem, indicadas diretamente no corpo do texto da nossa dissertação (com a menção: n. ou nn.).

⁴ Grupo de Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II: Controvérsia e Conversão (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998), 5.

e o meio utilizado, bem como a análise do documento que situa Maria no projeto de Deus e a insere na comunhão dos Santos. Constataremos que “dizer Maria” importa a todos os cristãos, já que ela tem um lugar na História da Salvação. A identificação, evolução da figura e situação de Maria na fé e na (Sagrada) Escritura, a hermenêutica e prática crente (piedade) na Igreja e a definição de dogmas, ao longo do tempo, têm como vértice a mediação (cooperação) de Maria no trajeto que a Mariologia faz até à contemporaneidade. Não olvidámos as ambiguidades, a convergência e divergências, que “quase” levam esta mediação para um novo dogma mariano.

O segundo capítulo: “O Mediador e a ‘mediação’ de Maria”, centra a polémica ecuménica mariológica da cooperação e mediação de Maria na Salvação. Sabendo que «só existe um Deus e um só mediador, Jesus Cristo» (1Tm 2,5), iremos procurar responder à pergunta: “pode existir mediação mariana na obra salvífica realizada por Cristo?” Por isso, olharemos o Mediador e a noção de “mediação” e a sua configuração, exibindo os argumentos que atestam que o Filho de Deus é o único Redentor e Mediador da Salvação. Analisamos a polémica invocação “Maria medianeira de todas as graças”, no contexto do *sensus fidei* e do Magistério da Igreja, atendendo às sensibilidades crentes na fé. O dilema da(s) mediação(ões), a piedade popular, as nomeações de Maria, os seus privilégios e a maternidade divina, a cooperação na Salvação – ação meritória ou participada de Cristo –, configuram o centro da controvérsia que inserimos no subcapítulo: “mediação universal de Maria”. Aqui expomos as razões e os efeitos, refletindo na “relação de graça e liberdade de Maria”, dentro das diferentes convicções protestantes e católica, bem como a convergência que poderá levar a um consenso entre as Igrejas.

E, no terceiro capítulo: “Maria no caminho católico-protestante”, verificaremos o lugar de Maria como eventual “ponte” no Ecumenismo, vendo se é possível chegar às conversões católica e protestante. Expomos o sentido da mediação mariana, face à aproximação ecuménica que o Concílio Vaticano II adotou, no capítulo VIII da *Lumen Gentium*, e na era pós-conciliar, na maternidade divina no perfil materno espiritual e eclesial – *Matrem fidelium discipulorum et Mater Ecclesiae*. Maria está na comunhão dos Santos e pode abrir portas à (re)descoberta da oração e estimular o diálogo bilateral entre os cristãos, mas tal exigirá a renovação do culto mariano e o modo como Maria é acolhida pelos protestantes, uma vez que isto obriga a afastar mal-entendidos. A necessidade de situar Maria na Teologia ecuménica implica um testemunho autêntico de fé, amor e esperança, propiciando um caminho de futuro que reúna «todos os fiéis sob o mesmo Cristo» (Jo 17,21). No fim, percebemos que existem muitas questões que o Grupo de Dombes deixa em aberto... No entanto, descobrimos que Maria tem um lugar importante na fé e não pode ser causa para a desunião entre os cristãos, porquanto todos devem procurar ver Maria, acolhê-la, escutá-la, recebê-la e tê-la como o discípulo: «“*Eis tua Mãe!*”» (Jo 19, 27).

Não obstante, acrescentamos a receção, através de E-mail, da resposta a três questões que tinham sido colocadas ao padre Pierre Lathuilière, da Diocese de Lyon, membro ativo do Grupo de Dombes, pertencente à equipa desde 1992.⁵ A receção das respostas ocorreu num momento em que a redação da nossa dissertação estava na fase da finalização. Contudo, dado o valor e a pertinência das explicações, estas foram inseridas na “Conclusão”, remetendo-se para Anexo a cópia do E-mail recebido. Acreditamos que esta adição é um precioso contributo que permitirá aclarar alguns aspetos sobre o acolhimento que tiveram as propostas do Grupo de Dombes, nas diversas comunidades católica e protestantes, dando pistas para a atualidade da nossa reflexão.

Em suma, apuramos que a figura ímpar de Maria (a Mariologia) e o diálogo ecuménico (o Ecumenismo), levam-nos à (re)descoberta de novos territórios. Se, ao nível da Mariologia, Bernardo de Claraval diz: «*De Maria numquam satis*», no campo do Ecumenismo a descoberta do “outro” revela-se uma novidade atual e que deve ser atualizada no diálogo e experiência do (re)encontro!⁶ Este só será possível no mútuo, fraterno e real intercâmbio de dons, o que traduz uma aspiração que carecerá sempre de iniciativas e atitudes práticas que, segundo Borges de Pinho, «exige um salto qualitativo nas mentalidades e na sua capacidade de acolher o que surge como novo, pede gestos e modos de viver que abram novas possibilidades no futuro».⁷

Afinal, o consenso ecuménico não pode ser tido como supérfluo na Igreja, mesmo se este nunca venha a ser unânime, livre de especificidades ou problemas. A abertura realizada pelo Grupo de Dombes sinaliza um *καίρός* e mostra um caminho que busca a superação de feridas e pecados, procurando a conversão do coração dos fiéis e das Igrejas. Não se trata de impor vias doutrinárias ou diluir as confessionalidades, afastar, desintegrar e/ou polarizar a prática da fé, mas compreender que a identidade cristã tem somente um Mediador – Jesus Cristo. No entanto, verificamos que existe um perfil mariano que marca o “povo de Deus” na sua caminhada, rumo à santidade; por isso, dizemos que: “Maria é um rosto (materno) que expressa a história humana e o projeto de Deus da Salvação, situada na fé e com identidade comum (Cristo)”...

E, diante desse caminho – que também eu realizo –, dedico esta dissertação, e todo o meu percurso académico, à minha família; à minha mãe (Delfina) e, de modo especial e sentido, ao meu pai (José) e à minha irmã (Laura), a ambos que, entretanto, partiram no decurso da sua elaboração. Os seus falecimentos criaram um maior desejo para concluir esta derradeira etapa, ainda que tal se tenha revelado mais difícil que o inicialmente previsto. De igual modo, também

⁵ Groupe des Dombes, «Membres du Groupe des Dombes», acedido a 31 de maio de 2022, <http://groupedesdombes.eu/membres-actuels/>.

⁶ Tradução do Latim: “a respeito de Maria nunca se dirá o suficiente”, frase que é atribuída a Bernardo de Claraval, cit. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (43), 38.

⁷ Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 27.

não me esqueço dos que me acompanharam, deixando uma nota de estima e gratidão aos meus amigos, colegas, formadores (no Seminário Maior de Évora) e aos professores (na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa de Lisboa e no Instituto Superior de Teologia de Évora). Por último, pretendo prestar a devida honra a todos aqueles que se têm empenhado para que a Virgem Maria – a Mãe de Nosso Senhor – e o diálogo ecuménico não sejam uma utopia, contribuindo para a unidade na Igreja e a obtenção da paz entre os cristãos.

O interesse pessoal pelo tema que cuidamos podia ter-nos levado para outros caminhos, mas, circunscrevemo-nos ao proposto, o que já não é pouco... Assim sendo, não desperdicemos mais tempo e iniciemos a nossa viagem, guiados pelo Espírito Santo que nos inspira, ilumina e orienta pelo caminho do bem e da verdade, e nos quer conduzir a todos, como Igreja, à plena comunhão e à unidade da fé, ao *Ut unum sint* – para «que todos sejam um» (Jo 17,21).⁸

⁸ Ressalvamos, como importante “nota prévia”, o facto de utilizarmos, na redação da nossa dissertação, diferentes tipos de aspas para diferenciar frases, citações ou questões, seguindo a regra de estilos proposto pela UCP. Nesse sentido, utilizaremos as aspas: «...» para as citações diretas de autores e obras consultadas, e as aspas: “...” para as citações indiretas presentes em autores e obras (consultadas e/ou citadas), bem como para destacar alguma ideia, evidenciar alguma palavra, frase ou expressão, num determinado contexto expositivo da nossa dissertação.

CAPÍTULO 1: MARIA NO PROJETO DE DEUS E A COMUNHÃO DOS SANTOS

O final do segundo milénio mostrou ao Grupo de Dombes o quanto era urgente procurar, à luz da fé e do sentir crente, o lugar de Maria na História da Salvação. Estávamos perante um agravar desordenado de uma piedade mariana mal avaliada que piorava, em vez de apaziguar, as tensões entre a Igreja católica e as Igrejas reformadas (protestantes). Atitudes oriundas da ignorância histórica e de uma leitura contestada da Escritura (Bíblia). Assim, de modo a superar a divisão entre as Igrejas, o Grupo de Dombes decidiu avançar para uma reflexão sobre Maria, que culminou no documento intitulado: “Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos”. O trabalho, publicado entre 1997 e 1998, dividido em duas partes, foi editado em Portugal pela Gráfica de Coimbra em 1998, organizado em dois volumes; o primeiro com o subtítulo “Leitura (ecuménica) na História e Escritura”, e o segundo com o subtítulo “Controvérsia e conversão”.

Parafraseando o Grupo de Dombes, o título atribuído ao “documento” representou uma espécie de cruzamento entre um eixo vertical e um eixo horizontal: “Maria no projeto de Deus” procura situar a virgem no mistério da obra da salvação em razão da sua proximidade ao Filho de Deus que se torna seu Filho. “Maria na comunhão dos Santos” deseja recuperar o seu lugar na Igreja do céu e da terra, na companhia dos santos de todos os lugares e de todos os tempos que são os fiéis: a mãe de Deus é a irmã dos crentes. Realiza-se a mesma salvação quer no mistério da Encarnação, quer na universalidade da Redenção. Maria, no cruzamento deste movimento duplo, é a sua testemunha e a sua manifestação.⁹

Apesar da variedade devocional mariana existente, de acordo com o Grupo de Dombes, «Maria, [presente] nas confissões de fé, não é diferente de Maria na Escritura». O chamamento e a elevação do Filho, para a «glória de Deus Pai» (Fl 2,6-11) é, em conjunto [com] o anúncio feito a Maria e o seu *Magnificat*, [um facto], uma vez que é em conjunto que confessamos Jesus “concebido pelo Espírito Santo e nascido da Virgem Maria”». ¹⁰ Por isso, a devoção e a piedade popular, vividas enquanto práticas devocionais, não podem ser desordenadas, nem se sobrepor às verdades da fé, pois existem regras e limites que a fé acolhe e tolera. Aliás, devemos lembrar que o próprio Concílio Vaticano II adotou a “hierarquia das verdades da fé” (UR 11), o que se revelou essencial no trabalho realizado pelo Grupo de Dombes, a respeito de Maria.

«[O anjo] disse-lhe: “*Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!*” [...] Disse, então, Maria: “*Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo tua palavra!*”» (Lc 1,28.38).

⁹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (Prefácio), 9.

¹⁰ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (Prefácio), 10.

A graça de Maria é dada por Deus no projeto salvífico que Ele tem para o mundo. Mas, o reconhecimento desta escolha e efusão de graça divina cria contendas sobre o lugar que Maria ocupa na História da Salvação. Emerge uma divergência entre os cristãos, sobretudo depois da Reforma protestante – com Lutero –, sobre a resposta que Maria dá à graça de Deus. Ela dá uma resposta ativa, cooperando, ou a sua resposta é passiva, atendendo que a graça lhe é dada por Deus, e sem que Maria possa acrescentar, mediante a sua ação (resposta), alguma “obra”?

Para clarificarmos este problema, que se materializa na temática da mediação de Maria, devemos ter presente o incómodo gerado ao ligar Maria à palavra “cooperação”, pois o prefixo “co-” sugestiona um sentido de semelhança (paridade) ao mundo protestante, mesmo se, entre católicos, aquele se ligue mais como um sinónimo de colaboração ou participação. O choque protestante reflete-se nos seus pilares confessionais – *sola gratia* e *sola fide* –, que reduz o valor ativo das obras meritórias na Salvação, isto é, a faculdade do homem cooperar na sua salvação. A ferida protestante é marcada pela visão católica de que a colaboração de Maria – ao acolher a vontade de Deus – pelo seu “*fiat*”, poder ser entendida como maior resposta ativa e menor receção passiva do seu “*sim*”!¹¹ Mas, apesar da “graça lhe ser dada” por Deus, como elemento primeiro, «Maria é achada pela graça pelo Senhor» (Lc 1,28); ela é deixada em graça, ou seja, ficou “cheia de graça”, porque «acreditou e fez a vontade de Deus» (Lc 1,38). E isto revela um dom único e singular, que lhe é concedido como graça maternal divina, gerado como “sinal de aliança”, à qual Maria (cor)responde agindo com inteira humanidade, singeleza e a inequívoca confiança. Na verdade, Maria mostra-nos a sua fé como verdadeira filha de Sião, no desígnio divino de acolher o “Emanuel”. Ela é a «primeira que confiadamente espera e recebe a salvação de Deus, cumprindo-se os tempos e inaugurando a nova economia da Salvação» (LG 55).

O caminho ecuménico exige uma leitura da História da Igreja e a reflexão da Escritura, entre outros elementos, que no caso de Maria exige uma maior atenção. Qualquer estudo sobre questões teológicas que não são consensuais entre os cristãos carece de humildade e respeito. Só um mútuo apreço poderá conduzir à conversão dos corações, mas para isso não podemos só converter os outros, temos de nos deixar converter (reciprocamente)... Por isso, se quisermos reconhecer a controvérsia que se coloca à mediação de Maria, devemos manter a equidistância e interrogarmo-nos se ela coopera como mediadora na Salvação? E, se sim, em que sentido?

Perante a delicadeza do tema mariano, o Grupo de Dombes seguiu um método de reflexão e conversão eclesial que acode ao sentir confessional, indagando os pontos de reconciliação a fim de obter a “mútua conversão”. Olharam às sensibilidades crentes, acolhendo a Escritura e

¹¹ Os protestantes leem esta “semelhança” como um mérito *de condigno*, entendendo-o como “mérito de Maria”, que colaboraria na Salvação ao mesmo nível que (equivalente a) Cristo, o que causa polémica confessional.

a *regula fidei* – Símbolo da fé (Credo) –, quanto à concepção virginal e maternidade divina, pois o “Filho de Deus nasce da Virgem Maria”. Ora, é o sinal da confissão da fé que faz a unidade e a comunhão da Igreja no mistério salvífico de Cristo. Aliás, nos três artigos do Credo – na versão Niceno-Constantinopolitano –, aceites por católicos e por protestantes, enunciados pelo Grupo de Dombes, é dito que «Maria [é] criatura do Pai, à semelhança de todas as criaturas, como a mãe do Filho que veio encarnar no nosso mundo, e como aquela que, presente na oração da comunidade do Pentecostes, pertence pelo Espírito à comunhão dos Santos que é a Igreja».¹²

Iniciamos a nossa dissertação por aqui. A identificação do Grupo de Dombes, o método e meios utilizados, bem como o documento sobre Maria – cuja leitura suporta a dissertação –, surgem, como um guião histórico, neste primeiro capítulo, e como primeiro ponto (1.1): “quem é o Grupo de Dombes, qual a sua história, o que fazem, que método utilizam, o meio e a obra sobre Maria”. Depois, percorremos a História e vemos a evolução sobre o sentido e o lugar de Maria, desde os Concílios da Igreja até aos últimos dogmas marianos. Observaremos os aspetos mais sensíveis sobre a “mediação de Maria” e como este título quase é proclamado como dogma católico; temas controversos e sensíveis que espoletam a nossa tese. É todo este agregado que alojamos no nosso segundo ponto (1.2): “A importância de saber dizer (e falar de) Maria”.

1.1. O Grupo de Dombes: uma história, o método, o meio e um texto

O Grupo de Dombes é um grupo “não oficial” e um dos mais fecundos atores ecuménicos de reflexão e estudo doutrinal sobre a “unidade dos cristãos”. Nascido muito antes do Concílio Vaticano II, no ano de 1937, desde logo reuniu um grupo interconfessional, formado por padres católicos e pastores protestantes (luteranos e reformados) francófonos. Um grupo que bem cedo entendeu que o itinerário para a unidade na fé era praticável. Usando métodos e meios, numa teologia ecuménica, aprofundam muitos contenciosos, convertem e harmonizam as diferentes identidades confessionais cristãs; patrimónios com singularidades históricas e uma história em comum. Porque, não poderemos esquecer que, tanto os católicos como os protestantes, seguem o mesmo Senhor, o único Deus, que pretende que «todos sejam um» (Jo 17,21).

Cristo Senhor fundou uma só e única Igreja. [Mas], são numerosas as Comunhões cristãs que se apresentam aos homens como a verdadeira herança de Jesus Cristo. Todos, na verdade, se professam discípulos do Senhor, mas têm pareceres diversos e caminham por rumos diferentes, como se o próprio Cristo estivesse dividido. Esta divisão, porém, contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda a criatura (*UR 1*).

¹² Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (3), 16.

1.1.1. Uma história comum

Na origem do Grupo de Dombes está o padre católico francês Paul Couturier (1881-1953), que foi influenciado pela descoberta do testamento espiritual do Cardeal Mercier num retiro no Mosteiro beneditino de Amay-sur-Meuse, na França, em 1932. Ali, Couturier sente um apelo interior quanto à perfeição da unidade na “Oração de Jesus” (Jo 17). No ano de 1933, Couturier é nomeado responsável pela “Semana da unidade dos cristãos”, na Diocese de Lyon. Em 1936, procurando uma nova maneira para promover aquelas celebrações, solicitou ao seu amigo, o padre católico Laurent Rémillieux, que fosse ao templo situado em Herzogenbuchsee, a norte de Berna, a fim de aí recolher imagens de vitrais. Aqui, o padre Rémillieux conheceu o pastor protestante Richard Bäumlín que dirigia a Fraternidade de São João, em Erlenbach...¹³ Anotamos, a este respeito, um relato relativo às origens do Grupo de Dombes no seu *website*:

[Erlenbach] é uma comunidade de pastores da igreja reformada suíça que tem como objetivo aprender sobre todas as formas de fé cristã, sem lesar o amor e o serviço à Igreja, e promover a unidade dos cristãos. Na Páscoa de 1937, após um retiro, na fraternidade, Rémillieux conta o sucedido a Couturier e ambos, nesse Verão, organizam um retiro com pastores protestantes suíços e padres católicos franceses na Abadia Cisterciense de *Notre Dame des Dombes*.¹⁴

É dali que surge o “nome de batismo” dado ao Grupo de Dombes, formando-se a primeira célula (ecuménica), criada entre padres católicos e pastores protestantes. Seguem-se encontros ecuménicos anuais, apenas suspensos na segunda guerra mundial. Em 1948 inicia-se a segunda célula com reuniões anuais, alternando os locais e a organização, entre os católicos nos anos ímpares e os protestantes nos anos pares. Em 1998 o Grupo abandona o espaço que lhes serviu de casa, encontrando um novo local na Abadia das monjas beneditinas de Pradines, em Lyon.¹⁵

Os membros do Grupo de Dombes são cooptados por convite entre membros envolvidos na vida das Igrejas católica e protestantes – luteranos e reformados de Igrejas francófonas –, num total de quarenta participantes, agrupados em número e divisão equitativa: vinte católicos e vinte protestantes. Nos últimos anos este Grupo já não é somente composto por padres e/ou pastores, passando também a contar com mulheres, religiosas e consagradas, de ambos os lados.

O Grupo de Dombes estabelece a sua vida e a base do trabalho (encontros) num amor à fraternidade, na dinâmica de um caminhar juntos, em três pilares: a oração, a busca teológica e um diálogo autêntico. Quanto à oração, o Grupo de Dombes procura ter momentos de oração

¹³ AJPN, «Histoire du Père Remillieux», acedido a 2 de janeiro de 2021, <https://www.ajpn.org/personne-Laurent-Remillieux-10832.html>. Falaremos a respeito do Cardeal Mercier mais à frente, na nossa dissertação.

¹⁴ Pierre Lathuilière e Willy René-Nussbaum, «Présentation du Groupe des Dombes», acedido a 29 de dezembro de 2020, <https://groupedesdombes.eu/histoire/>.

¹⁵ Tenhamos presente o facto de os encontros organizados pelos pastores protestantes se terem realizado em Taizé, junto à comunidade ecuménica ali residente, no período compreendido entre 1960 e 1971.

em comum, onde todos participam, criando um espaço onde todos se sintam irmãos na mesma fé em Deus.¹⁶ O trabalho que realizam já originou vários documentos de conclusão (propostas), publicados ao longo do tempo. De entre estes – que se encontram indicados no seu *website* –, deixamos a referência a alguns deles, segundo a ordem cronológica da sua publicação.¹⁷

O Grupo de Dombes observa o diálogo ecuménico com autenticidade, num espírito de humildade, lealdade e seriedade, sem coações ou subterfúgios que possam ferir os outros. Um diálogo que só evolui na “conversão do coração” que, como regista o teólogo Bernard Sesboüé, é interpretado enquanto “ecumenismo de conversão”, integrado no movimento ecuménico que conheceu dois grandes momentos (períodos):

O primeiro, “ecumenismo da caridade”, trouxe a conversão do coração à fraternidade cristã dentro da benevolência, respeito mútuo e a comum qualidade de cristãos, num rezar juntos. O segundo, “ecumenismo de encontro”, de tipo diálogo doutrinal, exigiu uma outra dimensão de conversão; pois à conversão do coração juntou-se a conversão da inteligência, necessária para delinear a confrontação do contencioso doutrinal e compreender as linguagens divididas.¹⁸

A compreensão de linguagens que é enquadrado pelo ecumenismo teológico deve tender à conversão de mentalidades, anular falsos problemas, dissipar desentendidos históricos e levar a uma genuína reconciliação e à unidade na fé. Um trilho que exige harmonização de conteúdos, metodologias, empenhos e bom engenho, daí falar-se num método de teologia ecuménica. E, se falamos de método, não o podemos isolar e pôr no singular, porque o diálogo ecuménico acomoda diversas estratégias, várias ferramentas e meios para estreitar as fissuras, apaziguar as divisões e alcançar a desejada conversão. Entre os métodos possíveis, o Grupo de Dombes teve de encontrar o seu, ou seja, o Grupo achou o método e o meio próprio que lhe permite fazer o seu caminho, imprimindo-lhe uma identidade distinta, o “método da conversão das Igrejas”.

¹⁶ Willy René-Nussbaum, «Présentation du Groupe des Dombes», acedido a 2 de janeiro de 2021, <https://groupe-desdombes.eu/histoire/>.

¹⁷ Groupe des Dombes, «Publications du Groupe des Dombes en langue française», acedido a 2 de janeiro de 2021, <https://groupe-desdombes.eu/publications-en-langue-francaise/>. Entre as várias reflexões publicadas elencamos as seguintes, por data/ano de publicação e título:

1956: O estado do pecado original

1957: A mediação de Cristo e o ministério da Igreja

1960: A apostolicidade da Igreja

1965: A doutrina do Espírito Santo

1970: A Igreja e a comunhão dos Santos

1991: Pela conversão das Igrejas. Identidade e mudanças dentro da dinâmica de conversão

1997: Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos I: Leitura ecuménica da História e da Escritura

1998: Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos II: Controvérsia e conversão

2005: “Um só Mestre”. A autoridade doutrinal dentro da Igreja

2014: Comunhão e conversão das Igrejas

¹⁸ Bernard Sesboüé, *Por una Teología Ecuménica* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999), 15.

1.1.2. O grupo e o seu método: a “conversão das Igrejas”

O caminho ecuménico de conversão vem com a admissão das confissões das Igrejas e exige que se confesse o que limita ou é inadequado, incluindo os pecados. Cada denominação deve aceitar que existem muitos elementos da tradição cristã e das suas Igrejas que ainda não consegue acolher ou integrar. Ora, a vivência de uma conversão deve gerar a mudança de atitude e de mentalidades, com lealdade dialogal, afastar-se de egoísmos confessionais para, então, se “chegar à desejada conversão, seguindo um método como itinerário” (cf. *UR 7; FT 211, 278*). E isto é um desafio, pois a via para a conversão do coração é multifacetada e complexa.¹⁹

O Grupo de Dombes segue uma dinâmica própria, o “método da conversão das Igrejas”. Um método apoiado na prática do diálogo recíproco, cujos resultados mostram a longevidade deste grupo na vanguarda do diálogo e consenso ecuménicos. Segundo Catherine Clifford, o trabalho que executam «distingue-se de outros grupos ecuménicos pelo realce que é posto na necessidade de conversão das Igrejas e propostas apresentadas para a reforma da Teologia e das estruturas eclesiais, liturgia, pregação e catequese, que querem restabelecer uma comunhão».²⁰

A evolução metodológica que o Grupo de Dombes avalia como conversão já fora testado no método teológico de especialidades funcionais criado por Bernard Lonergan... Consultando Clifford, e a metodologia de Lonergan descrita por Tad Dunne, percebemos que o seu método teologal procura harmonizar e agrupar um grupo de tarefas dispostas, organizadas e trabalhadas em conjunto para conduzir a reflexão teológica. O objetivo e a eficácia aplicada, por um método em Teologia, visam identificar e resolver questões relevantes. Lonergan adota e utiliza o termo “horizonte” para falar sobre o efeito da conversão; o horizonte traduz a “soma total de tudo o que se conhece e preocupa”. O método de interação de especialidades funcionais (de Lonergan) é capaz de promover o diálogo e levar à conversão. O modelo permite reconhecer e suplantar preconceitos, avaliar o que se deseja e aquilo que deve ser valorizado por meio da conversão, integrando uma tripla conversão: intelectual, moral e a religiosa. A conversão intelectual exige o entendimento do que se faz num processo de conhecimento; já a conversão moral aloja a mudança de critérios na tomada de decisão – a passagem do egoísmo a valores mais altos –, e a conversão religiosa liga-se ao amor a Deus, pois “só no amor se acolhe o outro”.²¹ Aliás, de

¹⁹ A conversão do coração é hoje um elemento fulcral no Ecumenismo para se chegar à unidade entre os cristãos.

²⁰ Catherine Clifford, *The Groupe des Dombes: A Dialogue of Conversion*. American University Studies (New York: Peter Lang Publishing, 2005), 1-2.

²¹ A abordagem de Lonergan baseia-se num processo com várias operações e oito especialidades funcionais. As (8) tarefas são agrupadas em duas fases: 1) “Recuperar o passado” com quatro funções: investigação, interpretação, história e dialética; 2) “Avançar no futuro” também com outras quatro funções: fundações, doutrinas, sistemática e comunicações. O processo dinâmico tem o objetivo da “conversão”, onde o Grupo de Dombes irá ver a chamada à “conversão à vida das Igrejas”, e alcançar uma possível comunhão na fé; cf. Tad Dunne, «Method in Theology. A summary of the views of Bernard Lonergan from his book», acessado a 4 de janeiro de 2021, https://lonerganresource.com/pdf/articles/Dunne-Method_in_Theology_-_A_Summary.pdf.

acordo com Clifford, o Grupo de Dombes recebe do modelo de Lonergan um grande contributo, ajustando-o ao seu próprio método, e estabelecido como um quadro interpretativo da análise metodológica do diálogo e relevo da evidência da conversão feita por etapas. Um quadro que descreve a abordagem ao diálogo realizado e que procura indagar as possibilidades da sua efetividade, extrapolando as suas implicações, analisadas sob um “consenso ecuménico”.²²

O Grupo de Dombes validou o seu processo metodológico no trabalho: “Pela conversão das Igrejas. Identidade e mudanças dentro da dinâmica de conversão”, publicado em 1991, ordenado e configurado na substância e no procedimento. Um método que é sistematizado:²³

- a) Em termos de “substância”, ao propor a distinção das diversas conversões entre a “conversão cristã”, a “conversão eclesial” e a “conversão confessional”;
- b) Quanto ao “método”, que especifica a via em “quatro etapas”: 1. Questionamento; 2. Investigação histórica; 3. Testemunho da Escritura; 4. Propostas de conversão.

Primeiro, há que distinguir na “substância” entre conversão cristã, eclesial e confessional:

Pela conversão cristã ouve-se a resposta da fé ao chamamento de Deus por meio de Cristo, a resposta experimentada num fluxo de constante conversão. Na conversão eclesial obtêm-se o esforço exigido da Igreja e de todas as Igrejas para se renovarem e para serem mais capazes de cumprirem a sua missão, como *Ecclesia semper reformanda*. E, na conversão confessional entende-se todo o esforço ecuménico pelo qual uma denominação cristã purifica e enriquece a sua própria herança, a fim de recuperar a plena comunhão com as outras denominações.²⁴

Concomitantemente à conversão ligam-se três identidades: cristã, eclesial e confessional. A identidade cristã inscreve a pertença a Cristo, que é justificada no dom do Batismo que nos torna cristãos na fé e que é nutrida pela Palavra de Deus e pela Eucaristia. Esta é a pertença que respeita a cada pessoa e a liga à Igreja como povo de Deus. A identidade eclesial compreende a adesão e/ou a participação de uma pessoa e/ou denominação na Igreja una, santa, católica e apostólica. A identidade confessional abrange a pertença a uma confissão que resulta de um contexto cultural e histórico específico, um perfil espiritual e doutrinal próprio e pelos quais se diferenciam as Igrejas. Em síntese, as identidades confessionais configuram um património particular, no qual se opera um discernimento evangélico, cujo objetivo principal deve levar a

recolher todos os valores positivos que se encontram ao serviço da multiforiedade da Igreja, renunciando à sua dimensão pecadora, o que exige uma conversão. Assim sendo, é possível

²² Clifford, *The Groupe des Dombes: A Dialogue of Conversion*, 2-3.

²³ Pierre Lathuilière e Willy René-Nussbaum. «Présentation du Groupe des Dombes», acedido a 2 de janeiro de 2021, <https://groupedesdombes.eu/histoire/>.

²⁴ Groupe des Dombes, «La ‘Conversion des Églises’: une méthode pour le Groupe des Dombes», acedido a 3 de janeiro de 2021, <https://groupedesdombes.eu/methode/>.

converter as diferentes identidades, mesmo as que trazem diversidades legítimas. Afinal, as identidades confessionais tornam-se numa graça de Deus para toda a Igreja, a partir do momento em que se entra numa busca comum pela plenitude da verdade e da fidelidade que as excede a todas.²⁵

Para o Grupo de Dombes, a conversão confessional forma a identidade confessional, ou seja, a exigência de “conversão convida cada denominação a abrir-se às demais, e a deixar-se trespassar pelos valores que a outras possuem”. Mas isto não implica perder a originalidade do seu património, antes uma abertura a outras heranças; cada denominação (confessional) deve ver se o julgamento que faz da outra é, na verdade, baseado no Evangelho, de modo razoável e autêntico. Isto supõe que cada confissão admita que haja material de conversão, a possibilidade de progresso na fidelidade à identidade cristã e eclesial, seja no domínio da linguagem da fé e estrutura eclesial, quer na concretização existencial da realidade cristã. Estas conversões serão sempre assimétricas, pois as faltas que tocam as diferentes Igrejas não são as mesmas, afetando de modo diferente. Somente após a definição da conversão – e quando estiver bem identificada e harmonizada – é que o “método” (do Grupo de Dombes) segue para a “via das quatro etapas” e executa a sua hermenêutica. Isto exige uma previsão realista que percorra um “caminho de progressividade dialogal, atos eclesiais que levem a uma real reconciliação e a conversão do coração e da inteligência para a conversão confessional, atingindo uma conversão eclesial”.²⁶

Bernard Sesboüé – que participou e foi um membro ativo no Grupo de Dombes entre 1967 e 2007 –, apresentou na obra: “Marie, ce que dit la foi”, um conjunto de nove pontos que avaliam, descrevem e permitem perceber o “método” (de conversão das Igrejas) que orienta o estudo e as reflexões que realiza o Grupo de Dombes no decurso do seu trabalho.²⁷

²⁵ Groupe des Dombes, «La ‘Conversion des Églises’: une méthode pour le Groupe des Dombes», acedido a 3 de janeiro de 2021, <https://groupedesdombes.eu/methode/>.

²⁶ Groupe des Dombes, «La ‘Conversion des Églises’: une méthode pour le Groupe des Dombes», acedido a 3 de janeiro de 2021, <https://groupedesdombes.eu/methode/>.

²⁷ Bernard Sesboüé, Marie, ce que dit la foi (Paris: Bayard, 2004), 74-78. Anotamos em abaixo, de forma resumida, os nove pontos que Sesboüé enuncia, descrevendo a dinâmica metodológica do “método da conversão das Igrejas”:

1. A “prioridade à oração”: o padre Couturier falou sempre na necessidade de uma teologia que fluísse através da oração. Assim sendo, a oração é um lugar importante na vida dos encontros ecuménicos.
2. Um “clima de amizade” em que se pode dizer tudo, inclusive as misérias da própria Igreja.
3. O “abandono da teologia da controvérsia” em proveito de uma modéstia benevolente e aberta.
4. A realização do trabalho tendo em conta a “atitude de conversão”; daí a distinção em relação às conversões cristã, confessional e eclesial, com pesquisa doutrinal e propostas para cada uma das Igrejas envolvidas.
5. A abordagem das questões visando o “afastamento da simples oposição do tudo ou nada”.
6. O recurso à Sagrada Escritura é essencial, mesmo sendo delicada, na relação entre aquela e a Tradição.
7. A concentração cristológica que permita a analogia na fé que é trinitária: “tudo é sujeito à Pessoa de Cristo”.
8. O “princípio dogmático”: Tomás d’Aquino ensina que a fé não termina nas palavras, mas em factos. Então, a linguagem é sempre uma mediação habitada por uma visão que a transcende.
9. O “princípio de integração”: o diálogo ecuménico não opera sem negociação e/ou concessões para se chegar a um consenso. É preciso um denominador comum, integrando os resultados dentro das verdades da fé.

Em suma, o método do Grupo de Dombes alimenta-se da correlação entre a conversão da oração, Teologia e vida das Igrejas, que não é só um “rezar juntos”, integrando o “viver juntos uma fé fraterna”. Um método cuja meta espiritual é a “conversão eclesial” – *μετανοεῖν*²⁸ –, que quer atingir um “Ecumenismo de conversão”, gerar a mudança de vida e a reconciliação com Deus e os outros irmãos; pois, só haverá reconciliação genuína se houver conversão autêntica!

1.1.3. O meio necessário: a hierarquia das verdades

O Grupo de Dombes cedo percebeu que a unidade da fé carecia de iniciativas e de labor ecuménico. Um trabalho exigente para favorecer a unidade dos cristãos e, por isso, suscitado e enquadrado de acordo com as necessidades da Igreja. Isso implicou esforços e equilíbrios no diálogo, exigindo a eliminação de palavras, juízos e ações que, na verdade e na equidade, não correspondem à condição de irmãos (em Cristo) e que tornam mais difíceis as relações.

A necessidade de um diálogo estabelecido entre peritos competentes, em reuniões de cristãos das diversas Igrejas [...], em que cada uma delas explica mais profundamente a doutrina da sua Comunhão e apresenta com clareza as suas características. Com o diálogo, todos obtêm um conhecimento mais verdadeiro e um apreço mais justo da doutrina e vida de cada Comunhão, e daquilo que lhes é comum (UR 4).

Como a Virgem Maria resume, simbolicamente, as principais polémicas remanescentes entre cristãos, o Grupo, fiel ao seu princípio ecuménico, anota o tema para tentar apaziguar as tensões que permaneciam como polémica, com o objetivo de examinar e, sobretudo, superar o contencioso existente, fazendo uma reflexão, pois “Maria entra na sinfonia da Salvação”.²⁹

Já vimos o método do Grupo de Dombes, mas não basta um método, são precisos meios que afirmem e validem os resultados para alcançar um consenso ecuménico. Assim, o ponto de partida do trabalho do Grupo, sobre o contencioso relativo a Maria, teve em conta o facto de o “projeto de Deus”, revelado pela Escritura e acolhido pela fé se regular – na *regula fidei* – e se articular «segundo os três artigos do Credo em Símbolos – [que] liga a conceção virginal e a maternidade: aquele que morreu sob Pôncio Pilatos nasceu da Virgem Maria».³⁰

O Grupo de Dombes teve em conta que «Maria, nas confissões de fé, não é diferente de Maria na Escritura, [precisando] a diferença entre o que decorre da fé e o que é permitido pela devoção». E, cujo «*Satis est* é lembrado pela Confissão de Augsburgo (1530-1580), o que é

²⁸ *Metanoia*, palavra grega presente nos Evangelhos como sinónimo de “conversão” que, na versão do latim pode ser traduzida para *poenitentia* – penitência –, remete para o sentido de purificação e restauração, a conversão a partir de uma situação de “pecado”, que é uma falta que associamos àquilo que divide, desintegra ou pode separar.

²⁹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (Prefácio), 8.

³⁰ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (Prefácio), 10.

bastante para [haver] Igreja e unidade eclesial: “a reta pregação do Evangelho e a administração fiel dos Sacramentos”». ³¹ O Grupo que seguiu o “princípio da justificação pela graça mediante a fé” e o “princípio da hierarquia das verdades”, colocado pelo Concílio Vaticano II e exibido no Decreto *Unitatis Redintegratio* com a mesma preocupação que a Confissão (do século XVI). A hierarquia das verdades que serviu como meio e uma premissa para responder às perguntas que surgiram no curso da reflexão, incluindo o tema da cooperação de Maria na Salvação. ³²

A aplicação concreta do meio definido como hierarquia das verdades, que é afirmado no Decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* (no número onze), só é perceptível se aprofundarmos e valorizarmos as “verdades”, o que exige clareza. Por isso, devemos reter tudo o que ali é dito:

O modo e o método de formular a doutrina católica de forma alguma devem transformar-se em obstáculo por diálogo com os irmãos. É absolutamente necessário que toda a doutrina seja exposta com clareza. [...] Ao mesmo tempo, a fé católica deve ser explicada mais profunda e corretamente, de tal modo e com tais termos que possa ser de facto compreendida também pelos irmãos separados. [No] diálogo ecuménico, os teólogos católicos, sempre fiéis à doutrina da Igreja, quando investigarem juntamente com os irmãos separados os divinos mistérios, devem proceder com amor pela verdade, caridade e humildade. Na comparação das doutrinas, lembrem-se que existe uma ordem ou “hierarquia” das verdades da doutrina católica, já que o nexos delas com o fundamento da fé cristã é diferente. Assim abre-se o caminho [para existir] uma exposição mais clara das insondáveis riquezas de Cristo (*UR* 11).

Em linha com a hierarquia das verdades, e no contexto da nossa dissertação, não podemos deixar de parte alguns elementos presentes no Catecismo da Igreja Católica (CIC), sobretudo devido ao facto de o Grupo de Dombes ter seguido três pontos do Credo que falam de Maria, assumidos em comum acordo no diálogo e estudo realizados. Deixamos os números (do CIC) conexos, em referência, que complementam a nossa análise e que, adotados pelo lado católico, permitem ver que pode haver um comum entendimento e um consenso com os protestantes. ³³

³¹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (Prefácio), 10-11.

³² Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (Prefácio), 6-7.

³³ CIC: §1) 198-421, e §2) 422-682, respeitante à “profissão de fé cristã”, acedido a 18 de fevereiro de 2022, https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2c1_198-421_po.html. De onde salientamos:

CIC 234: O mistério da Santíssima Trindade é o mistério central da fé e da vida cristã [...]. E, portanto, a fonte de todos os outros mistérios da fé e a luz que os ilumina. É o ensinamento mais fundamental e essencial na “hierarquia das verdades da fé”.

CIC 242: No Concílio de Niceia (325) a Igreja afirma que o Filho é “consustancial” ao Pai. O Concílio de Constantinopla (381) guarda a expressão na formulação do Credo [Niceno-Constantinopolitano].

CIC 249: A verdade revelada da Santíssima Trindade esteve, desde a origem, na raiz da fé da Igreja, principalmente por meio do Batismo [que] encontra a sua expressão na regra da fé.

CIC 456: O Credo Niceno-Constantinopolitano afirma: “*Por nós, homens, e para nossa salvação, desceu dos céus; e encarnou pelo Espírito Santo no seio da Virgem Maria e Se fez homem*”.

CIC 463: A fé na autêntica Encarnação do Filho de Deus é o sinal distintivo da fé cristã (1Jo 4, 2).

A hierarquia das verdades e o Catecismo (CIC) pedem para não se perderem de vista as verdades da fé, logo, podemos achar no Símbolo um equilíbrio confessional entre protestantes e católicos. Assim, o Grupo de Dombes coloca a difícil questão que aflige os cristãos, situando Maria na «teologia mariana, no sentido literal do termo, não [como] uma realidade secundária, mas segunda em relação a Cristo, de quem depende e de quem recebe a sua legitimidade».³⁴

A este nível, García Llata afirma que o debate teológico sobre Maria deve organizar-se e construir-se tendo como centralidade Cristo, respeitando as várias sensibilidades teológicas. A Mariologia deve relacionar-se com a Cristologia, numa interdisciplinaridade que faça a tripla relação de primordialidade, dependência e serviço. A “primordialidade é aclarada na hierarquia das verdades: o primordial está em Deus-Pai que Se revela e nos salva pelo Seu Filho no Espírito Santo”. O Pai está no mistério da Encarnação do seu Filho, pela ação do Espírito Santo. Este mistério mostra-se em Maria, na graça que respeita a liberdade humana, baseada na relação de dependência, que “não denota inferioridade ou irrelevância, mas uma relação de consistência, valor, sentido e realização”. As disciplinas teológicas têm de servir o mistério central e destacar o que é primordial; a “Mariologia não é alternativa ao Mistério de Deus, mas sinal da presença trinitária e da ação salvífica divina”. É no serviço que a Mariologia “evidencia o conhecimento do mistério da Virgem e aprofunda com ele o próprio conhecimento de Cristo, da Igreja e da vocação dos homens, na hierarquia das verdades”.³⁵ Recordemos o que diz a *Lumen Gentium*: «Maria, a Mãe de Deus Filho, é filha predileta do Pai e templo do Espírito Santo» (LG 53).

1.1.4. Um texto revelador de “Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos”

Maria evolui da controvérsia ao diálogo, um passo que é dado pelo Concílio Vaticano II, reorientando a teologia mariana na Igreja católica.³⁶ Pela primeira vez um Concílio Ecuménico propôs uma síntese doutrinal sobre o lugar de Maria entre os mistérios de Cristo e da Igreja. O capítulo VIII da *Lumen Gentium* é elucidativo e sensível à linha ecuménica, “saindo do discurso maximalista para um mais sóbrio, integrando uma imagem (mariana) mais evangélica”.³⁷

Para Llata, o capítulo VIII (LG) aloja o mistério de Maria na História da Salvação, molda uma pequena constituição mariano-ecclesiológica, exibindo um ícone da Igreja, apesar de que o

CIC 487: O que a fé católica crê, a respeito de Maria, funda-se no que crê a respeito de Cristo. Mas o que a mesma fé ensina sobre Maria esclarece, por sua vez, a sua fé em Cristo.

CIC 502: O olhar da fé pode descobrir, em ligação com o conjunto da Revelação, as misteriosas razões pelas quais Deus, no seu designio salvífico, quis que o seu Filho nascesse de uma virgem.

³⁴ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (Prefácio), 7.

³⁵ Carlos García Llata, María en el designio divino de la Revelación (Vitoria: ESET, 1999), 359-360.

³⁶ Sesboüé, Por una Teología Ecuménica, 347.

³⁷ Miguel Ponce Cuéllar, María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia (Barcelona: Herder, 2011), 19-20.

conhecimento da verdadeira doutrina sobre a Virgem [esteja] sempre ligado aos mistérios de Cristo e da Igreja. Afinal, as dimensões da Igreja e as referências à mais íntima essência (na sua mística união com Cristo) encontram em Maria a sua maior realização. [Por isso], não é possível penetrar no mistério da Igreja sem nos referirmos às suas relações com Maria.³⁸

Vemos que a hierarquia das verdades ordena a fé, o diálogo e a unidade dos cristãos face à urgência em afastar desentendidos e preconceitos, sem que se perca o sentido crente. A era pós-conciliar traz Maria para um renovado debate teológico e os textos do Magistério eclesial acertam-se num tom reconciliatório ecuménico.³⁹ Em 1995, o Papa João Paulo II alertou para a necessidade de “reunir todos e tudo em Cristo, alcançar a unidade da Humanidade que anda dispersa, aprofundar os argumentos para obter um real consenso de fé, onde Maria figura como um dos múltiplos e distinto tema doutrinal que requer atenção ecuménica” (cf. *UUS* 5-6, 79).

O facto de a piedade e devoção marianas ganharem um novo impulso, obrigou a reorientar a Teologia católica. Para Jorge Scampini, esta «não é uma concessão à Igreja reformada, mas antes a verificação purificadora da teologia mariana católica; Maria é um lugar onde podemos verificar o método ecuménico». Segundo Scampini, Maria ainda ocasiona «problemas entre cristãos, em conjunto com o modo de compreender a Igreja, a justificação da fé e as mediações, somando a outros temas, como a relação entre o lugar e a validade da piedade popular».⁴⁰ No entanto, há que cuidar, clarificar e afinar a prática religiosa, os dogmas, os privilégios marianos e o sentido da mediação de Maria. O Grupo de Dombes procura responder aos contenciosos da fé, vendo o lugar dado a Maria na (e pela) Igreja como um desafio de reflexão ecuménica.

O Grupo de Dombes é um lugar vivo do ecumenismo, pois é com as pessoas que se vivem desafios, daí todos participarem «preocupados em viver a unidade eclesial, num modo inédito e de forma profética, não só nas controvérsias e debates, mas na prática e respetivos lugares» (*UR* 9). O trabalho deste Grupo levou ao documento: “Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos”, dividido em duas partes. A primeira parte incluiu a leitura ecuménica na História e Escritura, baseada na Bíblia com dois capítulos: a visita à História e aos testemunhos sobre Maria na Escritura. Aqui, o Grupo usa como chave de leitura três artigos do Símbolo: “Maria como criatura do Pai”; “Maria, mãe do Filho” e “Maria que pelo Espírito pertence à comunhão dos Santos, que é a Igreja”.⁴¹ A segunda parte, subintitulada “Controvérsia e conversão”, foi

³⁸ Llata, *María en el designio divino de la Revelación*, 23-24.

³⁹ Anotamos neste contexto alguns textos do Magistério eclesial: *Signum Magnum* (1967) e *Marialis Cultus* (1974) do Papa Paulo VI; *Redemptoris Mater* (1987) e *Rosarium Virginis Mariae* (2002) do Papa João Paulo II.

⁴⁰ Jorge Scampini, «María, lugar de verificación del metodo ecuménico: La experiencia del Groupe des Dombes», *Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thomas Aquinate in Urbe, Angelicum*, vol. 80, n.º 1 (2003): 128, acedido a 3 de janeiro de 2021, <https://www.jstor.org/stable/44617018>.

⁴¹ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (3), 15-16.

dividida em dois capítulos: o debate das questões controversas e as propostas de conversão para as Igrejas católica e protestantes. O estudo exibiu divergências que não impediram a realização de um dos primeiros diálogos interconfessionais sobre Maria. Seguindo um método teológico e meios que acolhem a divergência confessional, o Grupo de Dombes vê a cooperação de Maria – mediação – como um dilema na fé que precisava harmonização. Assim, desbravaram o terreno onde era “inaudita a grande disputa, entre cristãos, relativa à mãe do seu Salvador”.⁴²

A reflexão do Grupo de Dombes foi feita no contexto da bem-aventurada nos mistérios de Cristo e da Igreja e a releitura da relação de Maria e a comunhão dos Santos. O Grupo exibiu a ligação entre Maria e a Escritura em convergência e busca de conversão, porque a Escritura é essencial para os protestantes – *sola Scriptura* –, enfatizada na primazia à Palavra de Deus.⁴³ A análise à teologia protestante, que acentua a transcendência de Deus, coloca a colaboração humana na obra da redenção em lugar distinto dos católicos, por verem a graça como realidade externa sem o auxílio de qualquer cooperação humana. Maria é exposta nos Evangelhos como modelo (exemplo) e mulher “cheia de graça”; ela é testemunha de fiel e obediente discipulado, pelo que, para o Grupo de Dombes, «Maria é aquela que nos precede na comunhão dos Santos, porque foi eleita para ser mãe do Messias». ⁴⁴ O Grupo que destaca no final da primeira parte do documento que: «Maria é ícone da Igreja e Mãe dos crentes. Ela é aquela que, por definição, se encontra no primeiro lugar daqueles de quem Cristo diz: “felizes porque escutaram a Palavra de Deus e Lhe obedeceram” (Lc 11,28). Ela é a única a ser chamada “a muito Santa”». ⁴⁵

Afinal, embora a “questão da graça” não seja hermética, e não se feche em si mesma no diálogo ecuménico, é possível seguir uma via de convergência e conversão. As sensibilidades crentes e alguns estereótipos marianos poderão chocar – quando se diz “Maria medianeira de todas as graças” –, mas tal não pode exceder nem desvalorizar o lugar e o papel agraciado de Maria na Salvação. É o que o Grupo de Dombes apresenta na segunda parte, pois «Maria nunca deve ser separada do seu Filho, a “serva” do Senhor que glorifica o seu e nosso Salvador». ⁴⁶

1.2. A importância de saber dizer (e falar de) Maria

Jean Guitton reconheceu, no século XX, que muito do que se escreve, diz ou fala sobre Maria está tantas vezes marcado por hipérbolos e estereótipos que nos afastam do papel e do

⁴² Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (6-7), 16-17.

⁴³ A *sola Scriptura* é um pilar protestante, enfatizado desde o século XVI; cf. O *sensus fidei* na vida da Igreja n.º 29, em Documento da Comissão Teológica Internacional, acedido a 7 de março de 2021, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html.

⁴⁴ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (203), 108.

⁴⁵ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (202), 107-108.

⁴⁶ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (337), 94.

seu perfil ímpar na obra salvífica, pois o que «deslustram muitos livros escritos sobre a Nossa Senhora é que se excedem. Na verdade, este tema, para o gosto contemporâneo, está estragado pela hipérbole. E não há que estranhá-lo, visto que o exagero na expressão é sinal de amor».⁴⁷

Maria, a Mãe do Redentor – *Θεοτόκος*⁴⁸ –, é honrada pela Igreja (católica) com devoção e privilégios. Por isso, ao Grupo de Dombes importa sintonizar o lugar de Maria ou ariscar-se a sua autonomização, atribuindo-lhe posição demarcada ou sobrevalorizada face ao Filho ou à Trindade. Porque pode-se cair num desvio de adoração idólatrico, pondo em causa o “primeiro Mandamento” (cf. Ex 20,1-6; Dt 5,7-10); ainda que, tal como aos Santos, lhe seja permitida a veneração (*dulia*). Afinal, Maria pode ser mais venerada que os Santos (*hiperdulia*), ainda que dentro da mesma comunhão na santidade, mas nunca numa adoração (*latria*).⁴⁹ Mas, o tema da “mediação universal de Maria” – que certa piedade (*mariana*) nomeia como “a medianeira de todas as graças” – tem eco no *sensus fidelium*, que não é mais do que um *sensus fidei* que lhe é confiado.⁵⁰ Maria, a “bem-aventurada por ter acreditado” (Lc 1,42), toma parte no cumprimento da promessa de Deus, pois ela “dá à Luz o Messias” (cf. Is 7,14; 8,8-10; Mt 1,23).

De facto, a graça de Maria é singular e configurada pela maternidade divina; por isso, a questão da sua mediação passa pela Maria presente na Escritura, a bem-aventurada, mãe do Redentor. E ela não pode deixar de ser citada, falada e olvidada, importando saber dizer (e falar de) Maria! Mesmo se as disputas teológicas marianas não surjam espontaneamente, evoluindo ao longo dos séculos, agudizaram-se após a Reforma. As feridas que as sensibilidades crentes acentuaram, são atenuadas pela procura da unidade dos cristãos, que se tornará mais visível no movimento ecuménico no século XX... Afinal, nos primeiros quatro séculos o culto a Maria é sobretudo popular, mas a Igreja não perdeu o seu alcance ao longo da História da Igreja...

1.2.1. Maria, a mulher na história da Igreja e dos dogmas

O Magistério da Igreja católica afirma dogmas – verdades da fé – sobre Nossa Senhora: “Imaculada Conceição, Virgindade perpétua, Maternidade divina e a sua Assunção em corpo e alma ao céu”. Afirmações que se apoiam num longo percurso, não isento de tensões e divisões entre cristãos de diferentes confissões, mesmo se Maria apresenta um património comum entre os cristãos nos primeiros séculos. A questão mariana não surge nos primórdios da Igreja como controvérsia objetiva, pois a tensão teológica vai centrar-se antes no combate direto aos desvios

⁴⁷ Jean Guitton, *A Virgem Maria. Nossa Senhora* (Porto: Livraria Tavares, 1959) 15.

⁴⁸ *Theotokos*, palavra grega cuja tradução significa: “Mãe de Deus”, título relevante atribuído à Virgem Maria.

⁴⁹ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (276-277), 61-62.

⁵⁰ Cf. O *sensus fidei* na vida da Igreja n.º 1-6, 22 e 66ss, acedido a 7 de março de 2021, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html.

da fé e às heresias de índole trinitária e cristológica. Maria não aflorou de modo imediato, mas é arrolada, paulatinamente, nas disputas que se sucedem, nos embates gnóstico e docetista.

O período patrístico (séculos II-VIII) encaixa o interesse por Maria, situada na Teologia e no culto popular e litúrgico. A reflexão sobre os mistérios na Escritura e a sua imersão na cultura helénica, mesclada pelas correntes filosóficas e gnósticas, a defesa da fé face os desvios e as heresias emergentes, a evangelização e organização da vida cristã e litúrgica, influenciaram o percurso conciliar da Igreja. Neste período, segundo Stefano de Fiores, identificam-se «dois modelos que começam a falar de Maria: o “narrativo-apócrifo” e o “gnóstico-sapiencial”».⁵¹

- a) O modelo narrativo-apócrifo mostra Maria, a bendita, Virgem e Santa, figura na Salvação. Aqui, os textos apócrifos são relevantes por complementarem os escassos dados sobre Maria na Escritura. Entre eles, segundo Ponce Cuéllar, está o «apócrifo mariano mais célebre, o Protoevangelho de Tiago com o título: “Natividade de Maria”, que descreve a vida de Maria e os seus pais (Joaquim e Ana), defendendo a concepção imaculada». E, apesar dos apócrifos não serem heréticos, nem formarem um corpo literário concorrente (do NT), têm de ser lidos como um conjunto de tradições ou lendas sem a autoridade sobre o cânone da Escritura.⁵² O Grupo de Dombes admite que eles testemunham tradições cristãs, por remontarem às origens da Igreja, e por isso alguns deles são as únicas fontes antigas que – encontrando-se ainda por decifrar – nos falam de Maria. No entanto, não podemos esquecer que estes mesmos textos apócrifos nutrem e estimulam a piedade dos fiéis (gerando muitas das polémicas cristãs).⁵³
- b) O modelo gnóstico-sapiencial vê Maria como a nova Eva, a Santa Mãe de Deus – *Theotokos* –, inclui orientações bíblicas, apofáticas, assistemáticas e platónicas. Expõe um paralelismo antitético: “Eva-Maria” – ambas mulheres, virgens, que recebem mensagens, com respostas e efeitos diferentes, gerando finais desiguais: morte-vida.⁵⁴ Este modelo faz a reflexão sobre a *Theotokos*, – “Mãe de Deus” –, a mãe de Jesus e Mãe do Filho de Deus, que Cuéllar realça como invocação antiga, que já vinha inscrita na oração *Sub Tuum praesidium*, originária do Egito, entre os séculos III-IV, referida por muitos Padres da Igreja nas suas obras, mesmo ainda antes de se declarar o dogma da “Maternidade divina” no Concílio de Éfeso (431).⁵⁵

⁵¹ Anotamos e resumimos os dois modelos relacionados com esta época, cf. Stefano de Fiores, *María Madre de Jesús: Síntesis histórico-salvífica* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 134-153.

⁵² Entre muitos motivos, os “apócrifos” são qualificados como “textos escondidos”, por esconderem a verdade do Evangelho, veiculando uma doutrina reservada só a alguns, ou pela sua leitura não poder ser pública, mas privada. São textos que nascem com a finalidade de colmatar algumas lacunas históricas ou tradicionais, a defesa doutrinal e/ou apologética que preenche o “espaço litúrgico e devocional”, cf. Cuéllar, *María*, 215-216.

⁵³ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (31-32), 32-34.

⁵⁴ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (39), 36-37.

⁵⁵ Cuéllar, *María*, 222-234, 304-307.

1.2.1.1. O caminho dos dogmas nos primeiros concílios

Um dos primeiros registos teológicos que citam Maria como “Mãe e Virgem” está ligado à definição da *regula fidei* – Símbolo da fé. Denzinger anota a fórmula ocidental mais antiga (do Símbolo): «*Creio em Deus Pai onipotente; e em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor, que nasceu da Virgem Maria por obra do Espírito Santo*».⁵⁶ E, a fórmula oriental mais antiga: «*Cremos em um só Deus Pai onipotente, ... e em um só Senhor Jesus Cristo, filho unigénito de Deus, que nasceu do Pai... [que] se encarnou (do Espírito Santo e da Virgem Maria) e se fez homem...*».⁵⁷ Nestas fórmulas a maternidade virginal já é ligada à Trindade, na menção à Encarnação do Verbo, no seio da “virgem”, e mediante a “ação do Espírito Santo”.

O Concílio de Niceia (325), segundo Cuéllar, confronta Ario que defende a superioridade e a singularidade de Deus (Pai) de quem o «Filho teria sido criado, negando a geração do Verbo. Esta posição ia contra a Escritura que afirma que o “Verbo é Deus, e que o Filho e o Pai são Um” (Jo 1,1; 10,30)». Embora precoce, a posição ariana tem impacto indireto no tema mariano, pois ao negar o *Logos*, e a sua geração, sonegar-se-ia a maternidade divina. Aqui, o elemento encarnativo no seio de Maria ainda não é citado, mas já se liga o nascimento de Jesus à “profecia de Isaías” (Is 7,14).⁵⁸ No Símbolo Niceno fica disposto a consubstancialidade e a Encarnação: «*[Cremos] num só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigénito do Pai, isto é, da substância do Pai... e para nossa Salvação, desceu dos céus, encarnou e se fez homem*».⁵⁹

O Concílio de Constantinopla (381) adota a fórmula nicena e inclui o cariz soteriológico. Denzinger refere a inclusão do elemento encarnativo: «*[E] encarnou por obra do Espírito Santo e da Virgem Maria*». Existe uma dupla inclusão no Credo: a ação de Deus e a maternidade de Maria, unida à virgindade, que passa a anteceder a sua nomeação; factos que não mais saem do Símbolo, ficando como regra. A alusão à virgindade e à maternidade divina é, segundo Cuéllar, “crucial para os dogmas que, mais tarde, são proclamados na Igreja”.⁶⁰ Já Wolfgang Beinert vê que, apesar de não existir aqui qualquer promoção direta a Maria, o tema deriva da cristologia pré-efesina é influenciado pelos apócrifos neotestamentários, como o Protoevangelho de Tiago e o ascetismo monacal, ajudando a popularizar a “mãe do Senhor”. A maternidade divina que se vai tornar num princípio teológico crucial, ganhando força o “anti-tipismo” entre a figura de Eva – causa de “não salvação” – e Maria – enquanto causa de “Salvação”.⁶¹

⁵⁶ Dz: 2-4. Tradução da fórmula na versão romana, segundo Rufino.

⁵⁷ Dz: 8-9. Tradução da fórmula, segundo o texto compilado por Cirilo de Jerusalém.

⁵⁸ Cuéllar, María, 222-224, 304.

⁵⁹ Dz: 54. Tradução segundo a versão grega.

⁶⁰ Dz: 86. Fórmula do Símbolo niceno-constantinopolitano no texto grego que aclama o *ὁμοούσιος* – *homoousios* –, e declara que o “Filho (Cristo) é da mesma substância que o Pai”; para aprofundar, cf. Cuéllar, María, 304-307.

⁶¹ Wolfgang Beinert, «Maria/Mariologia», em Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia, dir. Peter Eicher, T. III (São Paulo: Paulus, 1993), 525-526.

O Concílio de Éfeso (431) centra a polémica nestoriana acerca dos atributos e a natureza de Cristo, a Encarnação do Verbo. Denzinger nota que este Concílio tem dois epílogos: afirma a única Pessoa e as duas naturezas do Verbo – «segundo a hipóstase, [cujas] naturezas que se juntam em verdadeira unidade são distintas» –, e proclama Maria Mãe de Deus pelo título *Theotokos*, segundo a humanidade – «[os Santos Padres] não tiveram inconveniente em chamar Mãe de Deus à santa Virgem». ⁶² Para Cuéllar, “Maria ainda não concentra uma reflexão”, mas aqui legitima-se o “dogma da Maternidade divina” – *Theotokos* –, atribuindo-se o título de *Dei Genetrix* à Virgem. Expressão que defende a união hipostática de Jesus: “uma Pessoa com duas naturezas (divina e humana)”. Cuéllar insiste: a “aclamação efesina é sobretudo cristológica e menos mariológica, pois a *Theotokos* é posta como chave essencial à interpretação da verdade sobre Cristo”. ⁶³ Após o Concílio de Éfeso, a afirmação das duas naturezas de Cristo e de Maria como *Theotokos*, como matérias ligadas à Encarnação do Verbo, não mais serão colocadas em causa, convertendo-se num paradigma de identidade e da defesa da ortodoxia cristã. Segundo Denzinger, o Concílio de Calcedónia (451) reforça as conclusões anteriores, conferindo uma formalidade jurídica: «[Jesus Cristo], o mesmo perfeito na divindade e o mesmo perfeito na humanidade [...] gerado pela Virgem Maria, mãe de Deus, quanto à humanidade». ⁶⁴

O Segundo Concílio de Constantinopla (553) abre caminho ao “dogma da Virgindade de Maria”, citando em três cânones que ela foi sempre virgem. ⁶⁵ Cuéllar diz que esta “virgindade incluiu a integridade física, a ausência de relação carnal, a sua decisão e um coração indiviso”. E, apesar do sinal virginal estar presente desde o começo no Símbolo, como confissão de fé em Cristo, o “dogma da Virgindade perpétua” de Maria só é solenemente afirmado no Concílio de Latrão (649). Assim sendo, Maria é declarada sempre virgem: antes, durante e depois do parto de Jesus – *semper virgo, virginitas ante partum, in partu et post partum*. ⁶⁶ E Cuéllar, citando Joaquín Alonso, declara: «uma virgindade ordenada “*ante partum*”, por não ter mais algum Pai que a primeira Pessoa trinitária; ordenada “*in partu*” na imitação mais perfeita da eterna geração do Filho e ordenada “*post partum*”, por guardar intacto o perfume do Espírito Santo». ⁶⁷

Após o século V, a piedade popular exalta Maria e desvia-se da avaliação cristológica, ao ponto de aclamá-la e quase igualá-la a Deus! A consagração como “Virgem e Mãe de Deus”, confere-lhe um lugar de relevo na Liturgia e devoção, gerando-se em sua honra várias festas,

⁶² Dz: 111.a). Texto dogmático que proclama o “dogma da Maternidade divina”.

⁶³ Cuéllar, María, 307-312.

⁶⁴ Dz: 148. No texto podemos verificar a *ὑπόστασις* – *hypóstasis* –, palavra grega que descreve a união das “duas naturezas de Cristo”, que na Encarnação assume as naturezas divina e humana na Sua e mesma Pessoa.

⁶⁵ Os três cânones que citam “Maria como Virgem”: Dz: 214 [Can.§2]; Dz: 218 [Can.§6] e Dz: 227 [Can.§14].

⁶⁶ Dz: 256 [Can.§3]. O “dogma da Virgindade perpétua de Maria”; Cuéllar, María, 323-325, 364-371, 378-382.

⁶⁷ Joaquín Alonso, «Mariología y biología», *Eph Mar* 6 (1956) 217, cit. Cuéllar, María, 323.

invocações, configurações devocionais e reportórios, orações e hinos...⁶⁸ Para García Paredes, Maria é situada num “reino de privilégios”, vertida nos dogmas como símbolos do projeto de Salvação de Deus, que o “Papa João Paulo II analisa na Encíclica *Redemptoris Mater* (RM 7), à luz da Escritura (Ef 1,3-7)”.⁶⁹ O Grupo de Dombes diz que o quase silêncio da Escritura sobre Maria achou nos textos apócrifos as informações que faltavam aos cristãos desse tempo. Maria é de ascendência davídica e terá nascido isenta de toda a mácula, por isso, ela é, mais tarde chamada à “Imaculada Conceição” e é submetida à dormição – após a sua morte terrena –, dando-se a sua “Assunção” ao céu. Com o tempo, Maria acaba coroada com todas as virtudes.⁷⁰

Durante a Idade Média a doutrina sobre Maria ganha novo fôlego, a evolução das festas marianas adquire maior interesse e ajusta a vida eclesial. A arte e a iconografia apresentam Maria com piedade estética e alegórica, segundo várias invocações; ela é imitada não só no seu tempo, mas ajustada no estilo, feições e roupagens da época. O tempo traz expressões próprias, onde o Grupo de Dombes vê a piedade ocidental alargar-se numa profusão popular de temas marianos. Isto gera várias tensões com o auge no conflito iconoclasta (séculos VIII e XI), o que mostra a tensão inerente à piedade mariana; são autorizados objetos de veneração, mas não de adoração, esta fica reservada somente às Pessoas da divina Trindade.⁷¹ Denzinger indica aquilo que o Segundo Concílio de Niceia (787) afirma sobre a “questão da veneração de imagens”.⁷²

O Grupo de Dombes regista o facto da Teologia e literatura no século XI, muito pietistas, terem três questões maiores que orientam o tema mariano: a relação entre Maria e o pecado, o acesso de Maria à realidade celeste e a sua ação cooperadora – *mater misericordiae, advocata et mediatrix* – ainda que subordinada a Cristo. O Grupo tenta responder às questões. A primeira questão procura saber se “Maria nasceu ou não à semelhança das criaturas humanas?” Isto liga Maria ao tema da Imaculada Conceição.⁷³ A segunda questão quer perceber o “início e o fim biológico de Maria, isto é, quanto ao seu acesso à realidade celestial – como é que Maria foi redimida?” Um ponto que aprofunda o tópico da Assunção de Nossa Senhora.⁷⁴ E, a terceira questão refere-se à intercessão mariana: “Maria pode exercer uma ação em favor dos crentes?” O Grupo regista que Maria é a “Rainha do céu”, tida como “aquela que transmite os méritos de Cristo aos crentes – expresso na *Salve Regina* –, ela ocupa-se dos mais miseráveis da terra; ela

⁶⁸ Exemplo do hino *Akathistos*, em honra da Virgem *Theotokos*, cf. Congregação para o culto divino e a disciplina dos Sacramentos, «O hino *Akathistos*», em *A Virgem Maria na Liturgia da Igreja*. Documentos da Igreja e Estudos (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017), 217-218.

⁶⁹ José García Paredes, *Mariología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), 351-353.

⁷⁰ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (35, 38), 34, 36.

⁷¹ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (39-42), 36-38.

⁷² Dz: 302. Definição sobre a representação e as imagens sagradas na tradição da Igreja.

⁷³ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (44-46), 38-40.

⁷⁴ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (47), 40.

é a mãe de misericórdia, nossa esperança e nossa advogada. Na medida em que a cristologia medieval interpreta Cristo como Juiz, Maria assume o papel de “reconciliadora do mundo”, ou até mesmo “salvadora”, sem que estas concepções tenham recebido qualquer aval dogmático. Maria é entendida nesta época como aquela que pode conceder aos crentes numerosas graças e até mesmo o Espírito Santo; é neste sentido que ela é acolhida como *mediatrix* e *cooperatrix* (segundo Bernardo de Claraval), mas sob reserva de uma estrita subordinação cristológica.⁷⁵

A exaltação mariana cresce a par da vida monástica e conventual, proliferam invocações e títulos ambivalentes. Maria já é, ao mesmo tempo, a Virgem e *Theotokos*, irmã, filha e mãe, geradora do Salvador e por Ele engendrada. No final da Idade Média a piedade popular mariana excede, ajudada pela *devotio* moderna e, após invadir conventos e mosteiros, amplia-se entre os fiéis. A Virgem torna-se mestra de vida espiritual e os fiéis confiam-lhe veneração e um culto crescente. Entretanto, a era moderna traz à Europa um “novo mundo”, muitas novidades e os descobrimentos... Um tempo agitado por mudanças ideológicas, culturais e sociais, no advento protestante, como lembra De Fiores: «Lutero e o conjunto dos reformadores enfrentam o culto mariano e incitam a polémica contrarreforma no período barroco e no século das luzes».⁷⁶

1.2.1.2. *As reformas (protestante e católica)*

A partir do século XVI, a reflexão mariana enfrentou a emergência protestante e evoluiu; cada vez mais, Maria assume um lugar declarado, apesar de assistirmos à diminuição no seu interesse com o tempo, conforme recrudescem as polémicas confessionais mais expressivas. É neste período que surgem correntes teológicas regeneradoras contrapondo a teologia da cruz à teologia da glória. De Fiores recorda que a senda reformista protestante de Martinho Lutero (1483-1546) exhibe o modelo luterano-protestante da «teologia da cruz, na qual Maria é a serva do Senhor e participante na sua *Kenosis*». Esta via luterana tem impacto na forma como Maria é acolhida pela Reforma, atendendo que a descoberta de Deus acontece, não de acordo com os

cânones da razão humana, mas *sub specie contraria*, de forma diversa à lógica humana. Deus não se revela de “frente”, por meio de uma criação reveladora dos atributos de poder, mas de “costas”, ou seja, desde a *Kenosis* [presente na] manjedoura e do absurdo da cruz. E é nesta teologia da cruz que Lutero deixa espaço a Maria, mas, sem fazer qualquer sistematização.⁷⁷

Para o Grupo de Dombes, Lutero aceita Maria mesmo se desvaloriza as “obras” – a ação humana – como elemento de graça e intercessão redentora. Ele é marcado pela teologia mariana pelo (seu) vínculo anterior aos padres Agostinhos, muito ligados a Maria. Embora mantenha a

⁷⁵ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (48-49), 40-41.

⁷⁶ Uma era marcada pela crítica burguesa das noções tradicionais, cf. De Fiores, María Madre de Jesús, 186-187.

⁷⁷ De Fiores, María Madre de Jesús, 187.

veneração por Maria e os Santos, a questão torna-se secundária, remetendo-os para o lugar que a Escritura lhes concede. Não obstante, Lutero conserva “três festas marianas na sua reforma eclesial: a Anunciação, a Visitação e a Purificação, e defende Maria segundo seis perspectivas”. Estas seis perspectivas de Lutero, que foram compiladas pelo Grupo de Dombes, são essenciais para analisarmos os pontos de convergência ecuménica sobre Maria; por isso, resumimo-las:⁷⁸

- 1) O papel de Maria está em função da cristologia. Maria não tem função soteriológica e a sua figura assume a condição de (primeira) crente. A sua ação limita-se àquilo que diz a Escritura a seu respeito. Lutero defende a virgindade perpétua de Maria – ela está ligada a Cristo como sinal na encarnação do Filho. Maria só é virgem pela graça de redenção operada por Cristo, “todo o crente se torna portador de Cristo, como Maria, mas de modo espiritual” (n.55).
- 2) Nada de mais grandioso se pode dizer sobre Maria do que proclamar que ela é a “Mãe de Deus”. Ela é mesmo o instrumento do Espírito Santo, o seu Templo, mesmo se ela é sempre uma personagem histórica e não uma figura dogmática, como afirma a Igreja católica (n.56).
- 3) A Eclesiologia é enquadrada por Lutero na analogia entre o destino de Maria e o da Igreja. A perseverança de Maria liga-se à fidelidade da Igreja; os sofrimentos de Maria são como a perseguição da Igreja, e a sua gravidez realça a forma como Cristo – Palavra – vem habitar nos crentes. Pois, segundo Lutero “Maria torna-se mãe de cada membro da Igreja: Cristo é seu irmão e Deus seu Pai. Maria é mãe de todos os que nascem do Espírito Santo” (n.57).
- 4) A “imaculada concepção” é citada no estudo que Lutero faz entre “Maria e o pecado, e a santidade de Maria”, mas fica em suspenso, porque não tem um fundamento bíblico (n.58).
- 5) A “assunção de Maria” não colhe muita atenção de Lutero. É-lhe claro que Maria está junto de Deus, na comunhão dos Santos, mas daí não podemos deduzir os detalhes sobre a maneira como ela lá está no céu, nem é preciso: “Maria e os Santos vivem em Cristo” (n.59).
- 6) A perspectiva mais importante para Lutero está ligada à veneração devida a Maria. Ele analisa o “culto mariano” sempre sob o ângulo da cristologia, pois “só a condição de humilde serva exprime a qualidade de rainha”. A obediência e a disponibilidade sinalizam a fé exemplar e caminho de santificação, “todo o louvor a Maria conduz ao louvor a Deus”. Sem condenar a invocação dos Santos, Lutero rejeita a ideia da mediação dos mortos através da oração (n.60).

Em suma, no início da reforma Lutero não desaprecia todo o contexto de Maria, como acusam alguns católicos, porque, em princípio, este reformador aceita que Maria seja venerada pela sua dignidade e exemplaridade. Como recorda o Grupo de Dombes, «Maria é reconhecida pela tradição luterana como a pura, santa, Virgem, digna da maior glória; como tal, ela ora pela

⁷⁸ Lutero, WA, O.c., cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (55-60), 44-48.

Igreja». Esta veneração ilustra a que os cristãos devem a todos os Santos: «convém recordá-los, agradecer a Deus pelo que eles foram; tomá-los por modelo da fé, honrá-los e testemunhar-lhes o nosso amor em Cristo, porque eles são exemplos da misericórdia de Deus». ⁷⁹

Apesar da posição luterana sobre a veneração mariana não ser tão extremada, escutamos as posições de outros dois relevantes reformadores protestantes: Ulrich Zwingli (1484-1531) e João Calvino (1509-1564). Segundo De Fiores, neles «apuramos uma ambivalência de atitudes, porque, embora (eles) estejam contra os abusos e o excessivo relevo dado à piedade (popular) mariana, cada um deles atribui a Maria, de modo distinto, um papel mais ou menos positivo». ⁸⁰

O Grupo de Dombes diz que Zwingli mantém um lugar especial para Maria, alude à sua virgindade e pureza, legitima a piedade a Maria, mas sem um papel mediador ou cooperador. O tema “Maria” não é muito frequente em Zwingli, porém, este atribui maior importância à sua virgindade do que Lutero, sobretudo à virgindade perpétua. É desta última que dependem todas as suas outras virtudes, pelo que Maria é chamada “pura e imaculada” por causa da sua fé e da

sua obediência exemplar, que fazem dela a imagem do crente. A santidade de Maria depende sempre de Cristo: Maria é “cristotípica”, ela só é Santa a partir do seu papel histórico, não antes. O tema eclesiológico de Maria mãe da Igreja é inexistente para Zwingli, mas a piedade mariana deve conduzir a Igreja na sua missão (de diaconia eclesial) caritativa e social. ⁸¹

E, quanto a Calvino, o Grupo de Dombes diz que ele não acentua o milagre da virgindade como Lutero, nem a pureza moral e a função diaconal de Maria, como Zwingli, mas a ação do Espírito Santo sobre ela. Ele é o reformador que menos fala dela, regista as passagens bíblicas e sublinha a sua dimensão histórica. Calvino desloca o sentido de Maria, *Mater Ecclesiae*, para

dizer que a “Igreja é nossa mãe”. Ela é chamada “Mãe do Filho de Deus”, mas o que importa não reside na sua maternidade, mas na filiação divina de Jesus. Maria é um modelo ético, ela é modelo de escuta, de compreensão, de testemunho. É necessário exortar a comunidade na imitação de Maria, cujo acento é posto nas suas virtudes, mas nunca na sua adoração. ⁸²

A intensidade reformista protestante leva à contrarreforma. O progresso das polémicas e as divisões da reforma protestante circunscrevem a ortodoxia eclesial e conduzem à reforma católica romana, com a convocação do Concílio Ecuménico de Trento (1545-1563). O Grupo de Dombes diz que a resposta católica aos reformadores, nesta época e era pós-tridentina, tem

⁷⁹ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (61), 48-49.

⁸⁰ De Fiores, *María Madre de Jesús*, 188.

⁸¹ Zwingli, ZW 6/1,288.10-289.5, ZW 5.188.10-14, ZW 3,52.14, cf. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (62-64), 49-50.

⁸² Calvino, *Institution Chrétienne IV*, I,1; I,4, “ela é mãe de todos aqueles de quem Deus é Pai, e ela usa um cuidado maternal”, cf. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (65-67), 50-52.

preocupações primordiais com outros temas – a Salvação, a reforma da função episcopal e a pastoral diocesana, a formação do clero e a santificação dos fiéis... E, mesmo se o Concílio de Trento seja discreto quanto à teologia e à prática marianas, Maria não deixa de ser abordada no processo conciliar, dentro de outras questões mais importantes no contencioso separatista.⁸³ Cuéllar verifica que o Concílio de Trento não foca diretamente Maria, mas vai incluí-la noutros temas, e Denzinger informa que Trento decreta “Maria imune do pecado original” e de toda a culpa atual, admitindo a sua veneração e invocação, como aos Santos mártires, seguindo para a intercessão dos Santos e abrindo um “espaço ao culto da representação de figuras e imagens, alargada à devoção iconográfica de Maria”.⁸⁴ A invocação mariana é unida aos exercícios de piedade, à recitação do Rosário e às festas litúrgicas alusivas a Maria e ao Santoral, inseridas no Calendário litúrgico (Ofício), ligadas no Breviário e Missal Romano, implementados pelo Papa Pio V (1566-1572) em 1568. Denzinger mostra que Trento reafirma a doutrina e o Ofício da festa da Imaculada Conceição, que tinha sido inscrita no calendário litúrgico pelo Papa Sisto IV (1471-1484) em 1476.⁸⁵ E, quanto à piedade mariana, o Grupo de Dombes realça a festa em honra da Nossa Senhora da Vitória, erigida em reconhecimento da vitória marítima de Lepanto, pelo rei católico Filipe II de Espanha em 1570. A festa insere a expressão mariana “em socorro dos cristãos” nas litánias de Loreto, rezadas à Nossa Senhora da Vitória.⁸⁶

Após o final do século XVI a devoção mariana é fixada, surgindo o paradigma barroco, onde Maria é elogiada pela dignidade e os seus “privilégios” são organizados. Para o Grupo de Dombes, o aumento da piedade popular mariana e as peregrinações fazem surgir Santuários dedicados à Virgem, o que lhe obtém um lugar privilegiado na espiritualidade católica. Nesta época é frequente ouvir a dupla invocação “Jesus e Maria”, ao ponto de a “Mãe de Deus” ser invocada como protetora dos crentes e venerada como “Imaculada, Mãe das dores, Rainha dos mártires, Socorro dos cristãos, Consoladora dos aflitos, Triunfadora das heresias”.⁸⁷ O vetor de contrarreforma desta mariologia e a luta interconfessional que marcou a guerra dos trinta anos (1618-1648), segundo o Grupo de Dombes, consolida Maria como a intermediária que facilita o itinerário do cristão e da sua vida espiritual, chamada a ser-lhe inteiramente consagrada.⁸⁸

Mas, a modernidade traz uma elite ilustrada (burguesia) que vai balizar o devocionismo popular. Nas diversas Igrejas – doravante “confessionais” – ressalta um triplo fator: a devoção de uma elite, a piedade popular e a preocupação crítica. O progresso da piedade mariana oferece

⁸³ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (68-70), 52-54.

⁸⁴ Dz: 984-988. Elementos inseridos na XXVª Sessão conciliar; Cuéllar, *María*, 405-406.

⁸⁵ Dz: 734. Bula *Cum praeexcelsa* de 28 de fevereiro de 1476, relativa à festa da Imaculada Conceição.

⁸⁶ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (71), 54.

⁸⁷ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (71-72), 54-55.

⁸⁸ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (74-75), 55-56.

experiências de culto que se avizinham, nas suas fórmulas, à prática protestante do “pietismo”, como contraponto às correntes teológicas intelectualistas. O desregramento perante a ortodoxia cria reações internas contra os exageros e desvios, gerando condições para a intensa discussão entre os que defendem a confiança em Maria e os que simulam uma piedade, e se iludem numa credice. Porém, para o Grupo de Dombes, a disputa mariológica desta época ainda não é o cume do embate interconfessional, porquanto a doutrina ainda não constitui um contencioso determinante – o mistério da Mãe do Senhor não é posto em dúvida por nenhum dos campos.⁸⁹

No século XVII, a coexistência religiosa e os elementos confessionais de cada uma das partes não impedem que os protestantes tenham um sentido mariano mais afirmado do que os seus descendentes. Para o Grupo de Dombes, o princípio sobre a Escritura impede maior difusão mariana para além daquela que Lutero e os seus contemporâneos tinham dito; a *sola Scriptura* é suficiente para se manter fiel à reforma protestante. A ideia é realçada pelo teólogo reformador Charles Drelincourt (1595-1669) que, no tratado em “honra à Virgem Maria”, se insurge contra os reformadores que a desonram, porque devem reconhecê-la como “a bem-aventurada Virgem, Mãe de Deus, resplandecente de virtudes”. Ela é “mais favorecida” do que todos os profetas e apóstolos, exaltada acima de anjos e serafins. Mas, Drelincourt recusa alguns títulos marianos: “Maria só deve ser honrada por todos os cristãos como exemplo de bem-viver e bem-querer”. E, “não se pode prestar a Maria as honras que apenas são devidas ao Rei (Cristo); somente Ele é a verdadeira porta, o nosso advogado e o único mediador entre Deus e os homens”.⁹⁰

O século XVIII regista um culto mais racional, e o fervor mariano abranda até ao século XIX, mas, há apologistas que reforçam a devoção mariana na espiritualidade cristã. Temos Luís Maria Grignon de Montfort (1673-1716), no “Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem Maria” (1712) que, para De Fiores, mostra «Maria como “colaboradora-protagonista” da Trindade [...], ela é um “meio útil” para nos encontrarmos com Cristo (TVD.265)». Montfort vê a necessidade de travar o abuso devocional: «o primado de Cristo exige a precisão dos títulos marianos, Cristo é o fim último da devoção (TVD.61)». ⁹¹ Enquanto, Afonso Maria de Ligório (1696-1787) na obra: “Glórias de Maria” (1750), eleva a relação pessoal com a Maria, desde a sua imitação. O Grupo de Dombes vê Ligório reafirmar que a «Virgem é a via reconhecida de todas as graças, porque o seu papel é essencialmente o de Mãe de misericórdia. Nesta qualidade, ela evita ao pecador a condenação e prepara-lhe o caminho da Salvação». ⁹²

⁸⁹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (77, 79-80), 57-59.

⁹⁰ Charles Drelincourt, *Traité de l'honneur qui doit être rendu à la sainte et bienheureuse Vierge Marie*, cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (82-86), 60-62.

⁹¹ De Fiores, *María Madre de Jesús*, 195-196; cf. Luís Maria Grignon Montfort, *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem* (Lisboa: Editorial Solidariedade, 1987), os pontos: (TVD.61), 48-50; (TVD.265), 167-168.

⁹² Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (88), 63-64.

1.2.1.3. Os derradeiros dogmas

O século XIX revela o desejo renovador de restauração católica. A necessidade de ligar a Teologia e a piedade popular, entre a hierarquia da Igreja e o povo católico, estava carente de consensos. E o Magistério eclesial vai “ajudar” esta piedade, como evidencia a afirmação dos últimos dogmas marianos: a Imaculada Conceição (1854) e a Assunção de Maria ao céu (1950).

Em 1848, o Papa Pio IX (1846-1878) nomeia uma comissão de teólogos para averiguar a hipótese dogmática da imaculada conceição de Maria que, após a reflexão teológica, apoiado nos fiéis – piedade popular – e na celebração litúrgica da festa, é proclamada.⁹³ O Papa Pio IX, mediante a Bula *Ineffabilis Deus*, em 8 de dezembro de 1854, declara o “dogma da Imaculada Conceição”.⁹⁴ Segundo Paredes, encontramos um primeiro indício deste dogma num apócrifo, o Protoevangelho de Tiago, que “narra” a conceição de Maria pela sua mãe (Ana). Contudo, só após Éfeso é que os textos eclesiais elevaram a “santidade da Virgem Maria”, que no Oriente é apelidada de *Παναγία*.⁹⁵ A preservação do pecado original em Maria é vista por Duns Escoto (1266-1308), que Cuéllar indica: a «Imaculada Conceição não implica uma oposição à redenção universal de Cristo, mas manifesta que Maria foi redimida de um modo mais sublime, ao ser preservada». ⁹⁶ Visto como privilégio mariano, Beinert assinala que a Idade Média aprofunda a

pergunta acerca do início e do fim da biografia de Maria, [embora] a doutrina da *imaculata conceptio* permaneça bloqueada por Tomás d’Aquino, até vir a solução de Duns Escoto. Maria pôde ser redimida antes da morte de Jesus, não somente na libertação – *redemptio liberativa* –, mas também na preservação – *redemptio praeservativa* – na culpa hereditária.⁹⁷

A Imaculada Conceição configura um “privilégio beatífico” suportado pela singularidade e participação de Maria no mistério de Cristo. A perseveração do pecado original na conceição faz sobressair a primazia da graça sobre o pecado, ligada à saudação do Anjo à “cheia de graça, a graça plena” (Lc 1,28). A cooperação de Maria na Encarnação é associada à integridade e à incondicionalidade da sua resposta. Todavia, esta razão não recolhe um consenso, o Grupo de Dombes diz que o novo dogma da Igreja é bem acolhido pelos católicos, dando ao «catolicismo romano uma imagem mais unitária. [Mas, pelas] Igrejas da Reforma e da ortodoxia este dogma constitui um obstáculo suplementar; ele [ajuda] a apagar na piedade protestante os trabalhos de

⁹³ A “Imaculada Conceição” já era uma devoção e festa na Igreja ocidental, desde o século XV, por inscrição no calendário litúrgico, pelo Papa Sisto IV, ainda antes da proclamação do dogma, como indicamos atrás, cf. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (92), 65.

⁹⁴ Dz: 1641. Definição do “dogma da Imaculada Conceição”; para aprofundar, cf. Cuéllar, *María*, 406-408.

⁹⁵ *Panagia*, palavra grega que traduz: “toda Santa, mulher sem mancha”; a Igreja a Oriente já celebrava a festa da conceição de Maria no fim do século VII, cf. Paredes, *Mariologia*, 254-264. Para aprofundar a questão sobre o tema “*panagia*”, a “toda santa”, cf. Cuéllar, *María*, 391-406.

⁹⁶ Duns Escoto, *Opus Oxon III*, d.3, q.1 (*Balic*, Textus 16), cit. Cuéllar, *María*, 404 [cf. também: 400, 403].

⁹⁷ Beinert, «*Maria/Mariologia*», 526.

reflexão e piedade marianas, próprias dos reformadores».⁹⁸ A “Imaculada Conceição” agrava a polémica com os protestantes e fere o diálogo ecuménico. Para o luterano Rudolf Bultmann, a «conceção virginal [já era] um caso para a necessária desmitologização, a que [se] é obrigado submeter todo o [NT]».⁹⁹ O teólogo luterano Paul Tillich vê a «virgindade de Maria como um símbolo que já não tem vigência no protestantismo, [que] desde o ponto de vista da investigação histórica tem o carácter lendário e, por razões simbólicas, não históricas, deve ser recusado».¹⁰⁰ E, o teólogo reformado Jürgen Moltmann nega a conceção virginal, vendo-a como lenda.¹⁰¹

O quarto dogma mariano tem eco na “dormição de Maria”, cujo núcleo primitivo remonta aos séculos II-IV, baseado em textos apócrifos que terão surgido da comunidade primitiva de Jerusalém.¹⁰² A Igreja acolhe a tradição (eclesial) e a prática dos fiéis, tanto a Ocidente como a Oriente. A tese da “*assumptio*”, assim como a *imaculata conceptio*, enraízam-se no coração dos fiéis – *sensus fidelium* – que, quase sempre, se antecipam ao Magistério da Igreja e à reflexão teológica que desperta a proclamação dogmática. Assim, o “adágio tradicional *lex orandi, lex credendi* aplica-se mormente aqui, no que se refere à proclamação dos dogmas marianos”.¹⁰³

A Assunção de Maria é incluída nos “privilégios marianos”. Para Cuéllar, os privilégios de Maria têm como finalidade glorificar a Trindade, como propõe o Magistério da Igreja nas definições dogmáticas, declarando a exemplaridade do triunfo de Cristo sobre o pecado e a morte, e exprimir a singularidade para a Igreja e os seus fiéis. Elementos que são inseridos no mistério da plenitude de Cristo, da Igreja e do ser humano.¹⁰⁴ Tal como a festa da Imaculada, antes da proclamação do dogma, também a Assunção já era uma solenidade litúrgica festejada no Ocidente. Instituída por volta de 650, intitulada *Pausatio* – Dormição de Maria – é, no século VIII, redominada como *Assumptio* – festa da Assunção de Maria... Muito tempo depois, em 1946, o Papa Pio XII (1939-1958), após questionar o episcopado, em união com os fiéis, através da Encíclica *Deiparae Virginis*, indaga a possibilidade de aclamar um novo dogma.¹⁰⁵ Após as respostas, o Papa Pio XII proclama o “dogma da Assunção de Maria em corpo e alma ao céu”, mediante a publicação da Bula *Munificentissimus Deus*, a 1 de novembro de 1950.¹⁰⁶

⁹⁸ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (93), 65.

⁹⁹ Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der Synotischen Tradition*, Göttingen 1966, 316-319, cit. Cuéllar, *María*, 341.

¹⁰⁰ Paul Tillich, *Die verlorene Dimension*, Hamburg 1962, 53, cit. Cuéllar, *María*, 342.

¹⁰¹ Jürgen Moltmann, *El caminho de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca 1993, 119-129, cf. Cuéllar, *María*, 342.

¹⁰² De Fiores, *María Madre de Jesús*, 136, 209.

¹⁰³ Na possível tradução do latim: “a Igreja reza como crê, e crê como reza”, ou seja, “a lei da oração é a lei da fé”; cf. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (29), 31.

¹⁰⁴ Cuéllar, *María*, 384-385.

¹⁰⁵ Cuéllar, *María*, 430-433; De Fiores, *María Madre de Jesús*, 136, 180, 209; Paredes, *Mariología*, 264-278.

¹⁰⁶ *AAS* 42 (1950), 753-771. Texto da definição do “dogma da Assunção de Maria em corpo e alma ao céu”.

Se a Imaculada Conceição gera queixas, o quarto dogma mariano dilatou a polémica...

No século XX Maria é situada como protótipo da Igreja e dos humanos, segundo o plano salvífico de Deus. O Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*, une a parte bíblica em função da Virgem na economia da Salvação, na segunda parte do capítulo VIII (LG 55-59). É algo que, segundo De Fiores, vai criar uma “Mariologia insculturada”, incorporada nas novas eclesiologia e cristologia, ligando a piedade popular à pneumatologia.¹⁰⁷ Porém, o movimento mariano que se movera para o quarto dogma mariano ansiava um “quinto” dogma, a definição da “mediação de Maria”; e há tentativas que chegam à fase preparatória do Concílio. Como recorda De Fiores:

[Chegaram] várias respostas à Santa Sé que pediam a definição solene da mediação universal de Maria. Petição que não só renova solenemente a que antes fora apresentada pelo Cardeal Mercier, como representava a síntese dum grande movimento medianeiro mariano dos últimos oitenta anos, que se havia apoiado na reflexão e sistematização teológica.¹⁰⁸

O Concílio Vaticano II não regista aquelas petições e não acolhe a reivindicação do novo (quinto) dogma mariano, que seria intolerável para os protestantes, e aniquilaria o débil diálogo ecuménico. O esforço compensa e a doutrina mariana, inserta na *Lumen Gentium*, é incorporada num capítulo (VIII) de linha ecuménica, renunciando à ideia de um texto conciliar autónomo. Redigido com sobriedade e baseado na Escritura, o Grupo de Dombes diz ser um capítulo que «percorre a economia da Salvação, desde a lenta preparação da vinda de Cristo até à glorificação de Maria, insistindo sobre o elo entre Maria e a Igreja, da qual ela é imagem (tipo)».¹⁰⁹

Os textos conciliares finais afastam a afirmação direta da “mediação de graças mariana”, e formulam uma doutrina mais segura sobre a mediação de Maria, viabilizando o entendimento ecuménico. Mas, a porta aberta pelo Concílio não é transposta, já que esta abertura não trouxe unanimidade. Se polémicas persistem, a “cooperação de Maria na Salvação” prossegue como divergência entre cristãos... Então, e para entendermos os diferentes pontos de vista, temos de aprofundar as origens e o propósito de se ter chamado “Maria medianeira de todas as graças”.

1.2.2. A questão do dogma não proclamado, a “mediação de Maria”

A “mediação de Maria”, estudada pelo Grupo de Dombes no âmbito da cooperação de Maria, não pode ficar à parte. A análise do ângulo dogmático tem raiz histórica e tentativas para a sua definição como dogma. Assim, procuramos evidenciar neste ponto a sua evolução dentro da *lex orandi, lex credendi*, a sua polémica e o seu debate no contexto do Magistério eclesial.

¹⁰⁷ Stefano de Fiores, *María en la Teología Contemporánea* (Salamanca: Sígueme, 1991), 124-126.

¹⁰⁸ Stefano de Fiores, «Mediadora», em *Nuevo Diccionario de Mariologia*, dir. Stefano de Fiores e Salvatore Meo (Madrid: Ediciones Paulinas, 1988), 1305.

¹⁰⁹ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (102), 69.

A inclusão de novos dogmas marianos ganhou fôlego pela reflexão dogmática e o fervor reformador no final do século XIX. O fenómeno das aparições marianas, o ardor e o aumento de peregrinações aos Santuários, as novas congregações, associações e movimentos que surgem e que se colocam sob o cuidado de Maria são cruciais na divulgação da piedade e espiritualidade marianas nesta época. Maria é, cada vez mais, a mãe dos fiéis e *Mater Ecclesiae*. Para Manuela Carvalho, a renovação teológica faz-se lentamente; Maria é vista novamente à luz dos primeiros

séculos da Igreja: nova Eva, *Theotokos* e mãe dos viventes. Scheeben escreve uma Mariologia como parte orgânica da Cristologia. Reúnem-se congressos marianos em Livorno (1895) e em Fátima (1967). Em 1942, Pio XII consagrou o mundo (especialmente a Rússia em 1952) ao Coração Imaculado de Maria, segundo o pedido de Nossa Senhora de Fátima.¹¹⁰

A mediação de Maria é sugerida como eventual dogma dentro do empenho da renovação eclesial, no início do século XX, no vestígio do título de “medianeira e intercessora da graça”, cujo conteúdo invocativo, embora multifacetado, tem o seu início por volta do século VI.¹¹¹

1.2.2.1. A via para um “quinto” dogma

A ligação entre os crentes e Maria difunde-se desde cedo, ainda antes de haver aclaração teológica ou dogmática, pela sensibilidade dos fiéis. A crença surge da Escritura que acolhe a “mãe de Jesus”: Maria, primeira crente, mulher “cheia de graça” e discípula, entra no plano de Deus e na nova aliança; ela é aquela que “encarna a graça redentora” (Lc 1,28). O mistério de Maria cruza-se com o seu Filho e surge ligada à “fé no Deus Uno e Trino”, exibida no Símbolo da fé (Credo). A antiga veneração de Maria não é separada do título de “Virgem e Mãe de Deus” que a Igreja representa, iconograficamente, desde muito cedo. No início do século III já vemos sinais de um “culto” mariano, presente na difusão da vida ascética e eremítica, como ideal de obediência e sinal da virgindade. É nesta era que surgem as fórmulas iniciais do paralelismo antitético “Eva-Maria”, situando a mãe de Jesus na “cooperação na Salvação”. Aliás, podemos dizer que este é um primeiro esboço que alicerça a colaboração de Maria, ligando-a à Salvação!

a) A era Patrística

Justino (100-165) é o primeiro a frisar o paralelismo antitético: “Maria é a nova Eva”, entre elas há um paralelo e um contraste; «mulheres virgens, decisões diferentes e resultados

¹¹⁰ Maria Manuela de Carvalho, *Maria Figura da Graça* (Lisboa: UCE, 2004), 89-90.

¹¹¹ A mediação de Maria, “se aplicada aos Santos”, é registada desde o século VI, pensando-se na sua intercessão, cujos “mediadores são os mártires”, cf. Gregório Nazianzeno, *Oratio XI ad Gregonum Nyss* 5, PG 35, 837 C e o Comentário de Nicetas, *ibidem*, col. 838, 12, cit. René Laurentin, «María, protótipo e imagen de la Iglesia», em *Mysterium Salutis. La Iglesia: El Acontecimiento Salvífico en la Comunidad Cristiana*, dir. Johannes Feiner e Magnus Löhrer, vol. IV T. II (Madrid: Cristiandad, 1975), 325.

distintos».¹¹² Já Irineu de Lyon (130-202) vê Maria «cooperar como mãe no nascimento do Filho do homem, para se realizarem as antigas promessas. [Ela] realizou as promessas feitas a David, [pois é-lhe prometido um] rei eterno, e este rei é Cristo». De igual modo, Irineu realça o paralelismo Eva-Maria: «se a primeira Eva desobedece e traz a morte espiritual do homem, a obediência de Maria reflete-se [na cooperação] no retorno do homem à vida com Deus». E, «se com Eva veio o pecado e a morte, Maria torna-se causa de salvação e vida». Vemos em Irineu alguns temas que se ligam à “mediação de Maria”: a recapitulação (*Adv Haer* II, 22,4); Maria *causa salutis* (*Adv Haer* III, 22,4); Maria como *advocata evae* (*Adv Haer* V, 19,1), e ainda a abertura do caminho para a inserção (futura) de Maria no Símbolo da fé (*Adv Haer* I, 10,1).¹¹³

Epifânio de Salamina (310-403), é o primeiro a interessar-se pelo fim da vida terrena de Maria. Desenvolve a doutrina de Justino e de Irineu sobre antítese “Eva-Maria” e olha para a maternidade de Maria como chave de Salvação. Manuela Carvalho lembra que, para Epifânio, «Virgem foi o nome atribuído a Maria que nunca será mudado».¹¹⁴ Ele combate os exageros de culto que eclodem, porque alguns neófitos pagãos não chegam a integrar a fé no Deus único, e luta contra seitas heréticas, como as coliridianas que adoravam uma “rainha do céu”, decalcada da Virgem.¹¹⁵ Segundo Andrea Dué se, «por um lado, Epifânio tenta aplacar contra os excessos devocionais e cultuais a Maria, por outro lado, o bispo sírio Severiano de Gábala (c.380-408) sustenta que na oração se deve invocar sempre Maria antes que os apóstolos e os mártires».¹¹⁶

A partir da segunda metade do século IV, as manifestações à Virgem Maria emergem como petições especiais de auxílio e intercessão. A confiança e a súplica centram-se em preces, orações e hinos, como o *Sub Tuum Praesidium*, que irá entrar no reportório orante da Igreja, no “apelo à cooperação-intercessão mariana”.¹¹⁷ Segundo Ermanno Toniolo esta oração aponta, de modo implícito, à misericórdia e à intercessão de Maria, num testemunho de «excepcional valor para uma primeira configuração dogmática e cultural relativa à “mediação celeste” de Maria em favor dos crentes. Ela não só intervém com a sua mediação, como é – segundo Severiano de Gábala – a primeira intercessora acima dos apóstolos e dos mártires».¹¹⁸ A mediação de Maria

¹¹² Justino, *Dialogus* 100, 4-5 (*SAC* I, 34-35; *TMPM* 1, 136-137), PG 6, 709-712, cit. Cuéllar, María, 211.

¹¹³ Irineu, *Adversus haereses* (*Adv haer*) III, 19,2, 156; 19,3, 338, e *Epideixis* 36, SC 62, 89ss, cf. 59, 124, PG 7, 958-960, cit. Carvalho, Maria Figura da Graça, 15-16; Cuéllar, María, 212-216.

¹¹⁴ Epifânio, *Panarion* 77, 10-11: PG 42, 656 A-C, PG 78,2, 705 D-708, cit. Carvalho, Maria Figura da Graça, 26.

¹¹⁵ Alois Müller, *Reflexiones teológicas sobre María, Madre de Jesus. La mariología en perspectiva actual* (Madrid: Cristiandad, 1985), 71-73; Cuéllar, María, 454-457.

¹¹⁶ Andrea Dué, «El culto de María», em *Atlas Histórico del Cristianismo* (Madrid: San Pablo, 1998), 72. Deverá atender-se ao contexto sectário existente nesta época, cf. Cuéllar, María, 512-513; Paredes, Mariología, 181-182.

¹¹⁷ Stefano de Fiore, «Mediatrice», em *Maria. Nuovissimo Dizionario*, T. II (Bologna: EDB, 2008), 1094-1095; María Madre de Jesús, 163-167; Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (25), 29.

¹¹⁸ Ermanno Toniolo, «Padres de la Iglesia», em *Nuevo Diccionario de Mariología*, 1537; para aprofundar, cf. Cuéllar, María, 457-458, e De Fiore, María Madre de Jesús, 164-165.

é estimulada pelos Padres e Doutores da Igreja que vão consolidando a consciência eclesial da sua cooperação como “nova Eva”. Expressão que De Fiores vê aplicada pela Igreja ainda antes

de títulos como medianeira, rainha e mãe no horizonte original; embora os textos apócrifos exprimam a função de mediação com outros conceitos como a “intercessão atual” no Céu ou o título “Mãe”. No *Transitus Romanus* (pelo século IV) diz-se que “Maria é mãe dos doze apóstolos”; Maria nossa irmã, e mãe de todos os que são salvos.¹¹⁹

No século IV, Basílio Magno (330-379) explica a intercessão da Virgem, inserindo-a no âmbito da comunhão dos Santos: “Maria é uma Santa virgem, ela é Santa por perseverar no seu estado virginal”.¹²⁰ Agostinho de Hipona (354-430) exhibe a eleição de Maria para a glória que tem de próprio não os méritos futuros, mas a missão para a qual é escolhida. Para ele, segundo Manuela Carvalho, “Mãe e Virgem, determinam a sua missão na história salvífica e a relação pessoal com o Verbo Encarnado e com a Igreja”. A relação “Maria-Igreja” é um protótipo da Igreja, onde ela flui com a sua maternidade. Maria precedeu a Igreja como sua figura, a “Mãe de Cristo gera os fiéis da Igreja e, se dá à luz Cristo, também faz nascer os membros d’Ele”.¹²¹

Cirilo de Alexandria (c.375-444), para Manuela Carvalho, dispõe Maria como elemento essencial aos fins da economia divina: “Maria medeia entre Deus e a Humanidade, em virtude da sua maternidade divina”. Posição que o coloca precursor da posterior interpretação de Maria como “medianeira e intercessora da graça”.¹²² E, Antonia Atanassova vê Cirilo achar no hino *Akathistos* a alusão à cooperação de Maria na Salvação, pois «Maria é a escada celestial pela qual Deus desce do Céu; ela é como uma escada para o Céu, que junta Deus à Sua criação num vínculo inquebrantável». Esta visão já se refere a uma mediação mariana como privilégio e poder de intercessão, entre os homens e Deus, ligado à Encarnação do Filho de Deus.¹²³

A intercessão mariana ganha solidez no final desta época. A consciência da mediação de Maria e a oração pelos seus méritos tem um progresso lento, mesmo se, como lembra De Fiores, o tema tenha chegado cedo à Liturgia, seja no Sacramentário Gelasiano no século VII, como no Sacramentário Gregoriano no século VIII, onde se reza uma oração direta ao Pai. Nesta via, temos Prócuro de Constantinopla (c.390-446) que afirma «Maria como a única ponte entre Deus

¹¹⁹ De Fiores, «Mediatrice», 1095.

¹²⁰ Basílio Magno, *Homilia in sanctam Christi generationem*, 3, PG 31, 1464 A-B, cit. Carvalho, Maria Figura da Graça, 28-29; Cuéllar, María, 229-231.

¹²¹ Agostinho, *Sermo* 186, 1: PL 38, 999; *Sermo* 72 A, 8: PL 38, 938, cf. *Sermo* 192, 2, 1012s, cit. Carvalho, Maria Figura da Graça, 39-42; Cuéllar, María, 245-249, 454-455.

¹²² Cirilo, *Adversus Nestorium* 132 (ibid. 135); *Homilia* 4: PG 77, 992 B-C; *Homilia* 11: PG 77, 1032, cit. Carvalho, Maria Figura da Graça, 44-46; Cuéllar, María, 251-252.

¹²³ Antonia Atanassova, «The Theme of Marian Mediation in Cyril of Alexandria’s Ephesian Writings», em Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century), ed. por Leena Peltomaa, Andreas Külzer e Pauline Allen (Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2015), 113, acedido a 22 de novembro de 2021, <https://www.jstor.org/stable/j.ctv8pzdqp.9>.

e os homens». ¹²⁴ Já Máximo Confessor (580-662), quando fala da Comunidade de Jerusalém, garante que «Maria é, de facto, a esperança dos cristãos daquele tempo e até ao fim do mundo; Maria será a mediadora e a força dos crentes, a intercessora e a advogada de todos os crentes». ¹²⁵ Germano de Constantinopla (634-730), que pode ser visto como o primeiro doutor da mediação mariana, põe em relevo a intercessão da Virgem, nutrindo proximidade à presença de Maria no mundo, vê a mediação como «companheira de casa, companheira de vida, pois ninguém está livre de perigo, senão por meio da intercessão e defesa contínua de Maria». ¹²⁶ E, André de Creta (650-740) que, para Cuéllar, é um dos Padres que mais distingue a «realidade de Maria, rainha do género humano, confessa a sua mediação em favor [dos homens], por não esquecer a Igreja peregrina [e], por ser Mãe de Deus tem implicado o título de mediadora». De Fiores recorda que, para André, «Maria intervém [*mesiteúei* = medeia], entre as alturas de Deus e a baixeza da carne, torna-se mãe do seu Criador, assim invocada como mediadora da lei e da graça». ¹²⁷ Por fim, nesta seleção patrística, temos João Damasceno (675-749) que destaca, na sua homilética, Maria como intercessora universal de graças, acudindo à imagem da “escada de Jacob”. ¹²⁸

O título de “mediadora ou medianeira” alarga-se em vários sentidos. Logo, não é estranho que, como recorda Manuela Carvalho, o «hino *Akathistos* apareça como expressão orante da fé de todo o povo crente, a fé que vive os pronunciamentos oficiais e universais que [também ao nível dogmático] definiram o lugar de Maria na Igreja [católica]». ¹²⁹

b) O período medieval

Nesta época temos a relação de intercomunicação entre a Igreja, Maria e Cristo. Os textos de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, têm grande influência; segundo De Fiores, entre eles, está a defesa da transcendência divina, pela qual Deus comunica-se com os homens através de uma “estrutura hierárquica de mediação”, ou seja, por meio de seres intermédios, entre o Um e o múltiplo. Entre esses seres estariam os anjos, aos quais se sobrepõe Maria, como Mãe de Deus. Neste tempo ampliam-se os paralelismos de comparação: “Maria surge ligada tipologicamente à Igreja no paralelismo de mediação”. ¹³⁰ A conexão “Mãe/Maria-Igreja” vem do elo iniciado na

¹²⁴ Próculo, *Homilia* I, sulla Madre di Dio, 1 (TMPM 1, 558), cit. De Fiores, «Mediatrice», 1095-1096.

¹²⁵ Máximo Confessor, *La vita di Maria*, 99 (TMPM 2, 261-262), cit. De Fiores, «Mediatrice», 1096.

¹²⁶ Germano de Constantinopla, *Homilia* II, per la Dormizione della Santa Madre di Dio (TMPM 2, 357), cit. De Fiores, «Mediatrice», 1096; para aprofundar, cf. Cuéllar, *María*, 271-273, 280.

¹²⁷ André de Creta, *Hom* I in *Nativitatem beatae Mariae* (TMPM 2, 395; *Pons*, 29), cit. Cuéllar, *María*, 276; e, *Encomio* IV, per la nascita della Ss.^a Madre di Dio (TMPM 2, 395), cit. De Fiores, «Mediatrice», 1096.

¹²⁸ João Damasceno, *Homilia* I in *Dormitionem* 8 (TMPM 2, 515), cit. Cuéllar, *María*, 276-280.

¹²⁹ *Akathistos Hymnos*: PG 92, 1335-1348, cit. Carvalho, *Maria Figura da Graça*, 53.

¹³⁰ Coathalem, *Le parallelisme entre la sainte Vierge et l’Eglise dans la tradition latine jusqu’à la fin du XIIe siècle*, Roma 1954, 58; e Semeraro, «Maria e la Chiesa, mutamenti del tema in época medievale», (ed.) Ermanno Toniolo, *La Madre del Signore dal medioevo al renascimento*, Roma 1998, 163, cf. De Fiores, «Mediatrice», 1097.

era Patrística, entre “Eva-Maria”, onde Herman de Tournai (1095-1147) é o primeiro a narrar a «função mediadora de Maria, usando a imagem do “pescoço que liga a cabeça ao corpo”». ¹³¹

Todavia, é Bernardo de Claraval (1090-1153) quem, para Manuela Carvalho, regista uma doutrina sobre a «mediação de Maria com influência decisiva na Igreja». Ele põe Maria como «o “aqueduto” que leva as águas da graça entre o Filho e os fiéis». ¹³² É a posição onde Bernardo, segundo De Fiores e como realça Dominique Poirel, insere a Virgem, «entre a Igreja e Cristo, através da *mediatio ad Christum* [mediação para Cristo], como canal pelo qual o rio de graças desce de Deus até nós». ¹³³ Yves Congar afirma que Bernardo vê «Maria como [ligação] entre a fonte e o reservatório, a *mediatrix ad Mediatorem* – medianeira para o Mediador». ¹³⁴ Isto não nega a única mediação de Cristo, que Bernardo defende de forma clara. Mas, Maria acha graça diante de Deus (Lc 1,10) e, como ela recebe a graça superabundante, tem no plano divino a missão de distribuí-la para a Salvação. As posições bernardianas são fulcrais para a afirmação da mediação de Maria, como se vê pela leitura das suas homilias e sermões. Além da homilia do aqueduto, o sermão das doze estrelas enaltece a “mediação maternal” entre o Filho e os fiéis: “Maria é a pura intercessora”; ela é a “mulher das doze estrelas” que é a Igreja; é a nova Eva, comprometida na redenção do seu Filho Redentor, trazida como “Mãe mediadora”. ¹³⁵

Embora, apenas se enuncie uma tese doutrinal mais completa sobre a mediação mariana no século XVI, Tomás d’Aquino (1225-1274) inclui o tema dentro das onze questões relativas a Maria no seu tratado Cristológico (*S.Th* III, qq.27-37), e após expor a doutrina sobre Cristo mediador entre Deus e os homens (*S.Th* III, q.26). De Fiores diz que Tomás d’Aquino distingue a ação de mediação e o estado de mediador, pelo qual se demonstra quem está apto a exercer a ação de mediação – *ratio medii*. Isto indica «Cristo mediador, como o que está no meio e tem a possibilidade de unir entre si dois extremos (*S.Th* III, q.26, a.2) e que, aplicando a Maria o título de mediadora em analogia, atribui o significado de cooperação, mediante a intercessão e distribuição das graças». ¹³⁶ Para Tomás d’Aquino, esta cooperação não nega a única mediação

¹³¹ Herman de Tournai, *Tractatus de incarnatione Christi*: PL 180, 30-D, cit. De Fiores, «Mediatrice», 1097.

¹³² Bernardo de Claraval, *De aquaeductu* 7ss: PL 183, 441, cit. Carvalho, Maria Figura da Graça, 76-77.

¹³³ Bernardo de Claraval, Omelia nella domenica fra l’ottava dell’Assunzione, 5, in Bernardo da Chiaravalle, *Gli scritti mariani*, Roma 1980, 248, cf. De Fiores, «Mediatrice», 1097-1098; Dominique Poirel, «De la Mère-Dieu à la *Sponsa Patris*. Essor et Inflexions de la Littérature Mariale du XII^e Siècle», *Maria e Il Dio dei Nostri Padri. Padre del Signore Nostro Gesù Cristo. Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico*: Roma. 5-8 ottobre 1999, (org.) Ermanno Toniolo (Roma: Edizioni Marianum, Maio 2001): 350-351.

¹³⁴ Yves Congar, *L’ecclésiologie de Saint Bernard*, em *Église et papauté, Regards historiques*, Paris 2002, 137, cit. De Fiores, «Mediatrice», 1098.

¹³⁵ Bernardo de Claraval, *Sermo in Dom. infra oct. Assumptionis b. Mariae*, PL 183, 430-C, cf. Carvalho, Maria Figura da Graça, 76-78; para as “fórmulas marianas” de Bernardo, cf. De Fiores, *María Madre de Jesús*, 177-179.

¹³⁶ Tomás d’Aquino, *S.Th*. III, q.26, a.2; no que concerne ao conceito da “mediação”, o mesmo será analisado mais à frente; cf. De Fiores, *María Madre de Jesús*, 183-184, 240; De Fiores, «Mediadora», 1306.

de Cristo. Ele não aborda a maternidade espiritual, mas valida a eminência da graça de Maria (*S.Th* III, q.31 a.4 ad.1). Em sintonia estão outros autores, como Alberto Magno (1206-1280), que, para Manuela Carvalho, é o primeiro medievalista a explicar a «veneração a Maria como culto de hiperdulia, não de latria, e enunciá-la como mediadora por ser mãe do Salvador».¹³⁷

c) *A época moderna*

O início desta época coincide com a última reflexão sobre a mediação mariana na idade média. Para De Fiores, o escolástico alemão Gabriel Biel (1420-1495), que influencia Lutero, vê a «prioridade kerygmática entre a Virgem e Cristo, que é o Verbo encarnado». Biel aplica a Maria a *regula similitudinis* com Cristo na «função de *cooperatrix* e *mediatrix* – cooperadora e mediadora – na via de Bernardo, pois por Maria chega até nós a graça e a salvação, e a redenção é realizada».¹³⁸ Tal é problemático e polémico para Hans Urs von Balthasar, pois a existência de uma «espécie de *communicatio idiomatum* – comunicação idiomática – entre Maria e Cristo, arrisca transferir para Maria os atributos especificamente cristológicos e, inclusivamente, os atributos divinos, devido ao abandono de uma Mariologia eclesiotípica por uma cristotípica».¹³⁹

A modernidade é cruzada pela reforma protestante e a resposta da contrarreforma católica. A rutura reformista incide também nos exageros atribuídos às devoções marianas e na questão da mediação de Maria. A linha divisória protestante está na impossibilidade de se outorgar a possibilidade de alguma ação redentora às criaturas, porque tal pertence só a Deus. Conceções distintas que colocam os reformistas contra a admissibilidade de mediações, pois só Deus (nos) pode justificar e salvar. A justificação vem somente pela fé (em Cristo) e sem qualquer obra humana – *sola fide* e *sola gratia*. Lutero não tira Maria e os Santos da Igreja, acolhe-a como o seu membro mais eminente que, segundo Sesboüé, reconhece-a na “livre e gratuita disposição que Deus faz passar com o *fiat* mariano”. Uma resposta positiva – como *fiat voluntas tua* –, plenamente realizada por Deus, mas sem qualquer dependência ou resposta ativa humana...¹⁴⁰

Para Manuela Carvalho, a devoção mariana sofre, “não por os reformadores desprezarem Maria ou deixarem de entoar o *Magnificat*, mas por temerem os excessos católicos”. Para os protestantes, a Salvação divina prescinde da cooperação das criaturas, logo, Maria nunca pode ser mediadora ao lado de Cristo, pois seria “concorrente de Cristo”.¹⁴¹ A era moderna acentuou a divisão entre os católicos, fiéis a Roma, e os protestantes que, no tempo, se irão acantonar em

¹³⁷ Alberto Magno, *In III Sentent.* Dist. 9, a p., cit. Carvalho, *Maria Figura da Graça*, 79-80.

¹³⁸ Gabriel Biel, *Sententiae III*, 20 f. Su Gabriel Biel tira l'attenzione, Pérez Toro, *La cooperación de María*, 93-97, cit. De Fiores, «*Mediatrice*», 1099.

¹³⁹ Hans Urs von Balthasar, *Theodrama*, III, San Francisco 1992, 288, cit. De Fiores, «*Mediatrice*», 1099.

¹⁴⁰ Sesboüé, *Por una Teología Ecueménica*, 56-60.

¹⁴¹ Carvalho, *Maria Figura da Graça*, 86.

várias fações: luteranos, calvinistas, etc. Uma diversidade protestante que forma um universo que, presentemente, é exposto em múltiplas Igrejas, que já pouco têm a ver com os primeiros reformistas. A eclosão da rutura nos cristãos nutre conflitos e extrema posições confessionais; os católicos farão um caminho, fortalecendo a teologia mariana que consolida a Mariologia...

É nesta época que a autonomização disciplinar da Mariologia dá os primeiros passos. No século XVI, o jesuíta Francisco Suárez (1548-1617) expõe vinte e quatro disputas com o título: “*Quaestiones de beata Maria Virginiae*”, que depois se reduzem a vinte e três e incluídas na “*Mysteria vitae Christi*”, publicada em 1592. Suárez é o primeiro mariólogo sistemático, alarga as teses de Tomás d’Aquino sobre Maria e sistematiza-as, fazendo uma exposição completa sobre a bem-aventurada. Suárez exhibe a mediação no discurso cristológico, afirmando que ela não é a causa principal de qualquer ato salvífico, mas a mediação participada de Cristo, que se lhe subordina, o que acontece não como um sinal da falta de confiança, mas por causa da nossa fragilidade.¹⁴² Contudo, a primeira vez que o termo “Mariologia” surge é com Placido Nigido (1570-1640), no Tratado mariológico: “*Summae sacre mariologiae pars prima*”, em 1602. Ele distingue Maria, separa-a de outras questões teológicas, tenta a sua emancipação, introduz um método de conclusões, aponta os vários títulos marianos e demarca a teologia de privilégios.¹⁴³

No século XIX, o teólogo alemão Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), um dogmático com uma teologia sistemática, cruza-se com o Concílio Vaticano I (1869-1870). Dá a Maria o título de verdadeira mãe dos resgatados, porque “ela toma posse de todo o mérito do sacrifício redentor e de todas as graças para a Salvação; Deus dá o Salvador à Humanidade através de Maria”. A mariologia de Scheeben elegeu o “axioma da cooperação salvífica de Maria que, ao contrário de Eva, colabora maternal e moralmente, e participa no sacrifício de Cristo pela sua compaixão amorosa”. A cooperação de Maria é crucial na Redenção, pois o seu consentimento não é abstrato, mas concreto à existência de um Salvador. A colaboração de Maria surge como mediação e intercessão, porque ela participa no sacrifício pela renúncia à sua vontade. Ela é a “intercessora universal” e a “medianeira de todas as graças”, ao lado de Cristo e na dependência d’Ele; é mediadora ativa e eficaz na Salvação pela posição intermediária entre Cristo e os seres humanos. O seu ato principal de mediação está no consentimento da concepção do Salvador.¹⁴⁴ E, «nenhuma graça é concedida por Deus sem a intercessão atual de Maria, [todas] as graças da salvação nos vêm pelas suas mãos; nenhuma graça é concedida senão da oração de Maria».¹⁴⁵

¹⁴² Suárez, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae, tomus secundus, Mysteria vitae Christi, Venetiis* 1605 (1ª ed. 1592), disp. 23, 220-225, cf. De Fiores, «Mediatrice», 1100; De Fiores, *Maria en la Teología Contemporánea*, 22-25.

¹⁴³ Beinert, «Maria/Mariologia», 526; De Fiores, *Maria en la Teología Contemporánea*, 25-29.

¹⁴⁴ Matthias Joseph Scheeben, *A Mãe do Senhor* (Lisboa, Editorial Aster, 1960), 162-172, 183-187.

¹⁴⁵ Scheeben, *A Mãe do Senhor*, 183-184.

Ainda no século XIX, o Papa Leão XIII (1878-1903) falará dos “méritos singulares que ligam Maria a Cristo e à redenção do género humano”.¹⁴⁶ Este Pontífice dá mérito a Maria na *mediatio per gradus* – mediação por graus –, pois, apesar do *unus Mediator* – único Mediador –, são mediadores todos, segundo o qual, propriamente, se qualificam e cooperam com Ele.¹⁴⁷

d) O período pré-conciliar (Concílio Vaticano II)

A contemporaneidade traz a renovação eclesial, espiritual e litúrgica. O esforço teológico passou a centrar-se na necessidade de dar uma resposta ao mundo moderno. Maria já não surge apenas como discípula fiel de Cristo, mas também como mulher unida à vitória sobre o mundo, e elevada à maternidade dos fiéis. O binómio “Maria-filha de Sião” implica deixar de ver Maria de modo individual e definir o seu lugar no mistério de Israel, de Cristo e da Igreja; o seu *fiat* cruza a história humana e é diretamente soteriológico, pois ela age em favor da Humanidade.¹⁴⁸

As correntes renovadoras não excluem novos dogmas e há a tentativa de outro dogma, a “mediação universal de Maria”. Cuéllar, De Fiores e Llata coincidem, afirmando que o Cardeal Desiré-Joseph Mercier (1851-1926) e o episcopado belga tentam a primeira vez, junto do Papa Pio X (1903-1914) em 1913, sem sucesso. O Cardeal Mercier, arcebispo de Malines-Bruxelles (1906-1926), insiste em 1921; tanto Mercier, como a Igreja belga, prepararam um projeto com o fim de obter o dogma junto do Papa Bento XV (1914-1922) e, de novo, sem terem sucesso. Em 1922, o Papa Pio XI (1922-1939) cria três Comissões de teólogos na Bélgica, Espanha e Itália para avaliar, mas o tema sobre esta mediação gera reticências junto daquelas comissões, pela dificuldade em conciliar a mediação de Maria com o *unus Mediator*, que é Cristo.¹⁴⁹

Os sucessivos falhanços levam Mercier, conhecendo que a lei litúrgica institui a lei da fé – *lex orandi, lex credendi* –, a tentar esta última via. Gloria Dodd destaca que a perção de que a festa da Imaculada Conceição fora um argumento explícito na formulação do dogma em 1854 – na Bula *Ineffabilis Deus* –, levam Mercier a tentar aprovar uma festa litúrgica, com Missa e Ofício próprio, em honra de Nossa Senhora *mediatrix omnium gratiarum*. Este seria um meio para obter o dogma “Maria mediadora de todas as graças”. Dodd lembra que Mercier e a Igreja belga têm sucesso, alcançando, em 1921, a permissão do Papa Bento XV para a festa litúrgica.

[Assim], a faculdade de celebrar este Ofício (festa) pela Igreja da Bélgica, em honra de Maria mediadora de todas as graças é calendarizada e fica definida para o dia 31 de maio. Tanto

¹⁴⁶ ASS 34 (1901-1902), 195. Na Carta Apostólica *Parta Humano Generi*, de 8 de setembro de 1901.

¹⁴⁷ De Fiores, «Mediatrice», Maria. Nuovissimo Dizionario, 1100.

¹⁴⁸ Carvalho, Maria Figura da Graça, 89-92; De Fiores, María en la Teología Contemporánea, 42-53.

¹⁴⁹ Cuéllar, María, 463-464; De Fiores, «Mediatrice», 1082; De Fiores, María Madre de Jesús, 209; Llata, María en el designio divino de la Revelación, 112-113.

Mercier, como Gaspari, celebram-na; este último, tem um papel como protetor, na Sociedade de Nossa Senhora da Boa Morte, granjeando para os seus associados a indulgência plenária.¹⁵⁰

Todavia, o quinto dogma não emergiu... O Cardeal Mercier, cujo legado inspira o padre Couturier, fundador do Grupo de Dombes, ligado às correntes renovadoras, como a ecuménica, é o mesmo Cardeal que, paradoxalmente, também está ligado à causa da mediação mariana, que causa tanta polémica ecuménica...¹⁵¹ A própria efervescência pré-conciliar é agitada pela polarização do debate sobre a mediação de Maria. O teólogo Hugo Rahner, com influência na redação do Capítulo VIII da *Lumen Gentium*, encontrou na Patrística a presença de fundamentos de uma vida espiritual composta com um autêntico cristianismo, achando um vínculo relacional “Maria-Igreja”, analógica e tipológica mariano-ecclesial. Rahner expôs uma mariologia que, na sua origem é eclesiológica, isto é, vê que a “Igreja é como Maria”. Na obra: “Maria e a Igreja” concluiu que é impossível separar a devoção mariana da espiritualidade ecclesial, e isto sucede, para De Fiores, pelos «inexplorados tesouros da afetuosa teologia dos Padres da Igreja, [onde se entrevê] que os mistérios da santa mãe Igreja [se encontram] ligados, indissolivelmente, com os insondáveis mistérios da mãe de Jesus».¹⁵²

A redescoberta patrística, num regresso às origens, eleva o confronto de ideias entre os teólogos católicos, onde a polémica mediação chega à fase preparatória do Concílio Vaticano II (1959-1960). Cuéllar anota “seiscentas de entre as respostas chegadas à Comissão que pedem a definição dogmática da mediação universal de Maria”. O Concílio não se envolve na disputa, mas formula com clareza uma doutrina da cooperação de Maria, e esbate o título de medianeira. Os padres conciliares expõem um paradigma baseado na “mediação maternal” de Maria, cuja intercessão permite à Igreja chamá-la com os títulos de advogada, auxiliadora e “medianeira” como *typus Ecclesiae*, extrapolando-se Maria como arquétipo da Igreja – *Mater Ecclesiae*.¹⁵³

1.2.2.2. *A controvérsia que espoleta uma tese*

O título “mediadora” – ou medianeira – está associado à “mediação de graças e mediação na redenção por Maria”. É sugerida pela expressão “medianeira de todas as graças”, refletindo a cooperação de Maria na História da Salvação a favor da Humanidade. Cuéllar, citando Jean Galot, afirma que a doutrina da cooperação de Maria mostra, antes de mais nada, um problema

¹⁵⁰ Gloria Falcão Dood, *The Virgin Mary, Mediatrix of all Grace. History and Theology of the Movement for a Dogmatic definition from 1896 to 1964* (New Bedford: Academy of the Immaculate, 2009), 75-110. Pode ler-se o texto que aprova a “festa em honra de Maria medianeira de todas as graças” em: *AAS* 13 (1921), 345.

¹⁵¹ Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 49 [cf. também o nosso ponto: 1.1.1. “Uma história comum”].

¹⁵² Hugo Rahner, *María y la Iglesia. Diez capítulos sobre la vida espiritual*, Bilbao 1958, 11, cit. De Fiores, *María en la Teología Contemporánea*, 52-53.

¹⁵³ Cuéllar, *María*, 464-465, 472-475; para aprofundar, cf. De Fiores, *María en la Teología Contemporánea*, 54-59; Sesboüé, *Por una Teología Ecuménica*, 343-345.

de vocabulário; certamente os termos: associada, mediadora, corredentora, intercessora, rainha e mãe espiritual, etc., nem sempre se usaram com precisão e o mesmo sentido, mas inverte-se muitas vezes o seu significado, ou se identificaram títulos subjacentes a valores teológicos diversos. [...] Além desta dificuldade terminológica, existem outras quanto ao conteúdo, como a unicidade do Mediador, Jesus Cristo, e facto de Maria ser uma criatura resgatada [...].¹⁵⁴

O Concílio Vaticano II cuida a linguagem e usa termos para não ferir o clima ecuménico, mostrando que Maria é a “mãe em ordem da graça”, cujo influxo materno salvador se caracteriza somente pela vontade de Deus. É a partir dos méritos de Cristo que Maria depende e recebe as suas virtudes. Mas, o tema mariano também se cruza com grupos que reclamam a definição da “corredenção”. Para Pierdamiano Fehlner, a corredenção pode traduzir-se como a “cooperação ativa, imediata, formal e subordinada de Maria na Redenção; a redenção em primeiro ato ou objetiva que traz o sacrifício e a reconciliação ansiada por Deus e, em segundo ato ou subjetiva, como mediação da graça aplicada como fruto da redenção”.¹⁵⁵ O Concílio afasta a corredenção e qualifica a mediação mariana na mediação maternal, renovando a espiritualidade e a doutrina sobre Maria. O facto de muitos padres conciliares esperarem a afirmação de novos títulos pôs reticências à “inflação mariana” polarizada entre as tendências cristotípica e eclesiotípica. Daí se ter situado Maria entre o mistério de Cristo e da Igreja no capítulo VIII na *Lumen Gentium*.¹⁵⁶

Segundo o Grupo de Dombes, aquando do Concílio, as Igrejas da Reforma saudaram com interesse, «por um lado, as resistências dos padres conciliares em atribuir a Maria o título de mediadora e a recusa do [título] corredentora e, por outro lado, a sua tentativa para esboçar uma “cristologia de Maria”». ¹⁵⁷ Os contrastes abrem uma possibilidade de convergência entre os católicos e os protestantes, mas os protestantes veem na Mariologia um sinal da teologia natural que submete a Palavra de Deus à razão e leva à “triumfal mãe de Jesus”; símbolo da Tradição que evoca a Maria dogmática e a cooperação do homem com Deus frente à posição reformada de que a Salvação apenas vem de Deus e pelo seu único Mediador. A Mariologia que o teólogo protestante Karl Barth situa «como “tumefação” que ameaça a raiz que a caracteriza, isto é, afeta a obra e a palavra de Deus em Jesus Cristo». ¹⁵⁸ Contudo, como reconhece De Fiores, nem todos os protestantes estão contra a mariologia. Temos o exemplo do teólogo e bispo luterano alemão Hans Asmussen que na obra: “Maria, die Mutter Gottes”, publicada em 1950, professa a fé na

¹⁵⁴ Jean Galot, *Dieu et la femme*, 237, cit. Cuéllar, *María Madre del Redentor e de la Iglesia*, 443.

¹⁵⁵ Pierdamiano Maria Fehlner, «*Mensura Christi Maria*», em *Maria Corredentrice*. *Storia e Teologia*, vol. I, AA.VV (Frigento: Casa Mariana Editrice, 1998), 23-25.

¹⁵⁶ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (99-103), 67-70; Llata, *María en el designio divino de la Revelación*, 93-100; Sesboüé, *Por una Teología Ecuménica*, 347-349.

¹⁵⁷ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (112), 73-74.

¹⁵⁸ Karl Barth, «Una lettera sulla mariologia», em *Domande a Roma*, Claudiana, Torino 1967, 76-77, cit. De Fiores, *María Madre de Jesús*, 215.

maternidade virginal de Maria e avança com a diferença entre a mediação “junto” a Cristo e “em” Cristo; a primeira lesiva da honra de Cristo, e a segunda mostrando a eficácia do único mediador. Afinal, a pertença à humanidade redimida não exclui Maria da mediação de Cristo.¹⁵⁹

Não obstante, após o Concílio Vaticano II há um silenciamento sobre Maria... O prisma “Maria-rainha” passou para o conceito “Maria-serva”, afastando grande parte dos triunfalismos que, até aí, chocaram a Igreja reformada. A mariologia católica tentou reencontrar-se no método e doutrina diante da renovação teológica, e confronta a desmitologização desejada pela teologia protestante. Mas, nós não assistimos à diminuição da piedade mariana, porquanto a sua reflexão teológica é agora subordinada à “mediação maternal”, que é onde se exerce a sua intercessão. No entanto, subsistem questões, como assumiu o Grupo de Dombes. Por um lado, nas Igrejas da Reforma não existe uma “mariologia” nem devoção mariana, nem culto, nem oração a Maria, o que institui obstáculos na renovação da reflexão mariana. Por outro lado, há a desconfiança protestante da vontade católica no diálogo e afastamento dos contenciosos, por insistirem nos dogmas marianos, sem base bíblica credível, mantendo a visão da cooperação humana na obra da Salvação. Além de que o surgimento, em certos estratos do povo católico, de uma nostalgia da piedade mariana tradicional ergue novos muros. Os protestantes, incluindo os luteranos, não se sentem autorizados a atribuir a Maria outro lugar a não ser o que lhe é concedido pelo “Anjo” na Anunciação... Mesmo se Maria é a serva, escolhida e chamada por Deus.¹⁶⁰

As cicatrizes não estão saradas, Maria está ainda por integrar e continua a ser um ponto cristalizado nas desavenças confessionais. Por isso, o Grupo de Dombes vê a «Mãe de Deus ser um lugar adequado para apurar as discórdias entre cristãos».¹⁶¹ Ora, ainda há vastas áreas para aprofundarmos a reflexão e estudar Maria e o Ecumenismo; é um espaço que se tornou oportuno para darmos uma ressonância ao diálogo e trabalho sobre Maria que foi realizado e publicado, há cerca de 25 anos, pelo Grupo de Dombes.

A mediação de Maria, o seu contencioso e a possível harmonização espoletaram uma tese em que colocamos a seguinte interrogação: “Podemos considerar Maria cooperadora e tê-la como mediadora da graça na Salvação?” Se assim é, como situamos a sua missão e a alojamos na sensibilidade do diálogo ecuménico católico-protestante (luterano)? É o que iremos ver, já de seguida, no nosso segundo capítulo.

¹⁵⁹ Hans Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1970, 39-40, 50-51, cit. De Fiores, *María en la Teología Contemporánea*, 95-96; De Fiores, *María Madre de Jesús*, 215.

¹⁶⁰ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (104-117), 70-76.

¹⁶¹ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (119), 77.

CAPÍTULO 2: O MEDIADOR E A MEDIAÇÃO DE MARIA

De acordo com Sesboüé, «tudo em Maria vem da graça de Deus; tudo em Maria é obra da resposta da sua fé, ficando claro que esta mesma resposta é sustentada pela graça de Deus; tudo em Maria dá glória a Deus e a Cristo, [cumprindo] com virtude a sua própria vocação».¹⁶² Então, quando falarmos sobre a Virgem Maria, devemos dispô-la numa linguagem que vá ao encontro do coração dos fiéis, respeitando as sensibilidades crentes. Assim, os cristãos devem evitar todos os falsos exageros no culto mariano, ter «cuidado nas palavras e atitudes, em tudo o que [induz] em erro, acerca da autêntica doutrina da Igreja, os irmãos separados ou quaisquer outros» (LG 67). A adequação de uma linguagem entendível e clara ajuda a derrubar muros no Ecumenismo, permitindo o «aprofundamento do saber mútuo a respeito de Cristo» (UR 11).

É no contexto de diálogo confessional e das sensibilidades que situamos e falamos sobre a controvérsia da “mediação de Maria” neste capítulo. Esta questão é inscrita na segunda parte do texto do Grupo de Dombes (volume II), no tópico sobre a “cooperação de Maria”; isto é, a mediação mariana é ligada aos primeiro e quarto pontos do capítulo III, nas rúbricas sobre a “cooperação de Maria na Salvação e a relação entre a graça e a liberdade” e a “invocação de Maria e dos Santos”. Após precisarmos o enquadramento histórico e teológico da evolução do sentido e lugar de Maria na fé, e a situação da polémica em torno da sua mediação, entramos no núcleo da “questão de partida” que enunciámos na Introdução. Ainda que nos concentremos no segundo volume do texto (do Grupo), voltaremos ao primeiro volume para verificar o “lugar de Maria nas Escrituras”, ponto essencial, pelo relevo que ocupa a *sola Scriptura* na premissa confessional protestante e base indispensável para se chegar a consenso com os católicos sobre Maria. Na nossa análise também veremos o capítulo IV (volume II) do documento; já que as posições sobre a “conversão das Igrejas”, onde atualizamos os efeitos no diálogo ecuménico católico-protestante (luterano), serão abordadas no terceiro capítulo da nossa dissertação.¹⁶³

A questão inicial que colocámos nesta investigação – quanto a “Maria cooperar e mediar a graça na Salvação” – encontra aqui o grande embate entre a mediação mariana e a certeza da afirmação na Escritura de que «há um só mediador entre Deus e os homens, que é Cristo Jesus»

¹⁶² Sesboüé, *Por una Teología Ecuénica*, 335.

¹⁶³ Corresponde ao segundo volume do documento do Grupo de Dombes: “Maria no projeto de Deus e a comunhão dos Santos: Controvérsia e conversão”, interessando-nos no terceiro capítulo, os primeiro e quarto dossiers, sobre a “cooperação de Maria” e a “invocação de Maria e dos Santos”, respetivamente. Do quarto capítulo recolhemos a questão das “conversões” nas Igrejas católica e protestante, cf. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, volume II, com incidência nos pontos nn.207-227, 289-295, 304-306, 313-324 e 333-338.

(1Tm 2,5). Isto obriga a apurar e procurar explicar o conceito de mediação e, por isso, temo-lo presente neste (segundo) capítulo como primeiro ponto (2.1): “Um só Deus, um só Mediador”.

Depois, observamos o exemplo de Maria, como criatura, mulher e filha de Israel; a sua vocação como esposa e mãe de Jesus Cristo, Senhor e Filho de Deus, tendo por base a Escritura que testemunha Maria como verdadeira e leal discípula, primeira crente e redimida na gloriosa comunhão dos Santos, situando a sua participação na obra da Salvação. Pois, a cooperação de Maria só pode ser inserida dentro do projeto de Deus para a Humanidade. Tudo isto carecerá de uma aclaração quanto às invocações, aos privilégios e aos (pre)conceitos sobre a mediação de Maria. Afinal, esta é uma cooperação na Salvação na mediação ou na redenção? A mediação de Maria é realizada para Cristo – *mediatio ad Christum* – ou é participada n’Ele – *mediatio in Christo*? É neste segundo ponto (2.2) que destacamos: “Maria, medianeira de todas as graças”.

Por fim, se a mediação por se interpor numa ligação não implica que seja o meio – mesmo se está no meio de uma relação –, então, o verdadeiro aspeto e sentido das palavras “mediador e mediação” deve esclarecer a invocação da “mediação universal de Maria”, pois é ela que gera a grande controvérsia. Esta discórdia ocorre dentro da relação da graça e liberdade de Maria, conforme as diferentes convicções confessionais (protestantes e católica), pelo que situaremos por aqui o nosso terceiro ponto (2.3): “A grande controvérsia: a mediação universal de Maria”.

Perdura um alvoroço sobre Maria, como lembra o Grupo de Dombes. Há que buscar um (re)equilíbrio entre as diferentes sensibilidades, isto se nós quisermos (cor)responder à vontade divina: «Deus quer que todos sejam um» (Jo 17,21). Então, porque persiste a desarmonia cristã a respeito de Maria, a mãe do Filho de Deus?¹⁶⁴ A busca da unidade e a comunhão na fé devem identificar a mediação de Maria, que está implícita no papel maternal da mãe de Jesus junto do Filho, nas bodas de Caná, quando ela diz: «Fazei tudo o que Ele vos disser!» (Jo 2,5).

2.1. Um só Deus e um só Mediador

As palavras “mediador” e “mediação” estão relacionadas pela linha semântica na língua portuguesa que traduz “aquele/o que medeia e/ou intervém”, respetivamente. Com a raiz latina: *mediātor, ōris; mediātīō, ōnis*, apuramos que a palavra *mediātīō* – “mediato” – tem a etimologia no latim *mediūm, īī (medius)*.¹⁶⁵ A palavra “mediato” é traduzida no Dicionário de Termos da Fé por «o que está entre duas coisas ou que só atinge uma coisa, por meio de outra»; enquanto o “mediador” é «aquele que põe em comunicação um homem e/ou grupo com outro homem [...] que, na linguagem religiosa, é a pessoa que tem como missão ir até aos homens, da parte

¹⁶⁴ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (Prefácio), 5.

¹⁶⁵ «*Mediātor, ōris*», em Dicionário de Latim-Português, coordenado por António Rodrigues de Almeida, 4ª edição (Porto: Porto Editora, 2012), 408-409.

de Deus, e a Deus, da parte dos homens».¹⁶⁶ No que concerne aos termos *medium* ou *medius* – médio, meio –, o mesmo Dicionário conduz-nos àquele «que se encontra no meio ou no centro», mas também pode indicar «aquilo pelo qual se atinge um determinado fim». Assim, *medium* não exprime só aquele (ou aquilo) que está no meio, mas o que, estando no meio, medeia. Pelo que, apuramos que estas palavras podem adquirir sentidos conotativos distintos, funcionais, formais ou instrumentais, ou seja, um “meio” em ordem da causalidade final.¹⁶⁷

Pelo exposto, entendemos que os conceitos podem levar-nos a vias diversas, daí termos de precisar os contextos ou a área em estudo. Por exemplo, a Filosofia observa a terminologia sobre a “mediação” de vários modos e consoante a linha de pensamento de determinado autor. Nesta matéria, o Dicionário de Teologia de Heinrich Fries vê a “mediação” difundir o «ato de reunir [...] em torno de um ponto central ou a partir dele, exprimindo, também [com a mesma palavra] o resultado dessa reunião». E, na Patrística, o mesmo autor (Fries) vê Tomás d’Aquino assumir que a “mediação” alberga uma «oposição entre *actus* e *potentia*, como entre *esse* (ser) e *essentia* que tem a sua última explicação no *actus purus* e no *ipsum esse subsistens*».¹⁶⁸

Continuando no Dicionário de Fries, mas na área da Teologia, o problema da mediação é visto no único mediador entre Deus e os homens, que é Jesus Cristo: mediador da nova aliança (Hb 8,6; 12,24); o mediador entre Deus e os homens (1Tm 2,5); aquele que reconciliou com Deus tudo o que existe no céu e na terra (Cl 1,20); [Ele] que é verdadeiramente o centro do mundo; o caminho que conduz os homens a Deus [e que através de] Cristo se dirige ao Pai.¹⁶⁹

Porém, Ceslaus Spicq diz que nem a língua hebraica, nem a linguagem rabínica possuem uma expressão própria para mediação, esta advém não só do latim *mediātor*, mas também do grego *μεσίτης* – derivado de *μέσος* –, extrapolando-se, assim, como mediador aquele que “está no meio”. A mediação ou intervenção possui o fim de colocar em relação duas ou mais partes, uni-las e, justamente, reconciliá-las.¹⁷⁰

Em suma, o conceito de “mediador – mediação” pode ser flexível e exige uma explicação. Cada uma das palavras tem um sentido, mais ou menos orientado, conforme os contextos em que se inserem. Na Teologia cristã, o “mediador” – Cristo – é “aquele” que é (está) *in medium*, e é o “meio” que liga – e faz comunicar – o ser humano nas relações com Deus, por isso, é Ele

¹⁶⁶ «Mediato, mediador», em Dicionário de Termos da Fé, dir. Olivier de la Brosse, Antonin-Marie Henry e Phillipe Rouillard (Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1995), 473.

¹⁶⁷ «Médio, meio», em Dicionário de Termos da Fé, 474-475.

¹⁶⁸ Heinrich Fries, «Mediação», em Dicionário de Teologia, Conceitos Fundamentais da Teologia Atual, dir. Heinrich Fries, 2ª edição, T. III (São Paulo: Edições Loyola, 1987), 255-256.

¹⁶⁹ Fries, «Mediação», 258-259.

¹⁷⁰ Ceslaus Spicq, «Mediación», em Diccionario de Teología Bíblica, dir. Johannes Bauer (Barcelona: Herder, 1967), 623.

que estabelece uma relação recíproca e que a mantém, a qual, sem o mediador, não existiria. E, se voltarmos ao Dicionário de Termos da Fé, percebemos que o único mediador – Jesus Cristo –, o Servo de Deus (cf. Is 40-55) e Filho do Homem (Dn 7,13-18) não exclui todos os que liga à Sua obra, isto é, “outros” mediadores como a singular “mediadora”, Sua mãe. Ora, mediadora

é um título dado pela Igreja [católica] à Virgem Maria, em virtude da sua maternidade divina, recebendo, pela mediação de Cristo e nela, um lugar eminente; mesmo se seja falso invocá-la como mediadora junto do Pai, [porque] Cristo é o único mediador, e é n’Ele, por Ele e por Sua única mediação que [Maria] age.¹⁷¹

Afinal, no Antigo Testamento encontramos várias formas de mediação e de instrução de Deus; no entanto, no Novo Testamento, o “Homem” – Jesus Cristo –, é o definitivo e o único “Mediador” entre Deus e os homens (1Tm 2,5). Pois, a presença de outras mediações, ao longo da narrativa da Salvação, fazem parte do projeto de Deus, até atingir a decisiva “Mediação”.

a) Deus e o projeto de Salvação

Deus, Criador da vida, nunca negou a possibilidade de redimir as criaturas, intervindo com o objetivo de levar todos à Salvação: Deus intervém com mediações! Segundo Luis Rubio Mórán, a “História da Salvação é uma série de intervenções de Deus em favor do homem para a sua salvação”. O plano salvífico de Deus inicia-se com a “criação dos céus e da terra, e acaba no final dos tempos com a criação de um novo céu e uma nova terra (Ap 21,1)”.¹⁷² Se não existisse Criação, então não havia nada, nem ninguém, para salvar.¹⁷³ O Antigo Testamento diz que o “mundo é criação de Deus” (Gn 1,1; 2,3-4^a) e que o “homem é criado à Sua imagem e semelhança” (Gn 1,27). Deus, autor da Vida, criou tudo mediante a Sua Palavra – Verbo: “Deus disse e assim se fez” (Gn 1,3ss), pelo que a “missão do Verbo é eficaz” (Is 55,10-11):

A Palavra de *Iahweh* é reta [...] O céu foi feito com a palavra de *Iahweh*, e o seu exército com o sopro de sua boca. [Porque] Ele diz e a coisa acontece, Ele ordena e ela se afirma. [Feliz] a nação cujo Deus é *Iahweh*, o povo que escolheu para Si como herança [para] da morte libertar a sua vida e no tempo da fome fazê-los viver (Sl 33,4.6.9.13.19).

Verificamos que a Criação é a primeira grande intervenção de Deus, unindo-se a outras; Deus intervém salvificamente junto de um “povo eleito”, convocando mediações humanas... Vemos a iniciativa de Deus na mediação quando “preserva” a Humanidade com Noé (Gn 6,8ss);

¹⁷¹ «Mediadora», em Dicionário de Termos da Fé, 474.

¹⁷² Luis Rubio Mórán, *El Misterio de Cristo en la Historia de la Salvación* (Salamanca: Sígueme, 2004), 13-15, 64.

¹⁷³ De certo modo, podemos dizer que “Adão é o primeiro mediador da graça”, sendo-lhe confiada a administração do mundo criado (por Deus) e, assim, situado numa “relação” – mediação – entre a terra e o Criador (Deus).

com Abraão, quando “intercede” por Sodoma (Gn 18,22ss); na “aliança” e libertação do Egito com Moisés (Ex 3,4^b-17; 19,1-8; 20,22); e na “unção” dos Reis (judaicos), quando intercedem pelo povo de Israel diante de *Iahweh* (1Sm 24,7-11; 26,9.11.16.23; 2Sm 1,14.16). Nesta última mediação temos uma mediação tipológica real mesclada em moldes políticos e religiosos, pois David e Salomão também medeiam a “oferta de sacrifícios” (2Sm 6.12.17ss; 1Rs 8,5). Mas, ao longo do tempo, ocorre a separação entre os dois modelos, observando-se a cisão concetual da mediação entre o político (real) e religioso (cultural), que só voltam a (re)unir-se na chegada do Messias na Sua “realeza universal e sacerdócio perpétuo” (Zc 4,3.11-14; 6,12-13; Sl 110).

Considerando o exposto, poderemos enquadrar todas estas “mediações” no contexto do:

- “Profetismo”, que se constitui como uma instituição que regula a vida judaica, com aparência carismática, num poder de intercessão e de intervenção, e intérprete da revelação divina;
- “Sacerdócio”, que permite ao homem entrar em contacto com Deus através da oração e das bênçãos na liturgia e nos sacrifícios – de expiação ou de purificação;
- “Poder real”, cujos reis – ungidos do Senhor – são constituídos como representantes do povo e intercessores políticos junto do divino (transcendente).

Deus usa mediações (pessoas) que levam o povo de Israel a ter *Iahweh* por único “Deus Salvador”. O povo que se torna “mediador universal da salvação” (Is 43,10-12; 55,3ss), guiando as tribos dispersas para “novos céus e nova terra” (Is 65,17) e, ao aceitar a Salvação, descobre:

- Abraão como “pai dos crentes” (Gn 12,2-3.7.14; 13,14-17; 15,6; Mt 1,1; Lc 1,55; Gl 3,7);
- O êxodo como plano de “salvação surpreendente” (Ex 2,23-25; 3,7-10.12; 7-15,22; Mt 5,7);
- A “aliança como um sinal” no monte Sinai, onde se afirma, inequivocamente, a identidade e o reconhecimento do Deus único: “*Eu Sou [Iahweh], o teu Deus*” (Ex 20-24; Dt 5-11).¹⁷⁴

Embora Moisés seja o “mediador da antiga aliança”, é Deus quem a inicia (Dt 5,23-31); Moisés é chamado por Deus, torna-se no “salvador do povo e no sacerdote dessa aliança” (Ex 17,8-16; Dt 1-4). Mas, o povo é infiel, afasta-se de Deus e da promessa (aliança), pelo que é preciso uma “nova aliança” que, decisivamente, resgate o povo (Jr 31,31-33), surgindo Aquele que (n)os leva, em definitivo, à “terra dos (nossos) pais” (Ez 36,25-28). A chegada do Messias após o seu anúncio profético traz “novos tempos e nova Lei e elege um novo povo de Deus” (cf. Mt 5-7). Mórán afirma que «é na nova aliança, selada com a morte do Mediador na cruz, na oferta e no sacrifício que o Filho (Cristo) faz de si mesmo junto do Pai (Deus) que se dá a “oblação única e absoluta, feita de uma única vez e para sempre” (Hb 10,5-7.10)». A nova aliança é centrada em Cristo, o Mediador, o íntegro profeta, sacerdote e rei que faz aquilo que a antiga aliança anunciara: «a remissão dos pecados que impede a comunhão de vida com Deus

¹⁷⁴ Mórán, *El Misterio de Cristo en la Historia de la Salvación*, 64-68, 110-155.

e que, pelo sangue de Cristo, adquire um novo povo com a nova vida, que é a mesma de Deus, comunicada pelo Seu Espírito e alimentada pela carne do [Filho] mediador da aliança».¹⁷⁵

b) A realização do mistério (plano de Deus) e a mediação (da Salvação)

No cumprimento da promessa, e regresso ao Paraíso – referido por Isaías (Is 11,6-9) –, antevê-se um tempo novo, a Salvação na chegada do Messias. É a manifestação do Verbo, na Encarnação, que torna visível e consoma o plano de Deus, cumprindo-se o tempo. Princípio e fim unem-se intemporalmente... Jesus Cristo (Verbo de Deus), fez-Se homem e, com a Sua morte, torna-se “Mediador”. Pelo que, todo o caminho que se dirige ao Pai e conduz os seres humanos a Deus passa pelo Filho, que “reconcilia com Deus todos os seres – tudo aquilo que existe no céu e sobre a terra” (Cl 1,20).¹⁷⁶ Cristo “abre novamente as portas do Paraíso”, une-se ao destino dos seus irmãos, “toma a responsabilidade pelos pecados” (2Cor 5,21; Gl 3,13). A Redenção surge através da “morte expiatória de um Justo” (Is 53,11ss) – Cordeiro de Deus –, que o Novo Testamento dita como intercessão – “mediação” (1Jo 2,1-2). Pela paixão, crucifixão e morte de Cristo dá-se a Redenção e a Salvação da “humanidade decaída” (Lc 23,39-43), que com Ele “ressuscita” (Rm 6,8; Ef 2,6). Incorporados n’Ele pelo Batismo, os cristãos vencem a morte (Cl 2,12-15; 1Cor 6,12-14), superam o pecado (Rm 6,1-14) e (re)encontram a dignidade perdida, achando-se como “filhos adotivos de Deus” (Rm 8,8-17; Jo 15,9-17; 1Jo 3,1-2). É no “Paraíso que se vive a plenitude da Salvação” (Fl 3,21; Rm 8,14ss; Ap 21,2-4) e, por isso, “Jesus Cristo é o centro do plano salvífico de Deus” (Ef 1,3-19). A Salvação cruza o mistério de Cristo e da Igreja, cujo “plano se revela e atua pela Humanidade” (cf. Mt 24-25).¹⁷⁷

Percebemos que Cristo é o “centro do mistério da Salvação”; Ele é o centro da realização de toda a Salvação. Um “mistério” que se liga à pergunta colocada aos seus discípulos: «*Quem dizem os homens que é o Filho do Homem?... E vós, quem dizeis que eu sou?*» (Mt 16,13.15).

c) Jesus de Nazaré, o Mediador da Salvação

E, quem é, na verdade, Jesus de Nazaré, o filho de Maria e (do carpinteiro) José?

Jesus, oriundo de Nazaré, na região da Galileia, aparece como um profeta no seu tempo, prossequindo a pregação de João Batista, revelando-Se mais do que um profeta na chegada do reino de Deus (cf. Lc 1-2; Mc 1, 14-15; Mt 11-13). Jesus de Nazaré, “ungido de Deus” (Cristo), é erguido por Deus como “Senhor e Messias” (At 2,36). É a Ele, Jesus de Nazaré, o “Cristo” –

¹⁷⁵ Mórán, El Misterio de Cristo en la Historia de la Salvación, 157-158.

¹⁷⁶ Uma função “sacerdotal e expiatória” que preside ao culto e Se oferece como “sacrifício”, reconciliando os pecadores com Deus, cf. Spicq, «Mediación», 628-629; Fries, «Mediação», 259.

¹⁷⁷ Mórán, El Misterio de Cristo en la Historia de la Salvación, 241-245, 256-258, 268-274.

após a paixão, crucifixão e morte na cruz –, a quem “Deus ressuscita dos mortos” (At 4,10), e é n’Ele que está a Salvação, porque “não há em nenhum outro que nos possa salvar” (At 4,12).

Jesus de Nazaré é o Messias no Seu “mistério de Cristo”, o próprio mistério da Salvação e da Mediação (cf. Mt 11,27; Jo 1,14.17; 14,6; 17,1-3; 2Cor 3,16; 4,6; Ef 1,3-14), concretiza-o «como mediador da única e plena mediação» (DV 2). Ele, de quem Agostinho de Hipona diz:

Ser o “mediador”, entre Deus e os homens, que apareceu entre os homens mortais e pecadores, o Justo imortal; mortal como os homens e justo como Deus, sendo Ele a recompensa da justiça, a vida e a paz, para que fosse destruída a morte dos pecadores justificados. Jesus Cristo, enquanto Homem, é Mediador, e enquanto Verbo, não é menos do que Deus, mas igual a Ele, Deus de Deus e, com Ele, único Deus.¹⁷⁸

“Jesus de Nazaré é o Mediador” (Hb 8,6; 9,15; 12,24), pois com Ele ergueu-se o dia da Salvação (2Cor 6,2), criando a via de mediação da Salvação – nova aliança –, e que contempla:

- A “vitória de Deus” sobre o inimigo dos homens e o juízo do mundo (Jo 12,31; 16,11);
- A restauração da “nova e definitiva aliança” (Mt 14,22-25);
- A abertura das portas à “vida eterna” no Paraíso (Lc 23,42-43);
- Uma “nova vida” (pelo Batismo) e a “nova criação” (Jo 3,5; 7,37-39; 19,30-34; 20,22).

Jesus de Nazaré é vencedor e vítima, sacerdote e dádiva diante de Deus – “vencedor pois é vítima, sacerdote porque é dádiva”. É Ele que (re)tira da escravidão e converte os homens em filhos (adotivos) de Deus; Ele é o Filho de Deus que se faz nosso irmão. Deus Pai torna-nos “filhos adotivos por Jesus Cristo que, pelo Seu sangue, nos redime e dá a saber a Sua vontade, recapitulando em Cristo tudo o que existe nos céus e na terra” (Ef 1,3-10). Logo, o Filho (de Deus) é o Redentor e a Sua mediação coloca-se na afirmação – inequívoca – de «haver um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens, que é Cristo Jesus» (1Tm 2,5).

Jesus de Nazaré é o único Mediador entre Deus e os homens, mas Ele não exerce esta função autonomamente, pois está unido à Trindade. Para Heribert Mühlen é o “Espírito Santo que une os homens a Cristo Ressuscitado, como forma imediata de relação que nos une n’Ele”. O Filho não seria o Mediador sem o Espírito, porque “é a humanidade de Jesus que é mediadora, por possuir unção divina”. É por Ele, e através d’Ele (Cristo), que no único Espírito (Santo) temos acesso ao Pai (Deus). O Espírito tem a “função mediadora diferente do Filho (Cristo), que não diminui esta mediação”, pois é uma verdadeira mediação universal trinitária: “é Deus (Trindade) o Único que comunica a graça, ou seja, todos os dons divinos (1Cor 12,4-11)”.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Agostinho de Hipona, Confissões (São Paulo: Quadrante, 1989), 210.

¹⁷⁹ Heribert Mühlen, El Espíritu Santo en la Iglesia (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1974), 489, 555-559; para aprofundar, cf. Paredes, Mariología, 383-387.

Em suma, com a vinda do Messias, mediante o mistério da Encarnação, Cristo cumpre a promessa e as profecias da Escritura, e revela-Se o “único, perfeito e absoluto Mediador” (1Tm 2,5). Porém, se Cristo é o “único mediador” entre Deus e a Humanidade, e pela Sua «mediação todos somos salvos» (DV 4), podemos legitimar outras mediações da graça? Será que Maria, a Sua mãe, por estar ligada ao mistério da Redenção, pela singularidade e exemplaridade, entre os cristãos, coopera na Salvação e pode ser considerada como *mediatrix omnium gratiarum*?

Para Gabriele Roschini, a «Tradição antiga interpreta a presença de Maria no Evangelho de Lucas e no Livro dos Atos dos Apóstolos, no Cenáculo e Pentecostes, de modo relevante». Revelado pelo significado do «Espírito Santo [que] desce sobre Maria em forma de chama, que depois se dividiu em doze chamas, que foram poisar sobre a cabeça dos Apóstolos, associando, assim, Maria como “distribuidora de todas as graças” e de “todos os dons do Espírito”». ¹⁸⁰

É neste ponto que tentamos aclarar a seguir, trazendo luz a esta polémica. A figura e o papel de Maria interpelaram a Igreja e os fiéis, sendo-lhe ligado o “quesito dos méritos”. Mas, como diz Herbert Vorgrimler: «a linguagem [católica] respeitante a Maria é ecumenicamente ofensiva». ¹⁸¹ A mediação de Maria, à qual se atribuem invocações, dá azo a discussões, o que levará o Concílio Vaticano II a encontrar uma “mediação universal”, ligando a participação de Maria na “maternidade divina”, unificada à Encarnação do Verbo e, pelo nascimento de Jesus, à “maternidade espiritual”, pois é assim que ela “dispensa” graças sobre os fiéis e a Igreja.

2.2. Maria, “medianeira” de todas as graças

Percebemos que Maria não pertence à “essência” do mistério trinitário revelado em Jesus Cristo, mas ela é o primeiro ser humano que se insere nesse mistério. Maria cabe ao mistério do Verbo que encarna, entrando dentro da manifestação histórico-salvífica da fé. Por isso, ela é um paradigma especial da fé, dado pela graça e no seu “*fiat*”, traz-nos Cristo, participando na realização da nova criação. Por isso, Maria fica ligada ao grandioso “sinal divino”: «*Pois sabei que o Senhor mesmo vos dará um sinal. Eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho e dar-lhe á o nome de Emanuel*» (Is 7,14).

A ação de Maria é justificada pela sua fé, entrando ativamente no evento redentor, como pessoa humana solidária ao “serviço” dos seres humanos. Por isso, ela é uma “nova mulher” e “tipologia da Igreja”, podendo falar-se numa cooperação e na “mediação de graças”. Apesar de

¹⁸⁰ Gabriele Maria Roschini, «Il Tuttosanto e la tuttasanta. Relazioni tra Maria Ss. e lo Spirito Santo», Parte II: Sintesi dottrinale (Roma: Marianum, 1977), 146ss, cit. Angelo Amato et al., Maria e o Espírito Santo (Lisboa: Editorial Liam, 1988), 89.

¹⁸¹ Herbert Vorgrimler, «Mediazione di Maria», em Nuovo Dizionario Teologico, dir. Herbert Vorgrimler (Bologna: EDB, 2004), 411.

a justificação pela fé ser “um princípio paulino”, segundo o Grupo de Dombes, este também permite julgar qualquer doutrina em particular. É à luz deste princípio que a cooperação de Maria foi analisada, criticada e compreendida. O acordo obtido liga-se às “verdades primeiras da fé”, concordância que só foi possível com o recurso a outro princípio, o da “hierarquia das verdades, refletido pelo Concílio” (UR 11). Por isso, o Grupo de Dombes fala em “teologia mariana”, no «sentido literal do termo, não como uma realidade secundária, mas segunda em relação a Cristo, de quem depende e de quem recebe a sua legitimidade». Um princípio que vigia e tem como corolário: «a partir do fundamento bíblico essencial é permitido ou mesmo exigido tirar conclusões de fé e piedade, por ele induzidas, e que o não contradigam».¹⁸²

Então, como diz Beinert, «deve preservar-se inteiramente a relação de Maria com Cristo e evitar afirmações simbólicas como premissas de deduções lógicas, como o fez a teologia dos privilégios».¹⁸³ A reflexão ecuménica não deve exacerbar, nem reduzir o papel ou o lugar de Maria na fé cristã, mas indagar como ela nos pode ajudar a decifrar o mistério da Salvação. Ela é mulher, filha, mãe e discípula, cabendo no núcleo da Revelação; é no seu “sim” que se dá a vinda do Messias. Maria é a pessoa humana que esteve mais perto da graça, que nasce dentro de si e nela vem à luz. Ela não se sobrepõe, nem ofusca o Mediador, mas aponta-nos diretamente para Ele. Pois é Maria, a Sua mãe, quem afirma: «*Fazei tudo o que Ele vos disser!*» (Jo 2,5).

Maria, medianeira de todas as graças, é a questão central nesta dissertação, por isso vamos examinar a sua participação na História da Salvação. Observaremos a cooperação de Maria na Salvação, o seu lugar na Escritura, os privilégios, as nomeações e a sua cooperação na graça, orientados por princípios, como a hierarquia das verdades, tal como seguiu o Grupo de Dombes.

2.2.1. A participação de Maria na História da Salvação

A presença da Virgem Maria na celebração e veneração pela Igreja tem uma legitimidade que a coloca num lugar teológico inegável entre os cristãos, sobretudo os católicos. Maria ocupa um lugar na santidade, onde a sua veneração, e a dos Santos, pelos crentes é a prova explícita da experiência que realizam em Cristo. Toda a santidade – incluindo a de Maria – não é mais do que uma participação da Santidade de Deus em Cristo. Deus (Pai) ama a Sua Criação e envia o Seu Filho – como Homem –, ao mundo, por meio de uma “mulher”, Maria (cf. Lc 1,46-55).

Parafraseando Juan Esquerda Bifet, não estranhámos o facto de Maria estar presente, de «modo ativo e materno, em todo o caminho da vida espiritual: vocação (chamada e resposta), contemplação (relação pessoal com Deus), perfeição (virtudes, dons), comunhão (construção

¹⁸² Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (Prefácio), 6-7.

¹⁸³ Beinert, «*Maria/Mariologia*», 527.

da vida fraterna na caridade) e missão (disponibilidade missionária)».¹⁸⁴ Embora Maria esteja presente na oração da Igreja desde o alvorecer (At 1,14), é verdade que a devoção explícita a Maria não é consensual entre os cristãos. Mesmo entre católicos, há questões (mariológicas) quanto à “cooperação” que não geram consenso, como as que a dispõem como mediadora e corredentora. Entre os protestantes o tema é mais complexo pelo *solus Christus*, pois o termo “cooperação” gera-lhes confusão. A palavra com o prefixo “co-” pode levar ao erro, sugerindo o nivelamento da ação redentora entre Jesus – único Mediador – e a Sua mãe. Isto dar-lhe-ia um “mérito *de condigno*”, numa cooperação na Salvação análoga à do seu filho (Cristo). Ninguém nega a graça divina concedida a Maria, mas isto implica que a nossa “questão de partida” encara os princípios de justificação protestantes, a graça através da fé: *sola fide* e *sola gratia*. E, apesar de todos os devocionismos católicos e dos exclusivismos protestantes, onde se inclui o *solus Deo Gloria*, todos os cristãos são unânimes na afirmação do valor da *Scriptura* e Símbolo da fé. Contudo, não perceberemos Maria, no seu contencioso, sem a situarmos na Escritura... Por isso, teremos de perguntar: “Quem é esta mulher, e qual o seu lugar e desígnio na História da Salvação?”

O Grupo de Dombes utilizou o “testemunho da Escritura e a confissão da fé” como meio para atingir a (re)conciliação e, tendo por base o Símbolo da fé (Credo), o Grupo escolheu daqui “três artigos”, a partir dos quais edificou a sua reflexão sobre Maria, e que são os seguintes:

O primeiro artigo proclama Deus, o Pai [é] Criador de todas as coisas. Maria é uma das suas criaturas. O segundo artigo é consagrado ao itinerário humano de Jesus Cristo, Filho de Deus, vindo “por nós homens e para nossa Salvação”. Este artigo menciona Maria como sua mãe. O terceiro artigo trata o Espírito Santo e da Igreja que Ele santifica. Maria é um membro desta Igreja e pertence à comunhão dos Santos. [Estes] três artigos estão associados à Trindade e à Sua manifestação na economia da Salvação que atinge o seu topo em Jesus Cristo.¹⁸⁵

Acolhemos estes três artigos do Credo e agrupamo-los em três tópicos, para situar o lugar de “Maria nas Escrituras”: o primeiro é “Maria, mulher e criatura de Deus, e o que podemos saber dela”; no segundo temos “Maria, mãe de Jesus e do Filho de Deus, e qual o seu lugar na Salvação”; e no terceiro anotamos “Maria, membro da Igreja e a comunhão dos Santos”.

2.2.1.1. O lugar de Maria na Sagrada Escritura

Antes de passar aos três tópicos, não podemos esquecer que Maria é real; ela é “Maria de Nazaré”, fonte de consolo e inspiração para tantos; Maria, a “mulher mais mencionada nos Evangelhos”, apesar da Escritura não dizer muito sobre si, o pouco que sabemos é bastante!

¹⁸⁴ Juan Esquerda Bifet, *Espiritualidad Mariana de la Iglesia. María en la vida espiritual cristiana* (Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1994), 19-20.

¹⁸⁵ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (120-121), 78.

Vimos atrás que alguns dos elementos que entram na Tradição conduzem a crenças e às devoções (católicas), causando alvoroço nos protestantes, se deve em parte aos apócrifos, como ocorre, segundo Guijarro Oporto, nos “Evangelhos da infância de Jesus, no Protoevangelho de Tiago ou nos relatos da nascença e de infância de Maria e Jesus”.¹⁸⁶ Aliás, lembremos que são os apócrifos que sustentam a veneração dos pais de Maria (Joaquim e Ana), entrando na Tradição eclesial.¹⁸⁷ Mas, é a Escritura (textos canónicos) que faz perceber “quem é Maria” e qual o seu lugar! E, se atrás indagamos quem era Jesus, agora procuramos saber quem é Maria, qual o seu lugar na Salvação, a sua relação com a Igreja e a comunhão dos Santos, segundo o Credo.

a) O que podemos saber de Maria?

Neste primeiro tópico procuramos identificar “Maria, mulher e criatura de Deus”. É na Escritura que encontramos as suas raízes, porque Maria é uma mulher no mundo do seu tempo.

Maria é criatura porque “Deus, o todo-poderoso, Criador do céu e da terra, a incluiu neste mundo”, e este é o primeiro artigo do Credo. Maria é criatura humana, não é nenhuma “deusa”, porque ela está integrada e pertence por inteiro a esta Humanidade. Embora singular, ela é uma mulher entre as mulheres que experimenta um papel como mulher de família, esposa e mãe.¹⁸⁸ Sabemos que Maria é natural de Nazaré, na Galileia, “dada em casamento a um homem, de nome José, natural de Belém, com um ofício de carpinteiro” (Lc 1,26-27; Mt 13,55). Os dados indiciam as suas origens humildes – Maria e José provêm de terras modestas –, embora José descenda da “casa de David”.¹⁸⁹ Ele torna-se no pai adotivo de Jesus Cristo que, ao nascer em Belém, coincide com o “local donde sairia o Messias”, anunciado por Miqueias (Mq 5,1-3). Por isso, Jesus não vem só na continuidade de uma história bíblica que O antecede – e na qual Ele se insere –, mas é colocado no seio da linha direta da “descendência davídica” (Is 7,13-14).

O Evangelho de Marcos é o primeiro relato que nos chega sobre Jesus e é aquele que influencia a composição dos outros. Em Marcos, Maria aparece numa única cena (Mc 3,31-35) e noutra é nitidamente referida (Mc 6,1-6). Marcos não faz qualquer afirmação especial à sua gravidez virginal, mas há aspetos que a indiciam (Mc 6,3). Marcos segue um registo biográfico centrado no discipulado, mas Maria não é valorizada como participante no grupo de Jesus.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Santiago Guijarro Oporto, *Los Cuatro Evangelios* (Salamanca: Sígueme, 2016), 24-29, 35-36.

¹⁸⁷ Festa litúrgica que foi introduzida pelo Papa Gregório XIII no ano de 1584, acedido em 3 de janeiro de 2022, https://www.snpcultura.org/sao_joaquim_santa_ana_o_casal_considerado_indigno_que_gerou_Maria.html.

¹⁸⁸ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (122-125), 79-81.

¹⁸⁹ Elemento essencial, pois a linhagem davídica suporta as principais “promessas messiânicas” (cf. 2Sm 7,1ss; Is 7, 14ss), atendendo à ascendência e genealogia de Jesus presente no Evangelho de Mateus (cf. Mt 1,1-17).

¹⁹⁰ Raymond Brown et al., *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes* (Salamanca: Sígueme, 1986), 26-28, 59-78; Oporto, *Los Cuatro Evangelios*, 205-207.

O Evangelho de Mateus integra várias tradições recorrendo a muitas citações do Antigo Testamento. As menções são inseridas com uma fórmula fixa, sinalizando o cumprimento de profecias, pois Mateus usa o *midrash*. Nos dois primeiros capítulos, ele tenta fazer um *midrash* da história mosaica, ao mostrar Jesus como novo Moisés. Ele conta a concepção, o nascimento e a infância de Jesus num perfil narrativo – *midrash haggádico* – nos primeiros capítulos. O relato da infância do Messias é feito em “seis episódios”, dos quais cinco sustidos em citações do Antigo Testamento. A frase no início do Evangelho titula e dá unidade à “apresentação de Jesus” (Mt 1,1); ao associar a “virgindade de Maria ao menino”, a mãe é associada à infância do filho, com referências exclusivas (cf. Mt 1-2).¹⁹¹

O Evangelho de Lucas também integra a narração da infância de Cristo, incluindo João Batista (Lc 1,5-2,52). A narrativa é encaixada no bloco sobre as “origens de Jesus” (Lc 1,5-4,13), relativa à primeira parte, num total de três (partes) em que se divide o Evangelho.¹⁹² Realça a ação de Deus sobre a filha de Israel (Sião), associando Maria ao tema da “alegria”.¹⁹³ Ela é a *κεχαριτωμένη*¹⁹⁴ – a “cheia de graça” (Lc 1,28) –, “mãe do Filho de Deus” (Lc 1,32), dado que a sua eleição e obediência são a resposta fiel ao plano divino que a ditou “bem-aventurada, por ter acreditado em Deus” (Lc 1,35.37). Lucas insiste na Encarnação, na maternidade virginal e na fé de Maria, apresentando-as de forma unida e inseparável.¹⁹⁵

O Evangelho de João, em conjunto com as Cartas e o Apocalipse, formam o conjunto joanino, ligando entre si elementos comuns.¹⁹⁶ No Evangelho há o tema da “hora” (de Jesus), que ganha relevo e complementa Lucas. João aprofunda o lugar mariano: a “mulher e o sentido maternal da sua presença nas bodas de Caná no contexto nupcial” e a “presença de Maria e João junto à cruz no Calvário”. Ele mostra que existe, desde a primeira hora, a participação plena de Maria na “morte redentora de Cristo, pois é Maria que entrega o seu Filho para a Salvação do mundo, passando a ser mãe do discípulo amado (e discípulos) de Cristo”. Há ainda referências a Maria, com diminuta nomeação, nos Atos dos Apóstolos (At 1) e no Apocalipse (Ap 12).¹⁹⁷

¹⁹¹ Brown et al., *María en el Nuevo Testamento*, 28-29, 79-106; Oporto, *Los Cuatro Evangelios*, 292-302.

¹⁹² Consideremos as três partes – primeira parte: “Lc 1,5-4,13”; a segunda parte: “Lc 4,14-21,38”; e a terceira parte: “Lc 22,1-24,53”, cf. Oporto, *Los Cuatro Evangelios*, 360-361.

¹⁹³ O Evangelho de Lucas possui uma “moldura” que reflete a inclusão do seu tema entre “Lc 1,14”: «Terás *alegria* e *regozijo*, e muitos se *alegrarão* com o nascimento», e “Lc 24,52^b-53”: «[...] e depois voltaram a Jerusalém com *grande alegria*, e estavam no Templo, *louvando* a Deus». Entre estas (duas) frases está inserido o “Evangelho da alegria”, que é um sinal profundamente divino e que é ligado a Maria – “alegria plena”.

¹⁹⁴ Palavra grega que traduz: “fica cheia de graça”, a que recebe a plena graça, no tempo participio perfeito passivo do verbo causativo *χαριτοῦν* – agradecer. Lucas diz o que “já tinha sido cumprido nela”, isto é, “uma ação passada com efeito no presente”; cf. Cuéllar, *María*, 96-103.

¹⁹⁵ Juan Alfaro, *María, A Bem-Aventurada porque acreditou* (São Paulo: Edições Loyola, 1986), 34-37; Brown et al., *María en el Nuevo Testamento*, 29-31, 107-174.

¹⁹⁶ Oporto, *Los Cuatro Evangelios*, 442-443.

¹⁹⁷ Brown et al., *María en el Nuevo Testamento*, 31-33, 175-210, 211-229.

b) *Qual é o lugar de Maria?*

Aqui situamos os principais textos nos Evangelhos sobre Maria. O seu lugar na Escritura é sóbrio e silencioso, sempre atrás do (seu) filho. Este lugar varia conforme as fisionomias que vai assumindo, mas é, inequivocamente, o seu papel enquanto mãe de Jesus e Mãe de Deus que a situa na história salvífica. O filho de Maria é seu filho e é Filho de Deus que, pelo Espírito Santo, entra na existência humana, confiando-lhe (a ela) uma relação especial com a Trindade.

Este segundo tópico está ligado ao artigo do Credo que afirma: “Jesus Cristo, que encarna da Virgem Maria e se faz homem”. Este ponto liga “Maria, mãe de Jesus e do Filho de Deus, e o seu lugar na Salvação”. A Virgem possui um lugar especial no desígnio divino: a “cheia de graça”, “bendita dentre as mulheres”, pela fé “cumpre tudo o que lhe diz o Senhor” (Lc 1,28.38.42-45). O lugar humano de Maria dá espaço para germinar o divino, e abre-se à graça de Deus.

A humanidade de Maria situa-a junto a um povo, como filha de Israel. Apesar de ela ser uma mulher comum, vive a experiência única como virgem e mãe. A palavra “virgem” liga-se ao Antigo Testamento, na exemplaridade do estado de graça pré-matrimonial (Gn 24,16; Lv 21, 13) e qualitativo ao povo de Israel como filha de Sião (2Rs 19,21). Maria encontra-se na grande linhagem das mulheres de Israel, ela “dá à luz um filho” que perpétua o povo eleito, repetindo a oração das mulheres do seu povo, no *Magnificat* (Lc 1,46-55), como Miriam, irmã de Moisés (Ex 15,20ss), ou Ana, a mãe de Samuel (1Sm 2,1-10). Ela sujeita-se à Lei, quanto ao prescrito para os diversos contextos da mulher hebreia: virgindade pré-conjugal, a observância dos ritos judaicos de nascença, a circuncisão da criança, purificação da mãe, consagração do primogénito e a oferta dum par de rolas ou dois pombos (Mt 1,18; Lc 2,21-24; Ex 13,2, Lv 12,1-8). Ela que, após dar à luz, partilha a condição humana da maternidade, incluindo dores e provas (Lc 1,28; Mt 2,13-15); metida na história de Israel, ela é a mãe de Deus e incluída no mistério divino.¹⁹⁸

A narração evangélica sobre a chegada, o nascimento e a infância de Jesus, presente em Mateus e Lucas, reflete sobre o mistério da vinda de Jesus como Filho de Deus, a partir da fé pascal. Em João encontramos as referências a “mulher” e como “mãe”, nas bodas de Caná e no Calvário, e, ainda, a referência da sua presença no Cenáculo no livro dos Atos (At 1,14).¹⁹⁹

Mateus põe Maria num lugar discreto, sem lhe apontar um percurso, dentro do “evento salvífico da chegada do seu filho primogénito, cumprindo o desígnio de Deus” (cf. Mt 1-2). Mateus expõe a genealogia de Jesus, muito simbólica e da linhagem davídica, remetendo os leitores para a vinda de Maria e o nascimento de Cristo. Jesus é citado como uma criança com mãe e pai, nomeados, sem nunca os separar: “Maria e José, esposo de Maria” (Mt 1,16); “Maria,

¹⁹⁸ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (126-135), 81-87.

¹⁹⁹ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (136-139), 88-89.

esposa de José” (Mt 1,24). Ela não tem existência sem José, de quem é esposa, e sem Jesus, de quem é mãe. Mateus reúne o “anúncio a José” às profecias messiânicas da vinda do “Emanuel” (Mt 1,23; 28,20), em Belém (Mt 2,6), cuja família sofre uma prova como Moisés, na fuga para o Egito, um “novo Êxodo” (Mt 2,15). A gestação virginal e a primogenitura marcam a divindade da criança. Mateus não desvaloriza Maria, mas cita sempre o “menino antes da mãe”.²⁰⁰

Lucas insere Jesus na narrativa (Lc 1,1-2), dentro da história do povo judeu; tal como Mateus, acentuando a “notícia” que Ele revela, da qual Maria é “sinal” desta novidade. Lucas exhibe toda a história do nascimento salvífico como louvor a Deus, Maria é a primeira figura da fé em Cristo. O relato do nascimento e infância de Jesus precede o anúncio do nascimento do Seu precursor, João Batista (Lc 1,5-25); segue-se a narração sobre Jesus, onde Lucas aponta cinco episódios: a Anunciação, a Visitação, a Natividade, a Apresentação de Jesus, e a Perda e o Seu reencontro no Templo. Cada um destes momentos é marcado com factos significativos:

- Anunciação: presença do Anjo Gabriel com anúncio da boa nova; a virgindade e a maternidade como graça dada por Deus a Maria (Lc 1,28-30) e o seu “sim” à vontade de Deus (Lc 1,38);
- Visitação: transmissão da alegria e dom do Espírito Santo; as palavras de Isabel para a mãe do Messias; o cântico do *Magnificat* em ação de graças e a celebração da justiça de Deus;
- Natividade: a prova de fé da sagrada família que os leva a Belém; o nascimento do primogénito em condições humildes e difíceis, o silêncio e recato de Maria e o cumprimento da lei judaica;
- Apresentação no Templo: subida a Jerusalém e a apresentação de Jesus; Profecia de Simeão sobre Jesus, o sinal de contradição e espada que trespassará Maria (Lc 2,35), que a fará sofrer;
- A perda e reencontro no Templo: a fuga do menino e a procura pelos pais; a necessidade de reconhecimento de Jesus como o “próprio Filho de Deus, que é o seu Pai” (Lc 2,48).²⁰¹

João nomeia Maria como “mãe de Jesus” e revela a sua vocação como “mulher”, que se torna “mãe do discípulo” aos pés da cruz. João situa “Maria como mãe em dois textos” (Jo 2,1-5; 19,25-27), demarcando os episódios das “bodas de Caná” e a “entrega recíproca da mãe e do discípulo no Calvário”. No primeiro momento, Maria não faz um pedido para si própria, mas vê o que está mal e “intercede” junto do seu Filho – ilustrando a “atitude crente de pedir a Jesus para vir em auxílio”. Este episódio marca o lugar de Maria, na fé que crê em Jesus – antes do Seu primeiro milagre –, entendendo o seu papel: “levar os servos até Jesus, para que o escutem e lhe obedeam”. Embora o discipulado já esteja presente em Caná, somente no Calvário, na “hora” junto à cruz, é que Maria se torna mãe do discípulo; aqui, a sua maternidade natural converte-se na maternidade de discípulos. A sua intercessão passa à “mediação maternal” como

²⁰⁰ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (140-147), 88-91.

²⁰¹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (148-176), 91-100.

“mãe dos fiéis”, diferente da primeira, em ordem da Igreja e de Cristo. Maria, mulher crente e serva, mãe de Jesus e do Filho de Deus, é agora a mãe dos crentes e dos irmãos de Jesus que, reunidos na Igreja apostólica (At 1,14), testemunham “Jesus Cristo, Salvador e Redentor”.²⁰²

c) Maria mãe da Igreja e a comunhão dos Santos

Vimos acima quem é Maria e qual é o seu lugar, falta ver o seu “desígnio no projeto de Deus e a comunhão dos Santos”. Este terceiro tópico, e artigo do Credo, é ligado ao “Espírito Santo e à Igreja una e Santa”. A Igreja que nasce de Deus no dia de Pentecostes pela descida do Espírito Santo – a “chegada do Paráclito que Jesus anuncia aos discípulos” (Jo 16,4^b-15) –, “derramado sobre os apóstolos no Cenáculo” (At 2,1-13). Maria faz parte deste grupo, reunida, na primeira comunidade, perseverante na oração, em Jerusalém (At 1,14-15), ela está “presente com os discípulos”, tanto junto à cruz como, agora, no início da “primeira Igreja”.

Maria é mulher, filha, esposa e mãe, mas ela é também a primeira crente e discípula fiel, e, como “primeira redimida na santidade”, testemunha o “nascer” da Igreja, tomando parte na “comunhão dos Santos”. A comunhão dos Santos é centrada em Cristo; com cariz celebrativo (litúrgico), transcende espaço e tempo, une a celebração da comunidade, que ainda peregrina na Terra, ao louvor dos redimidos na glória celeste. Através da Eucaristia – presente na vida dos cristãos –, onde se rendem ações de graças e glória à divina Trindade, associa a memória dos que são Santos – “modelos e testemunhas” (Ap 7,9) – àqueles que ainda hoje confessam e são mártires pela fé. O louvor congrega os sofrimentos humanos às “dores de Cristo” (Fl 3,10-11) na esperança da ressurreição, tal como sucedeu com o “Primogénito, entre muitos irmãos chamados e justificados, com Ele glorificados” (Rm 8,29^b-30). Cristo, “cabeça da Igreja”, é o “Princípio que realiza a reconciliação da paz pelo sangue da Sua cruz” (Cl 1,18-19).²⁰³

Maria *Theotokos* que, na sua maternidade fecunda o Filho de Deus, é *Mater Ecclesiae*; ela gera-O e é geradora de novos filhos, irmãos adotivos, fiéis e discípulos do Filho (cabeça da Igreja); logo, Maria é *Matrem fidelium (discipulorum)*. Assim, Maria está presente na Igreja indivisa e nas Igrejas confessionais, o que sucede na unidade e comunhão no mesmo Deus – Pai, Filho e Espírito Santo. Ela é inteiramente santa (*panagia*), eleita de Deus para ser a mãe do Messias, mulher judia de Nazaré, humilde e fiel, que precede na comunhão dos Santos.²⁰⁴

Em síntese, os tópicos em que agrupamos os três artigos do Credo, como são indicados pelo Grupo de Dombes, levam àquilo que «une os cristãos na confissão da fé sobre Maria; mas

²⁰² Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (177-189), 100-103.

²⁰³ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (190-194), 104-105.

²⁰⁴ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (195-203), 106-108.

faltam as questões, acerca das quais ainda se perfilam muitas divergências». Todavia, antes de apurarmos a polémica no subcapítulo: “a grande controvérsia: a mediação universal de Maria”, veremos alguns aspetos da sua piedade e popularidade, pois o *sensus fidelium* e o Magistério da Igreja deram-lhe “méritos e privilégios”. Temo-los em ponderação e, apesar dessa reputação colocar Maria num lugar eminente, não podemos esquecer que Maria nunca poderá eclipsar o testemunho de todos os Santos e ignorar todas as testemunhas – mesmo das Igrejas reformadas –, que deram (e dão) a vida pela fé, e muito menos do louvor que é devido somente a Deus.²⁰⁵

2.2.1.2. Os privilégios marianos e as suas mediações

A Escritura dá a primazia a Jesus Cristo, delineando mais a Cristologia do que uma Mariologia, afirmando toda a realidade da paternidade divina, mas, sem excluir a maternidade (humana e divina) de Maria. Ela é filha de Sião, eleita por Deus para ser *Theotokos* e, por isso, tem um lugar bem preciso no plano da Salvação. Ela é a mulher da qual nasce o Mediador e a nossa filiação divina. Para o Papa João Paulo II, Maria de Nazaré «marca o início misterioso da Igreja projetando-se, no acontecimento da Conceição imaculada, a graça salvadora da Páscoa, porque na Encarnação se encontram, indissolivelmente, ligados Cristo e Maria» (RM 1).

A escolha de Deus por Maria implica o reconhecimento dum “mérito” que a Igreja elogia. A fé de Maria dá-lhe mérito, pois a maternidade divina é “dupla dádiva” e torna-se germen de onde brotam todos os seus privilégios. Segundo José de Aldama, esta maternidade – princípio da Mariologia – é o «núcleo germinal dos privilégios marianos, é por isso que os teólogos tratam de garantir que daí emerge a verdade de qualquer um dos seus privilégios».²⁰⁶ Estes privilégios, de acordo com o teólogo alemão Matthias Scheeben, são únicos na originalidade, singularidade e plenitude da graça divina. Vejamos, por exemplo, o caso do dogma da Imaculada Conceição, que é percebido como uma graça singular e privilégio de Deus, pois o texto da sua proclamação pelo Papa Pio IX, na Bula *Ineffabilis Deus*, a 8 de dezembro de 1854, utiliza palavras precisas que fazem destacar este privilégio singular: «*singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio*».²⁰⁷

Os privilégios marianos estão no foro da Igreja e são (re)alçados na Mariologia. Eles são tidos como dádivas divinas, ligando a maternidade divina à imaculada conceição e à assunção mariana, acolhem a integridade da graça e abrangem a maternidade virginal, como templo que acolheu o Filho de Deus. O seio materno “aloja” o dom de Deus e conforma a missão de Maria.

²⁰⁵ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (204), 19.

²⁰⁶ José de Aldama, Maria e a Teologia (Porto: Apostolado de Imprensa, 1967), 51-52.

²⁰⁷ Tradução: “Privilégio único e singular da graça de Deus”. Este dogma não é concedido sob uma lei geral, mas através de uma exceção única e misericordiosa à lei, determinação que impede a invocação do privilégio contra a generalidade do pecado original ou inversamente, a “generalidade do pecado contra o privilégio”, cf. Scheeben, A Mãe do Senhor, 100-104, 113-114.

Para Scheeben, «Maria distingue-se de qualquer outra pessoa [...] possui uma dignidade única, conforme a sua natureza e a doutrina da Igreja [...]. Todos os privilégios da mãe de Jesus são sobrenaturais, a sua causa reside no dom livre de Deus».²⁰⁸ E, segundo Aldama, cada um destes privilégios acabou por levar aos dogmas, todos excelsos privilégios que revelam a “eminente santidade e luz da graça de Maria”. A Mariologia que, como insiste Aldama, “foi aberta pela maternidade de Deus e é fechada pela Bula *Munificentissimus Deus*, integrando todos os seus privilégios”, resumidos na última definição dogmática: “Maria, a Imaculada Mãe de Deus, sempre Virgem, depois da passagem pela terra, foi elevada em corpo e alma à glória do céu”. É nesta sinfonia que se rubrica o nome de Maria na plenitude de graça que a torna medianeira, por estar como pessoa no meio dos seres, entre a terra e o céu, e entre os humanos e Deus.²⁰⁹

No entanto, os seus méritos nem sempre verteram dogmas, existindo outros que, rogados pelos católicos, como “Maria medianeira de todas as graças”, não são dogma. O mérito a que se juntam títulos (e rogações), como advogada, auxiliadora ou socorro dos aflitos. Invocações presentes em orações, cânticos e litânias, subsídios ou oragos protetores, obras assistenciais ou locais de culto (igrejas). Privilégios meritórios e precatórios marianos, gerando alvoroço junto dos protestantes, mesmo se tal não devesse beliscar a honorabilidade devida à Virgem Maria, pois são ofícios e privilégios que, exercitando a piedade, “têm sempre por fim Cristo” (LG 67).

Os dogmas marianos limitam o diálogo ecuménico, devido à sua natureza e função. Os protestantes não aceitam estes dogmas porque, para Sesboüé, «não se basearem nas Escrituras para poderem ser propostas de maneira necessária à fé dos fiéis». Os dogmas que, «associados aos privilégios concedidos a Maria, são conferidos a uma mulher, que é “inteiramente humana”, podendo situá-la num estatuto diferente do que é atribuído a todas as criaturas redimidas».²¹⁰ Ora, há um risco nos privilégios de Maria, que é vê-la em si mesma, num nível de superioridade, isolada e longe de todos os redimidos. Mas, o reconhecimento dos méritos de Maria pela Igreja não visa o desnível, mas a distinção, fruto da “humildade e dádiva daquela que serve” (Mt 23, 12). Sim, “ela é escrava e subordinada do Senhor” (Lc 1,38), e por isso a Igreja não hesita em celebrar os privilégios de Maria, servindo a graça, em “função subordinada a Cristo” (LG 56).

Não se negam privilégios a Maria pela sua singularidade, mas percebemos que “criatura alguma jamais se assemelhará ao Verbo que encarnou e redimiou as criaturas”. Contudo, Maria tem um percurso de fé ímpar, sempre fiel e unida ao seu filho, desde o início (Anunciação) até ao fim, junto à cruz (Calvário) e a confiança do novo povo de Deus (Igreja). A maternidade

²⁰⁸ Scheeben, *A Mãe do Senhor*, 76.

²⁰⁹ Aldama, *Maria e a Teologia*, 56-61.

²¹⁰ Sesboüé, *Por una Teología Ecuménica*, 357.

divina nomeia-a “Mãe da Igreja e intercessora dos fiéis”, e interliga os crentes e o Filho junto de Deus (Trindade). A Igreja vê a sua intervenção comungar da santidade de todos os crentes e a não abandonar a sua missão, numa intercessão que obtém os dons da Salvação. A «Virgem é invocada na Igreja com os títulos de advogada, auxiliadora, socorro e medianeira, [mesmo se], nada tire, nem acrescente à dignidade e eficácia do único mediador, que é Cristo» (LG 62).

A Igreja invoca muitos privilégios a Maria, invocações como intercessora dos pecadores, que os aproxima de Jesus e “repara”. É uma piedade baseada na sua “bem-aventurança” (Lc 1, 42.48), no *Magnificat*, oração inspirada pelo Espírito Santo que Lucas regista, e que não é uma “invenção” da Igreja, enaltecendo o mérito de Maria... Em 1928, o Papa Pio XI atestava que:

A Virgem Mãe de Deus agrada-se dos nossos desejos e esforços, [porque] quando nos deu o Redentor, [por] causa de sua misteriosa união com Cristo e do privilégio singular de sua graça, é, como piedosamente é chamada, “reparadora”. Confiante na sua intercessão junto de Cristo, que sendo o “único Mediador entre Deus e os homens” (1Tm 2,5), quis associar a sua Mãe como advogada dos pecadores, dispensadora de graça e mediadora (MR 15).²¹¹

Contudo, a tensão entre a piedade e a doutrina configuram-se com o tempo, ao ponto do mérito e das mediações marianas serem aclamadas pelo instinto crente – *sensus fidei* –, prévio ao Magistério eclesial. Muitas vezes, foi a devoção popular que precedeu a doutrina e a *praxis* laudatória num *consensus*; a piedade que, pelo *sensus fidei fidelium*, se difundiu e conduziu as invocações na Igreja.²¹² Mesmo se, como afirma o Grupo de Dombes, no «Ocidente, a piedade popular não penetrou na oração autêntica do povo de Deus, que é o culto litúrgico, o único [que pode estar] em causa no adágio: “a lei da oração é a lei da fé” – *lex orandi, lex credendi*».²¹³

Em síntese, Maria é destacada pela Igreja na sua ligação à confissão de fé, enumerada em textos que são relevantes no progresso da Liturgia e do culto devocional. Os fiéis enaltecem Maria e os Santos, e a Igreja recomenda aos fiéis a ajuda materna para aderirem, de modo mais íntimo, ao Mediador e único Salvador. Os crentes, sobretudo católicos, pedem a solícitude de Maria e aos que já estão na glória, invocando a sua cooperação e uma mediação de graças.

²¹¹ AAS 20 (1928), 178. Excerto do texto do n.º 15 da Carta Encíclica *Miserentissimus Redemptor*.

²¹² Como é referido no Documento da Comissão Teológica Internacional, o *sensus fidei*, como conceito teológico, refere-se a duas realidades distintas, mas conexas. De um lado, o *sensus fidei* refere-se à aptidão pessoal do crente, no seio da comunhão da Igreja, para discernir uma matéria de fé – *sensus fidei fidelis*. Do outro lado, o *sensus fidei* alude a uma realidade comunitária e eclesial o instinto da fé da própria Igreja, por meio do qual ela reconhece o Seu Senhor e proclama a Sua palavra – *sensus fidei fidelium*. O *sensus fidei* entendido neste sentido reflete-se no facto dos batizados convergirem, numa adesão vital, a uma doutrina de fé ou a uma *praxis* cristã. Esta convergência – *consensus* – desempenha um papel vital na Igreja. O *consensus fidelium* é um “critério seguro” para confirmar (avaliar) se uma doutrina ou determinada prática faz parte da fé apostólica, cf. O *sensus fidei* na vida da Igreja n.º 2-6, acessado a 7 de janeiro de 2022, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html.

²¹³ Pois, muito frequentemente, é a “*lex orandi* que incentiva (e configura) a *lex credendi*”, cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (29), 31.

2.2.2. A cooperação de Maria na Salvação

A cooperação de Maria está presente na Teologia e na fé, formando o assunto ecuménico-mariano mais problemático. O foco está nas enunciações que a cooperação adota ao longo do tempo, “ligada às dores e a Cristo, Maria é auxiliadora, reparadora, libertadora, reconciliadora, associada do Redentor, intercessora, mediadora, corredentora ou mãe espiritual”. Vários títulos, cada um deles expondo um aspeto da sua mediação, mas todos referenciados à cooperação na Salvação... Uns centrados em Cristo (redenção objetiva) e outros ligados à sua participação, em aplicação pessoal da salvação (redenção subjetiva), e todos ligados ao papel de Maria na obra salvífica. No entanto, como afirma René Laurentin, «ainda que o tema da intercessão ponha em manifesto a atuação de Maria em favor da Igreja, ela é, no essencial, uma intervenção perante Cristo, uma ação que passa através do único Mediador e Redentor».²¹⁴

A “mulher” que faz tudo pela graça de Deus, a bendita mãe, suplanta os limites humanos, no tempo e espaço, e torna-se portadora d’Aquele que é a “glória de Israel e Luz para o mundo” (Lc 2,29-32). Para o Grupo de Dombes, o «dom da graça altera a vida de Maria e permite-lhe responder na graça, dando espaço para intervir ao lado dos que estão salvos». É a resposta ao amor de Deus. O dom que leva o Filho a despojar-se permite ao homem responder, imitá-Lo e ter Deus como único soberano, pois à graça divina corresponde a ação de graças daquele que foi salvo. E, não há equívoco sobre a «graça eletiva de Deus, nem por isso ela insiste menos sobre a resposta humana que é parte integrante, como prova do mistério da Encarnação».²¹⁵

A “cooperação”, sinónimo de colaboração, tem raiz na palavra latina *cooperatio*, que é traduzida pela palavra grega *συνεργία* – sinergia –, exprime “união, junção ou ação coletiva”, e está implicada na temática mariana pelas palavras “mediação e intercessão”. Segundo Paredes, a “cooperação, enquanto mediação que intercede, é um meio como (re)união e reconciliação”; e, quando se afirma que “Maria é mediadora da graça, dizemos que ela coopera e intercede”.²¹⁶ Há uma conetividade e reciprocidade entre os termos: “cooperação, intercessão e mediação”, ainda que cada um tenha, nas áreas confessionais, força de expressão distinta. A complexidade é traduzida pela forma diversa como os cristãos entendem a cooperação e a mediação de Maria na Salvação. De Fiores lembra que ela «cria a divergência mais saliente e aquela que tem maior contestação no difícil confronto entre os cristãos separados e as posições católicas».²¹⁷ Logo, não se pode falar em mediação universal de Maria e enquadrar este contencioso entre católicos

²¹⁴ Laurentin, «María, protótipo e imagen de la Iglesia», *Mysterium Salutis*, vol. IV T. II, 325-326; para aprofundar a “formulação da função salvífica de Maria”, cf. Llata, *María en el designio divino de la Revelación*, 499-505.

²¹⁵ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (Prefácio), 8-9.

²¹⁶ A mediação, o messianismo e a redenção são conceitos estreitamente vinculados, embora o termo “mediação” também traduza: “tornar acessível o inacessível”, cf. Paredes, *Mariología*, 381-383.

²¹⁷ De Fiores, «Mediadora», 1304.

e protestantes sem observarmos a carga simbólica que cada palavra tem, em cada um dos lados confessionais. E, como viu o Grupo de Dombes, a “cooperação exige a graça”, e esta é sempre primeira e absoluta, não só não é exclusiva de uma resposta humana, mas antes pelo contrário,

[gera-a], torna-a possível ou mesmo força-a. A resposta ativa de Maria, o seu *fiat*, inscreve-se na receção passiva do favor que lhe é concedido, a ela, a “cheia de graça”, para se tornar a mãe do Senhor, a *Theotokos*, a mãe de Deus. O termo “cooperação” não destrói minimamente a convicção de que a resposta decisiva [e] que salva é única e inteiramente dada pelo Filho único que se encarna, se entrega, realizando sozinho, uma vez por todas e por todos, a salvação. [O] ato de um dador só é definitivo quando é recebido por aquele a quem e por quem ele é dado.²¹⁸

Aqui, o título de “mediadora da graça” refere-se à “função indireta em que há a aquisição dos méritos da redenção objetiva – referida só a Cristo – de uma função direta”. A categoria da “redenção” aplica-se primariamente a Cristo; mas se, secundariamente, se aplicar a Maria, isto ameaça o valor da Redenção. Embora seja lícito falar na cooperação na obra da redenção, por parte dos redimidos e da Igreja, a Teologia clássica distingue entre merecer a redenção objetiva e aplicar a redenção a cada homem concreto (redenção subjetiva). Aquela dá tanto à Igreja como a Maria uma participação nesta redenção subjetiva, que é a “mediação na graça”. Para Alois Müller, o problema aparece quando se tenta ligar uma participação ativa de Maria na redenção objetiva, e isso é difícil. A Redenção é o “acontecimento total de Cristo”, uma comunicação de Deus aos homens, que atua como princípio de realização, mas sem prescindir da cooperação humana, pois a obra de Jesus carece da fé dos homens, da sua adesão à proposta de Deus.²¹⁹

A Redenção é um ato salvador de Deus que é, em Pessoa, a Salvação e a Redenção. Para o teólogo Edward Schillebeeckx, os termos “redenção objetiva e redenção subjetiva” não se podem confundir. A redenção objetiva é a “realização da redenção da Humanidade, não só por Cristo (a redenção ativa), mas n’Ele com todas as criaturas (resgatadas)”. A redenção objetiva não é uma realidade que sucede num dado momento entre nós e Cristo, e que deva (tenha de) ser completada por outro. O “próprio Cristo é a Redenção” e não é apenas a atividade redentora acontecida, assinalando também o estado de redenção da Humanidade. A redenção subjetiva indica que “o que aconteceu em Cristo também se realiza em nós, ou seja, é uma realidade já efetuada em Cristo e que passa para nós”. Schillebeeckx vê a redenção subjetiva assumir dois elementos: um é o dom do Homem-Deus – o “ato de Cristo Salvador” – em nós e a nós (o ato positivo do resgate), o outro é a “adesão humana”, pessoal e livre à redenção objetiva de Deus. O dom objetivo e a adequação do ser humano são os pontos da redenção subjetiva. A redenção

²¹⁸ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (Prefácio), 8.

²¹⁹ Müller, *Reflexiones teológicas*, 111-113.

subjetiva – estado objetivo da salvação –, exprime a participação em Cristo e inclui a realização, em nós, daquilo que a redenção objetiva já realizou. Daí a palavra “redimido” que expressa a personalização do dom do amor divino. O redimido coopera na redenção, ao acolher a graça (redentora), dando a sua anuência livre e teologal na redenção (objetiva), pois no próprio dom redentor de Deus está a nossa colaboração. Também “Maria é redimida”, mas preservada do pecado por privilégio divino, na redenção preservativa, sem cariz expiatório inerente ao estado de pecado. Ela vem ao mundo já redimida, na imaculada concepção, e como privilégio divino ela é realmente redimida, em *sublimiore modo redempta* – de modo sublime, único e singular.²²⁰

2.2.2.1. A cooperação na mediação ou na redenção?

Eugène Druwé na obra: “La Médiation Universelle de Marie”, editada em 1949, disse que “os protestantes se opõem, unanimemente, à afirmação católica do título de mediadora universal a Maria”. Ele não nega a unicidade do Mediador, pois a Redenção vem da natureza humana de Cristo, unido na Trindade, e afirma que a Redenção se realiza em duas etapas: “na primeira há a aquisição da graça e na segunda a sua aplicação e distribuição”. O teólogo Druwé segue a linha de Scheeben para relatar a Redenção.²²¹ Segundo Druwé, “Maria para poder associar-se a Cristo na sua função de mediadora, entre Deus e os seres humanos, tem de ocupar uma posição mediana entre esses dois extremos, e estar fora dessas partes”. Sendo mediadora, ela está entre a redenção objetiva e a redenção subjetiva, o que lhe atribuiria o título de corredentora – ligada à redenção objetiva – e dispensadora de todas as graças – relativamente à redenção subjetiva.²²² É a ligação ao Redentor que a situa na “cooperação da redenção”, numa colaboração direta (de Maria) na redenção objetiva – mérito de Cristo – só possível pela sua associação ao Redentor. Pois, “Deus dá ao Filho todo o poder no céu e sob a terra” (Mt 28,18), e é através do sacerdócio eterno de “Cristo glorioso” que Ele exerce a função de “mediador e de intercessor” (Rm 8,34; Hb 7,25); logo, é partir daqui que a intervenção atual de Maria age como mediação de graças.²²³

A linha teológica da “distribuição de todas as graças por Maria” é assim ligada à redenção do seu filho. Segundo Druwé, a Igreja nascente fez germinar a ideia do poder intercessor de

²²⁰ Edward Schillebeeckx, *Maria, Mãe da Redenção* (Rio de Janeiro: Vozes, 1968), 31-43.

²²¹ Para Eugène Druwé, a “redenção objetiva” na obra salvífica ocorre uma vez por todas (Hb 10,10ss) por Cristo, aqui em baixo, até Ele ir para o Céu e obter a redenção eterna – *aeterna redemptione inventa*. Em virtude desta obra, e só dela, Deus concede aos seres humanos que, tendo recebido a Sua graça, possam fazer a sua parte dentro de uma subjetividade *ad hoc* – na fé e pelos sacramentos –, a remissão dos pecados e todas as graças salvadoras, numa “redenção subjetiva”, cf. Eugène Druwé, «La Médiation Universelle de Marie», em *Marie. Etudes sur la Sainte Vierge*, dir. Hubert du Manoir, T. I (Paris: Editions Beauchesne et ses Fils, 1949), 424, 419-425.

²²² Druwé, «La Médiation Universelle de Marie», 427-428, 538.

²²³ Segundo Druwé, a intervenção atual de Maria é ligada à visão paulina de “Cristo glorioso” (Rm 8,34; Hb 7,25), à qual se atendem as graças, que atuam sobre os seres humanos, após a Sua chegada ao céu. É a ascensão de Jesus, já junto do Pai, que atribui a Maria aquela função. Tal exige a comunhão dos Santos, isto é, que a “Igreja triunfante interceda pelo destino da Igreja militante” (Rm 8,27), cf. Druwé, «La Médiation Universelle de Marie», 538-539.

Maria na ação “manifestada em Caná” (Jo 2,1-11) e no “Cenáculo” (At 1,14), e que é assumida na “mulher coroada de estrelas”, mãe de todos os cristãos e, por isso, figura da Igreja (Ap 12, 1ss). Logo, a Virgem que alguns chamam de “medianeira para o Mediador”, é uma mediadora subordinada ao Filho que encarna do Pai, dita *mediatrix ad Christum* ou *mediatrix ad Patrem* – mediadora para Cristo ou mediadora para o Pai. Esta mediação vem da cooperação na “graça merecida por Cristo” e, enquanto graça “co-merecida”, na “corredenção”. Porém, isto traduziria a “autonomização de um papel mediador de Maria que, assim, seria associado à corredenção”.²²⁴

Ora, a fé que se instala entre um compreender (saber) e o crer (crença) na *devotio* alterou a percepção e o lugar de Maria. O papel cooperador como *advocata*, *cooperatrix* e *mediatrix* está ligado à gradual significação que os crentes fazem sobre a *Mater misericordiae* – figura da mãe misericordiosa –, mediadora e advogada dos pecadores. Traços que atestam o evoluir mariano, polarizando a Teologia e a prática da fé. Maria é ligada à “função auxiliadora-protetora”, e vai agregar outras invocações como *co-redemptrix*. Mas, o Concílio Vaticano II vai enfrentar toda a agitação para novos dogmas, como aqueles que defendiam o título corredentora; mesmo se o Magistério da Igreja também o tivesse incentivado anteriormente. Vejamos alguns exemplos:

- O Papa Leão XIII, além de alinhar na tese corredentora na Carta Apostólica *Parta Humano Generi*, a 8 de setembro de 1901, reafirmou, no decurso do seu pontificado, em documentos oficiais, uma “hierarquia da graça”. Ele conclui que “Maria, que coopera com o seu amor para o nascimento da Igreja, não é a mediadora principal, mas secundária. A graça vem de Cristo, e d’Ele vem a Maria e, por meio dela, a graça chega até aos homens”. É por isso que “Deus quis que Maria fosse mediadora da graça” e, portanto, a “mediadora da nossa salvação”.²²⁵
- O Papa Pio X segue uma linha mariana próxima de Bernardo de Claraval, expressando duas características essenciais da mediação da Mãe de Deus: por um lado, pelo facto de Maria ter permanecido de pé junto à cruz no Calvário, sofre em estreita união com Cristo e, por isso, é que ela pode “dispensar todas as graças”. Depois, enquanto geradora de Deus, ela é como um “pescoço” que permite a “comunicação da graça”, ligando a cabeça, que é Cristo, e o “corpo místico” que é a Igreja; pelo que, Maria torna-se assim na “tesoureira de todas as graças”.²²⁶
- O Papa Bento XV também menciona a “corredenção de Maria”, na Encíclica *Inter Sodalicia*, a 22 de março de 1918, e confirma a célebre frase: *per Mariam ad Iesum*– “a Jesus por Maria” –, sublinhando o “papel medianeiro materno na administração das graças”.²²⁷

²²⁴ Druwé, «La Médiation Universelle de Marie», 557-559.

²²⁵ ASS 16 (1883-1884), 113-118: *Supremi Apostulatus Officio*; ASS 17 (1884), 49-51: *Superiore Anno*; ASS 27 (1894-1895), 177-180: *Iucunda Semper*; ASS 34 (1901-1902), 194-195: *Parta Humano Generi*.

²²⁶ ASS 36 (1903-1904), 452-455: *Ad Diem Illum Laetissimus*; AAS 2 (1910), 900-901: *Fratrum Minorum Capulatorum Manilae Philippinas*.

²²⁷ AAS 10 (1918), 181-184: *Inter Sodalicia*; AAS 13 (1921), 333-334: *Fausto Appetente Die*.

- O Papa Pio XI frisa em quatro documentos o título de “Maria dispensadora de todas as graças”, por ser pelas “mãos da Mãe de Deus que o grande e bom Deus distribui as graças divinas”.²²⁸
- O Papa Pio XII na Encíclica *Mystici Corporis Christi*, a 29 de junho de 1943, realça alguns aspetos marianos mais relevantes, como o facto de a “Mãe de Deus ser a mãe de todos os fiéis em Cristo, ela que medeia a Sua graça entre Cristo (cabeça) e a Igreja (corpo místico)”. Maria é a “associada do Redentor”, a filha predileta do Pai, subordinada na graça a Cristo e, como colaboradora humana na Salvação, realiza a sua mediação, ainda que participada no Filho.²²⁹

E, também há teólogos, como Aldama, que sustentam a corredenção como a “cooperação imediata” de Maria na obra do Redentor, que não só a dispõe nela, por ser Mãe de Deus, como a sua ação seria imediata e concreta por estar conectada à união hipostática. É um princípio de “redenção ativa” vindo da Encarnação que, por si, seria redentor e assim incluiria Maria...²³⁰

A disputa da cooperação mariana surge no contexto de sentido de mediadora universal que lhe dão alguns católicos. A existência de diferentes posições sobre a mediação de Maria e da sua cooperação na obra salvífica não anulam a única Mediação de Cristo. Para De Fiores, um dos enfoques doutrinários vai encontrar «Cristo – único Mediador – como causa principal e necessária, e Maria como uma mediadora secundária e na dependência d’Ele». Nesta linha, a mediação exprimiria a ação mariana na distribuição de graças subordinada a Cristo. Apesar de não ser aceite por todos, segundo De Fiores, muitos mantêm a mediação universal de todas as graças numa cooperação de Maria, tanto na redenção objetiva – obtenção histórica da graça –, como na redenção subjetiva – na aplicação atual aos humanos dos frutos da graça. O problema

[é que] nesta aceção, só se distinguiria nominalmente o título de mediadora universal, e não realmente, de mãe espiritual, mãe da graça, e a mediação seria sinónimo da maternidade espiritual de Maria. Em qualquer caso, tanto a mediação como a corredenção teriam só uma raiz teológica, a contínua cooperação materna de Maria na obra salvífica de Cristo, desde a Anunciação até à Parusia do Senhor, e um só fundamento, a união de mãe e Filho na geração humana na história e a união na glória através da assunção ao céu na conclusão escatológica.²³¹

2.2.2.2. *A mediação de Maria: mediatio in Christo versus mediatio ad Christum*

O arcebispo de Malines, Leo-Jozef Suenens, observa que a mediação de Cristo se faz em três fases: 1) Encarnação, que integra o Mediador; 2) Sacrifício da cruz, que realiza o facto da

²²⁸ AAS 14 (1922), 185-187: *Galliam Ecclesiae*; AAS 16 (1924), 152-153: *Exstat in civitate Verdelaes*; AAS 18 (1926), 213-214: *Cognitum Sane*; AAS 29 (1937), 376-380: *Ingravescentibus malis*.

²²⁹ AAS 35 (1943), 193-248: *Mystici Corporis Christi*.

²³⁰ Aldama, *Maria e a Teologia*, 43-44, 103-104, 118-119.

²³¹ De Fiores, «Mediadora», 1306.

mediação e reconcilia a Humanidade; 3) aplicação aos homens da Redenção obtida, a evolução da segunda fase. Em cada fase “Maria está presente e intervém”: na Encarnação (nascimento), na Redenção (Calvário) e na cooperação, aquisição e distribuição das graças. A obtenção dos méritos ocorre na Quinta-Feira Santa (passado), mas a aplicação desses méritos realiza-se hoje (presente) e através do tempo (futuro). A “mediação de Maria realiza-se no e pelo Mediador” – *mediatio in Christo* –, e não ao seu lado; a sua mediação não se situa entre os homens e Cristo, mas “em Cristo, entre os homens e Deus”. Suenens garante que a mediação de Maria é direta e

não pode ser tida como mediação secundária (segunda mediadora): “esta não é intermediária” – como declaram alguns –, entre os homens e Cristo, isolando uns dos outros, mantendo as distâncias, mas unir, aproximar e colocar-nos em presença. Maria é um “meio” escolhido por Deus para [nos] aproximar mais seguramente d’Ele, a sua vocação é dar Jesus, fazendo-O viver entre nós. A mediação atual de Maria traduz a cooperação na Salvação e a intercessão na comunhão dos Santos, na união mística da Santíssima Trindade.²³²

Isto também é assinalado pelo luterano Hans Asmussen que, na obra: “Maria die Mutter Gottes”, afirma a “mediação em Cristo” como a «mediação universal de Maria que é clarificada se entendermos que todos os Santos do céu são, também eles, no seu grau e dentro dos limites, mediadores junto do único Mediador». Maria não distribui as graças por «potestade própria, mas é soberania participada, mostrando que Deus é acessível nela e não o contrário, isto é, que ela tenha sido dada para ser mais acessível do que Deus». A *mediatio in Christo* de Asmussen é inserida no Concílio e acolhida pelo Papa João Paulo II na *Redemptoris Mater*. A mediação de Maria é distinta da mediação de outras criaturas que participam na única mediação de Cristo, mas a sua mediação permanece subordinada, «esta é uma “mediação em Cristo”» (RM 38).²³³

A cooperação de Maria é inscrita na atividade salvadora como redimida e é inteiramente recebida de Cristo, dada pela sua vida na graça, como valor de salvação universal, alargada aos homens. As súplicas que fazem os católicos exibem a confiança na sua proteção e intercessão, rogando pela sua mediação universal de graças, o que, ainda assim, não é consensual. O culto mariano integra múltiplas expressões na passagem do tempo e, em alguns casos, os contextos moldaram e até enviesaram a verdadeira devoção a Maria. Na verdade, não se deveria juntar e usar a expressão “culto a Maria”, pois o culto de adoração só se dá a Deus – Trindade! É aqui, na exposição de identidades, sentidos e sensibilidades confessionais que se cruzam séculos de disputas, controvérsias e separações. Num lado, os católicos com o devocionismo e a piedade a Maria e aos Santos, e as verdades de fé – “dogmas” –, e no outro lado, os protestantes através

²³² Leo-Jozef Suenens, *Maria, advogada nossa. Ensaio de síntese Marial* (São Paulo: Editora Flamboyant, 1958), 79-98.

²³³ Hans Asmussen, *Maria die Mutter Gottes*, Stuttgart, 1960, 50-51, cit. De Fiores, «Mediatrice», 1091-1092.

das suas várias e diferentes linhas evangélicas, com os seus exclusivismos e os princípios da justificação da fé, efetivados nas eloquentes “cinco premissas” – *solas* –, que parecem não dar espaço à liberdade humana, mesmo se todos os homens “estão (pre)destinados à graça” (Ef 1,5).

Vimos o lado católico sobre o lugar de Maria e a resposta na fé, liberdade e graça, que a faz cooperar na Salvação, contudo, teremos de enquadrar e contrapor o argumento protestante (luterano), quanto à liberdade e graça, predestinação e eleição. Embora estejamos perante temas tão sumarentos, não nos poderemos alongar, pelo que focaremos algumas sínteses, centrando os pontos de tensão desta “controvérsia”. Confirmaremos que a base da polémica não é a pessoa de Maria, mas o confronto de premissas protestantes com princípios e práticas católicas ligadas à devoção mariana. É num mar de (pre)conceitos e incompreensões que situamos o problema, refletido pelo Grupo de Dombes, de acolher ou não a mediação universal de Maria na Salvação?

2.3. A grande controvérsia: “a mediação universal de Maria”

Maria é invocada pela Igreja católica e lembrada por todas as Igrejas por causa da sua presença na Escritura e no Credo, mas com sentimentos díspares. O Grupo de Dombes recorda que, apesar dos protestantes não dirigirem nenhuma oração a Maria ou aos Santos, os católicos têm de concordar que as orações e louvores só podem dirigir-se a Deus, ao Pai por intermédio do Filho no Espírito. Os católicos recorrem a Maria e aos Santos para lhes pedir a sua própria intercessão junto de Deus, não que esta seja necessária ou mais eficaz, mas para entrar com eles na grande intercessão. É uma “espécie de partilha na solidariedade e solicitude (intercessora) de uns pelos outros”. Assim, o católico pode licitamente dirigir-se a Maria e aos Santos, como “sucede no *Angelus* ou no Rosário, pedindo a Maria que se reze por ele”. Gestos que não deviam dar azo a mal-entendidos junto dos protestantes, a quem é pedido que não se esqueçam que o louvor a Deus também pode ser feito por Maria e aos Santos que Ele nos deu. E, se isto é pedido aos protestantes, aos católicos é-lhes instado a não invocarem Maria com excessivo distintivo e devoção, causando desequilíbrios na fé. A exuberância de uns esbarra na intransigência de outros, ao não quererem dialogar, mas, não é isto que fez o Grupo de Dombes. Afinal, Maria é um desafio, pois confessar a fé face ao “mundo não é confessá-la contra ninguém; e, denunciar um erro só terá um sentido se fizermos compreender, a quem se engana, o que ele quer dizer de verdadeiro exprimindo-se mal”. E isto foi válido, reciprocamente, no diálogo deste Grupo.²³⁴

Jean Guittou entende que a ideia da mediação de Maria está incluída na própria noção mariana: “ela é um vaso comunicante entre Deus e os homens”, lembrando que a “mediação, a intercessão e o culto dos Santos são ideias afim”. O testemunho dos mártires associou-se aos

²³⁴ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (Prefácio), 13-15.

sofrimentos de Cristo e levou, do “martírio visível à confissão de fé, à virgindade consagrada e à procura da perfeição religiosa e moral”. O “culto dos Santos” nasceu da necessidade dos fiéis, que “ainda militam na terra, terem patronos próximos e intercessores, que são a figura viva da chegada do Reino de Deus, formando uma comunidade medianeira, na qual Maria tem um lugar supereminente”.²³⁵ Já Schillebeeckx vê este “culto” como um ato de fé, esperança e caridade, porque nele se identifica o amor humano a Deus; n’Ele está a comunhão dos Santos, de quem Cristo cimenta a união e Maria é a mãe. Cristo tem a plenitude da graça, porque Ele é a graça, comunica-a aos homens, e cria o laço que forma a comunhão dos Santos na santidade, inclusive a de Maria. Apesar da “santidade humana nada acrescentar, o laço que une todos os eleitos e a influência mútua são realidades objetivas, pertencentes à vida da graça que é comunitária e feita na caridade”. É esta graça santificante que une os redimidos no amor fraterno em Cristo. E, “entre todos os Santos – intercessores e mediadores – está Maria, ela que assume o lugar mais eminente”. A intercessão leva à oração de auxílio e petição à Igreja que está na glória celeste, num apelo à proximidade e comunhão dos Santos que busca a oração dos justos: “rezando, uns pelos outros, ajudam e reconduzem os pecadores” (Tg 5,16-20). O amor dos fiéis prolonga-se além da morte (física), pois os que “morrem na fé permanecem em Cristo” (Fl 1,23) e formam a “comunidade no céu” (2Cor 5,1). O amor deve-se à “glória da santidade, na qual, a santidade dos eleitos não é mais do que uma pura participação ou dom de Cristo”, o Cristo total que é venerado com todo o séquito dos Santos, dos quais Ele é a “Coroa”.²³⁶ Alois Müller também conserva a mesma linha, pois a confiança depositada na oração (súplica) aos Santos e a Maria tem um valor significativo na vivência da fé, porque “um cristão, quando reza, nunca reza sozinho, uma vez que toda a comunhão dos Santos reza com ele”.²³⁷

Recordemos o que já vimos, quanto à mediação de Maria estar ligada ao binómio: “Eva-Maria”, porque a “segunda mulher” consente a Salvação. Para Piet Smuldres esta disposição, iniciada por Irineu, quando analisou a justificação no mistério da Redenção, na obra: “Contra as Heresias”, situou a Virgem Maria como *causa salutis* (*Adv. Haer* III, 22,4) e *advocata evae* (*Adv. Haer* V, 19,1).²³⁸ A sua cooperação reflete-se na obra redentora e traz vida à humanidade, porque Maria tem uma função definida no plano de Deus para a redenção humana. Para Alfaro, Irineu sabe que a divinização do homem começa na Encarnação, por isso atribui a Maria uma função singular na Salvação de toda a humanidade.²³⁹ Segundo Paredes, a contemplação pelos

²³⁵ Guitton, A Virgem Maria. Nossa Senhora, 243-245.

²³⁶ Schillebeeckx, Maria, Mãe da Redenção, 93-94.

²³⁷ Müller, Reflexiones teológicas, 115-118.

²³⁸ Piet Smuldres, «Ireneo», em *Mysterium Salutis. El Acontecimiento Cristo*, dir. Johannes Feiner e Magnus Löhrer, 2ª ed., vol. III (Madrid: Cristiandad, 1980), 329-330.

²³⁹ Alfaro, Maria, a Bem-Aventurada porque acreditou, 40-43.

Padres da Igreja, no século II, encontrou em Maria a nova Eva, o que se revela absolutamente essencial para o grande projeto de Deus para o mundo. Por isso, «não se podia prescindir dela, senão todo o sistema salvífico viria abaixo, o que a torna em estrutura fundante. É por aqui que surgem os termos mais populares, como mediadora e intercessora».²⁴⁰ Todavia, é Cristo que traz a graça do Pai e que a derrama sobre os humanos, através do Espírito. O ato de fé de Maria torna-se num ato de amor a Deus e à Humanidade e, como “mediadora” do divino, ela “doa” àqueles os frutos da obra redentora de Cristo. Este é um título complexo na expressão e sentido que pode tomar esta mediação de graças. Pois, segundo Müller, citando Tommaso Bartolomei, existe o risco de «Maria acolher o mérito *de condigno* – equivalente – num plano de igualdade com Cristo, e não a simples adequação e concessão graciosa – *de congruo*».²⁴¹

Ora, diante da polarização sobre a mediação universal de Maria, há que situá-la na função que ela tem no projeto de Deus e comunhão dos Santos. Face ao que já analisamos, tendo em vista os pontos de clivagem, identificamos duas correntes doutrinárias sobre a mediação de Maria: a “doutrina tradicional”, que vai até à época pré-conciliar, e a “doutrina conciliar”, que se acerca de uma teológica ecuménica... Vejamos, de seguida, uma síntese explicativa segundo Paredes.

A doutrina tradicional relativa à mediação de Maria é resumida em três pontos: 1) Cristo é por excelência o mediador entre Deus e os homens, como causa principal, e Maria é mediadora por analogia, enquanto causa secundária. Maria coopera com Cristo seja no ato redentor como na receção da ação redentora por cada indivíduo, pois ela está intimamente unida ao seu Filho, durante a sua existência histórica, e continua a sê-lo hoje (na glória). 2) A mediação universal de Maria é uma missão que ela tem e pede a Deus todo o tipo de graças (temporárias e eternas) para as distribuir. Aqui, alguns divergem sobre se a missão mariana é devida a uma influência moral ou se tem uma influência físico-instrumental, na medida em que Deus serve-se de Maria para conceder aos homens a Sua graça. 3) A mediação mariana deve-se à maternidade espiritual, expressão que Laurentin substitui por “maternidade universal”, em vez de mediação universal, pois Maria intercede para que os seres humanos obtenham para si a graça de Deus.²⁴²

A doutrina conciliar tem em conta que o Concílio Vaticano II não tomou muita atenção à mediação de Maria, embora faça referência, a «Virgem é invocada na Igreja com os títulos de advogada, auxiliadora, socorro, medianeira. Isto deve ser entendido de maneira que nada tire

²⁴⁰ Paredes, *Mariología*, 377.

²⁴¹ Tommaso Bartolomei, *Il problema sulla partecipazione della grazia capitale di Cristo alla Beata Vergine Maria: Eph Mar 7* (1957) 287-314; *Difficolta contro la grazia capitale di Maria: Eph Mar 8* (1958) 217-248, ambos em Alois Müller, «*María y la redención*», em *Mysterium Salutis. El Acontecimiento Cristo*, dir. Johannes Feiner e Magnus Löhrer, 2ª ed., vol. III, 950; para aprofundamento cf. Müller, *Reflexiones teológicas*, 109-110

²⁴² René Laurentin, *La vergine Maria. Mariologia post-conciliare* (Editrice Paoline, Roma 1970), 247-248, cf. Paredes, *Mariología*, 378.

nem acrescenta à dignidade e eficácia do único mediador, que é Cristo» (LG 62). Laurentin decifra o facto de o “termo *mediatrix* aparecer em último lugar na nomeação por mostrar que aquele estaria menos enraizado na Tradição eclesial e que o seu uso teológico não era fácil”.²⁴³ Porém, o Cardeal Pietro Párente atesta que o título de medianeira é o mais relevante dos quatro que surgiram na redação da *Lumen Gentium*, como “cooperação histórica” no evento histórico-salvífico e intercessão permanente em favor dos seres humanos, que “vai desde a sua Assunção ao céu até a coroação perpétua dos eleitos”.²⁴⁴ Paredes recorda que o Concílio diz haver só um mediador entre Deus e os homens – Cristo –, contudo, o “papel materno de Maria não diminui nem obscurece a mediação de Cristo, mas é um sinal dela, mostrando a eficácia. O “papel de Maria baseia-se na mediação de Cristo, depende d’Ele e é-lhe subordinado, d’Ele derivando a sua eficácia”. Paredes conclui que, embora a mediação mariana tenha sido explicada por vários

estudiosos na relação com a mediação de Cristo, nos últimos anos, a relação entre mariologia e pneumatologia foi estudada, [mas] foram poucos os que acolheram a mediação a partir da mediação do Espírito Santo ou da mediação da Igreja, na qual Maria coparticipa na Igreja, como mediação de Cristo. [Reflexão] que podia pôr a questão mariológica no “justo lugar”.²⁴⁵

Joseph Ratzinger recorda que o Cardeal Frings, no Concílio, face à disputa entre vários movimentos, que se incompatibilizaram, dirigiu então um apelo para se achar um consenso. Ele opôs-se à opção míope e precipitada como se a Igreja tivesse de decidir entre ser moderna ou manter-se fora de moda e mariana, mas acabou por conseguir que acolhessem os dois aspetos.²⁴⁶ Também a controvérsia da mediação de Maria, que se posiciona na relação da graça e liberdade, exige um acolhimento. Por isso, esgrimimos a seguir os argumentos e as distintas convicções confessionais. Faremos também a abordagem à reconciliação proposta pelo Grupo de Dombes, ficando o lugar de Maria e a via da “conversão das Igrejas” para o terceiro e último capítulo.

2.3.1. A relação da graça e liberdade de Maria

Embora o que vimos descrito sobre o conteúdo dos três artigos do Credo dos católicos e protestantes na confissão da fé sobre Maria, o Grupo de Dombes não conseguiu responder a tudo. De entre quatro dificuldades, uma é relativa à “cooperação de Maria na Salvação”, sendo aquela que nos interessa. Dado que o Grupo seguiu a hierarquia das verdades, todos os assuntos foram situados no seu devido lugar, não secundário, e ajustados no essencial. Este critério de discernimento permitiu afastar os pontos mais periféricos daqueles que, continuando a separar,

²⁴³ René Laurentin, *La Madonna del Vaticano II* (Roma 1965), 151, cf. Paredes, *Mariología*, 379.

²⁴⁴ Pietro Párente, *Il punto sulla mediazione di Maria*, em *ScriptaMar* 4 (1981) 628, cit. Paredes, *Mariología*, 379.

²⁴⁵ Paredes, *Mariología*, 379-380.

²⁴⁶ Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar, *Maria, Primeira Igreja* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004), 11-12.

podiam (re)unir na fé.²⁴⁷ Assim, o Grupo procurou responder a três questões: Na doutrina cristã sobre Maria, o que pertence à necessária unanimidade da fé? O que pode ser objeto de legítimas diferenças? Em que condições e com que espírito certas divergências podem ser aceites?²⁴⁸

Para Müller, há uma diferença primordial entre a resposta à questão sobre se Maria esteve absolutamente livre do pecado ou em saber se ela cooperou na realização da redenção objetiva. A primeira questão leva para o privilégio pessoal oferecido à mãe de Jesus, enquanto a segunda (questão) coloca-nos dentro de uma categoria teológica mais ampla, a Soteriologia ou a doutrina sobre a Redenção. Maria é mãe do Messias e figura inscrita na doutrina sobre o pecado original e da graça, ou é inserida na doutrina sobre a redenção? Embora as questões estejam interligadas, aprofundaremos somente a segunda: “Maria coopera ativamente nos méritos da redenção?” Ou seja, questionamos: “Maria intercede pela Humanidade e é mediadora na Salvação?”²⁴⁹

Os católicos dizem que sim – “Maria coopera universalmente na Salvação”. Então, como adequamos esta posição com os protestantes no *solus Christus - unus Mediator* e na justificação mediante a fé – *sola fide* e *sola gratia* –, sem a ajuda de quaisquer “boas obras” (humanas)?²⁵⁰

2.3.1.1. A convicção protestante

Consultando Ronald Cammenga, percebemos que as Igrejas reformadas, como a luterana, apoiam a sua confissão de fé em cinco grandes princípios – “cinco solas” – tidos como pilares doutrinários: *sola fide* (Rm 3,28), *sola gratia* (Ef 2,8-9), *sola Scriptura* (2Tm 3,16-17), *solus Christus* (1Tm 2,5-6) e *soli Deo Gloria* (2Cor 10,31). Aplicando estas cinco premissas ao tema da cooperação e mediação de Maria, verificamos que estas premissas não encaram só a recusa de méritos humanos na Salvação, as ditas “boas obras”. O mérito e a cooperação mariana vão colidir com a justificação da fé e graça, e enfrentam a exclusividade da Escritura que, segundo os protestantes é a única base autorizada para a doutrina e a prática da fé (a Escritura que no caso da mãe de Jesus acaba por dizer pouco). E, ainda ficam as premissas (*solas*) da unicidade de Cristo – único Salvador e Mediador entre os homens e Deus –, e a prestação de louvor que é um exclusivo de Deus, porque somente a Ele se pode dar glória – adorar.²⁵¹

A crítica protestante a respeito dos conceitos marianos (católicos) reflete uma conceção distinta da Revelação e Salvação de Deus, sobretudo no contexto da graça como princípio da

²⁴⁷ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (204), 19.

²⁴⁸ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (205), 19.

²⁴⁹ Müller, Reflexiones teológicas, 107-108.

²⁵⁰ A respeito da justificação da graça protestante e o tema das “boas obras” católicas, cf. Johann Möhler, «Sobre las buenas Obras», em Simbólica (Madrid: Cristiandad, 2000), 273-286.

²⁵¹ Ronald Cammenga, «The five solas of the Reformation», acedido a 2 de fevereiro de 2022, <https://www.pca.org/resources/publications/articles/item/5535-the-five-solas-of-the-reformation>.

“justificação pela graça mediante a fé”. O teólogo protestante Karl Barth reivindica-a como «infinita distância qualitativa existente entre o homem e Deus: “Deus é Deus, e o homem é uma criatura, um pecado sem a graça e morte sem esperança”». E insiste dizendo que a «Salvação é obra exclusiva de Deus, da Sua graça, sem qualquer cooperação humana: “Maria é como um puro e simples teatro da ação de Deus”». Pelo que, não é em vão que «descrevem Maria como um “vazio” – *Hohlraum* – de toda a cooperação humana livre e efetiva», apesar de existirem alguns teólogos reformados que «valorizam a sua virgindade, e aceitem o título de *Theotokos* como fórmula complementar da Cristologia, ainda que lhe neguem alguma participação ativa na ocorrência central da História da Salvação, reservando para Cristo a fé total da Igreja».²⁵²

Segundo o Grupo de Dombes, os protestantes têm problemas no termo “cooperação”, o qual «parece veicular a ideia de uma colaboração se não igual, pelo menos do mesmo género, entre Cristo e Maria, para a nossa salvação». É o problema do prefixo que possui essa palavra, sugerindo uma «função independente de Maria, ou até [motivando] uma rivalidade entre ela e o seu filho». Aliás, Barth, num texto escrito antes do dogma da Assunção, em 1950, qualificou a cooperação de Maria – e a Mariologia católica – como “heresia”. Porque, todas as tentativas para fazer da sua pessoa (Maria) o objeto de uma atenção especial e, de lhe dar na História da

Salvação um papel independente, embora relativo, é uma ofensa ao “milagre” da Revelação; [porquanto] se contribui assim para fazer depender este milagre não somente de Deus, mas, suplementarmente, do homem e da sua receptividade. Ora, no [NT], é exatamente o contrário que se produz, [este] ignora tudo de uma glória que volta a brotar sobre o homem perdoado.²⁵³

Mais tarde, Barth refletirá sobre a condição de “serva de Deus”, que levou Maria a dizer: “faça-se em mim segundo a Tua palavra!” (Lc 1,38). E, como tal, ela torna-se “mãe do Senhor” (Lc 1,43); texto pelo qual não se poderá dizer que a *Theotokos* do Concílio de Éfeso não tenha origem bíblica. Mas, Barth pergunta se não é demais sobrepor, à maternidade de Maria – ao *fiat mihi* –, flagrantemente, outras nomeações: «será ela *mediatrix omnium gratiarum* – mediadora de todas as graças? Será *coredemptrix* – corredentora? E *regina coeli* – rainha do céu?»²⁵⁴

Apesar da contestação de Barth, o teólogo protestante Heinrich Ott, discípulo e sucessor de Barth em Basileia, atenua aquela posição, declarando que a «única e singular mediação e dignidade do Redentor não é comprometida pela veneração e as invocações dos Santos e de

²⁵² Karl Barth, *La notion d’Église*, en *Catholiques et protestants*, Paris, 1963, 162-162; B. Gherardini, *Maria nella concentrazione teológica di K. Barth: «Sacra doctrina»* 18, 1973, 69-70; Karl Barth, *Una lettera sulla Mariologia*, en *Domande a Roma*, Turim, 1967, 76-77, cit. Stefano de Fiores, «Mariologia», em *Nuevo Diccionario de Teologia*, dir. Giuseppe Barbaglio e Severiano Dianich (Madrid: Cristiandad, 1982), 989.

²⁵³ Karl Barth, *Dogmatique*, vol. I, T. II, Genève, Labor et Fides, 1954, 129-130 (ed. Alemã KD I, 2, par.15, Zurique, EBZ, 1939, 154), cit. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (208), 21.

²⁵⁴ Barth, *Dogmatique*, vol. IV, T. III, par.71, Genève, Labor et Fides, 1973, 258 (ed. Alemã KD IV, 3, 2, par.71, Zurique, EBZ, 1939, 691), cit. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (208), 22.

Maria».²⁵⁵ Ora, os protestantes indagam o reiterar católico do “sim” de Maria que lhe devota a cooperação perfeita, mesmo com a «graça auxiliadora de Deus e a disponibilidade total à ação do Espírito Santo» (RM 13). É o “sim” de Maria que torna possível a Encarnação ou é a graça divina é que torna possível o sim mariano? Este agir é um “sim ativo” ou um “sim passivo”?²⁵⁶

O “sim” de Maria, ligado à sua mediação, é um tópico fulcral que se abre às respostas protestantes, como aquelas que nos foram apresentadas pelos teólogos Karl Barth e Jean Bosc. Barth realça que não pode ser admitida “nenhuma recetividade, troca e transmissão de poder”, ainda que com reservas, pois a fê não é um ato de reciprocidade, mas o ato que implica renunciar a qualquer reciprocidade e reconhecer o único Mediador, ao lado do qual não existe um outro recurso. A revelação e reconciliação são irreversíveis, indivisíveis e obra exclusiva de Deus.²⁵⁷ Bosc diz que a “única obediência salvífica e ativa do homem é a obediência ao próprio Cristo na sua humanidade”. É Ele que dá a Deus a resposta decisiva do homem, sendo também Ele o dom de Deus. Falar de uma certa identidade entre os fiéis e Cristo nesta obediência é possível. Mas, como evocar uma cooperação que, em si própria, está completa e concluída em Cristo, no lado dos homens e de Deus? Está-se a tentar instituir um paralelo humano complementar da obra de Cristo, quando o paralelo humano já está contido na Sua própria obra?²⁵⁸

E, nesse caso, é preciso negar a necessidade das obras (humanas)? Para Bosc, “de modo nenhum”! Estas (obras) são sempre e somente um fruto da graça que chega a tudo, a resposta reconhecida do homem ao dom perfeito que lhe foi concedido em Jesus Cristo.²⁵⁹

2.3.1.2. *A convicção católica*

Após a Reforma, a Igreja católica encarou as premissas protestantes, tentando rebater os quesitos, enquanto viu surgir partidários de uma mediação mariana corredentora; o que leva os protestantes a pensarem no amparo católico de um papel redentor ao mesmo nível de (análogo a) Cristo. Tema que o Concílio retira dos textos oficiais (a última vez que o termo *coredemptrix* é usado ocorre no pontificado de Pio XII). Mas, a *mediatrix* não fecha o tema. Para o Grupo de Dombes, diante da afirmação de que Cristo é o “único mediador entre Deus e os homens” (1Tm 2,5), e, em “sentido à margem”, podemos pensar que o Mediador poderá associar à Sua obra os

²⁵⁵ Heinrich Ott, «Pensieri di un teologo riformato sulla costituzione», in Baraúna (ed.), *La chiesa del Vaticano II*, Firenze, 1965, 1238, cit. De Fiores, «Mediatrice», 1116.

²⁵⁶ Os reformadores rebatem as obras humanas, mas os católicos assumem a ação humana, na ação redentora, cf. Möhler, «Sobre la relación entre la acción de Dios y la del Hombre», em *Simbólica*, 208-209.

²⁵⁷ Barth, *Dogmatique*, vol.I, T.II, par.15, Genève, Labor et Fides, 1954, 135 (ed. Alemã) KD I, 2, par.15, Zúrique, EBZ, 1939, 160, cf. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (209), 22-23.

²⁵⁸ Jean Bosc, «La Constitution Lumen Gentium» en *Vatican II, Points de vue protestants*, n.º 64, Paris, 1967, 49; cf. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (209), 23.

²⁵⁹ Jean Bosc, *Le dialogue catholique-protestant*, Paris, La Palatine, 1960, 49, cf. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (209), 23.

crentes, como instrumentos. Assim, podemos dizer que somos mediadores, uns para os outros, porquanto a polémica mariana surgiu quando o título de “mediadora” se utilizou para Maria independentemente da comunhão dos Santos, na qual todos temos uma função de mediação.²⁶⁰

O Grupo de Dombes diz que a convicção ecuménica entende a piedade mariana, pedindo aos católicos que evitem o termo “mediadora” e aos protestantes para se lembrarem, quando o acharem num texto oficial católico, que os seus irmãos não põem em causa a mediação única de Cristo. Embora o termo “cooperação” fique nos textos oficiais, este é posto no capítulo VIII da *Lumen Gentium* sob prisma ecuménico, pois “cooperar”, para uma criatura humana, é sempre “responder” na fé, esperança e caridade. No lado católico não há oposição entre cooperação e a resposta reconhecida do homem ao dom completo (recebido) – como confirmou Bosc pelos protestantes. Os católicos podem responder em plena consciência de fé que o projeto divino da Salvação tornou possível o sim de Maria, em razão da graça, dando lugar à livre resposta deste “sim”; contudo, a linguagem católica continua a criar equívocos. Para o Grupo, quando a Igreja fala numa “cooperação” de Maria na Salvação, aquela não é situada ao lado da iniciativa do Salvador, ao mesmo nível de Cristo. A nossa salvação é “cem por cento” obra (total) de Cristo no Espírito Santo, situada junto a todos os resgatados. E, “Maria intervém em virtude da graça de salvação que recebeu como todos os crentes; ainda quando a sua salvação toma a forma da preservação do pecado, Maria é resgatada do mesmo modo que cada um de nós”.²⁶¹

2.3.2. Para uma reconciliação

A reconciliação entre os cristãos é, desde a cisão provocada na Reforma, no século XVI, um objetivo. De facto, se “Deus quer que todos sejam um” (Jo 17,21), porque é que o Corpo de Cristo (que é a Igreja) continua dividido? Porque é que Maria se mantém um ponto de desunião?

Se do lado católico a grande tentativa de aproximação ecuménica se dá com o Concílio Vaticano II, no lado protestante a *Confessio Augustana* ou Confissão de Augsburgo – que é um documento central na reforma de Lutero – é a primeira tentativa de um acordo “ecuménico”. Esta afirmação pode suscitar dúvidas, mas, de certa forma, este é o primeiro grande esforço de reencontro cristão face à crise de 1517. Para Guitton, a “*Confessio* fixa a oposição devida pelos reformadores quanto à confusão entre o papel de Maria e o seu Filho, único Mediador, mesmo se reconhece o papel da Virgem e declara ser-lhe devida digna honra”.²⁶² De acordo com Kurt Koch, o objetivo em Augsburgo “não era abordar doutrinas ou erguer uma nova Igreja, mas

²⁶⁰ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (210-211), 24-25.

²⁶¹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (212-213), 25-26.

²⁶² A fórmula da concórdia admite que “Maria não gera simplesmente um homem, mas o Filho de Deus”; é no seio de Maria que nasce a “divina Majestade”, cf. Guitton, A Virgem Maria. Nossa Senhora, 282-284.

renovar e preservar a pureza da fé cristã, em harmonia com a Igreja antiga e a Igreja de Roma, num acordo que é testemunhado pela Escritura”.²⁶³ Já Philip Melanchthon (1497-1560), através da “*Apologia Confessionis augustanae*”, em 1531, segundo De Fiores, admite que os “anjos e Santos vivem no céu e intercedem pelos crentes, embora denuncie a passagem da intercessão à invocação católica de muitos mediadores intercessores – *multi mediatores intercessionis*”.²⁶⁴ De Fiores segue anotando o documento de convergência entre católicos e luteranos, nos Estados Unidos da América, intitulado: “The One Mediator, the Saints and Mary”, segundo o qual, para

os luteranos Cristo, único mediador, não exclui, antes provoca uma mediação ulterior enquanto transmissão da graça através da Palavra e do Sacramento que são “meios” – *mittel, instrumenta* –, de que se serve o Espírito Santo para comunicar a fé a quem acolhe o Evangelho (*C. Aug*, 5). Em vez de “mediação” [os luteranos] preferem falar de “ministério”. E os santos defuntos podem ser modelos de fé, mas “não são considerados enquanto mediadores complementares a Cristo anunciado pelo Evangelho”. Do lado católico Jesus é reconhecido único mediador, pois nenhuma justificação, santificação, graça ou mérito pode existir sem ser por meio d’Ele. O termo “mediação” referido a fiéis exemplares, anjos, sacerdotes ou outros, só tem um sentido “derivado”, pois o único mediador opera servindo-se daqueles como instrumentos ou canais.²⁶⁵

Isto não colide com o Concílio Vaticano II, que vê a cooperação de Maria ser participada da “única fonte” (*LG 62*), pois Cristo converte as criaturas em ministros que servem a Sua obra!

a) Maria, a “humilde serva do Senhor” na graça da Salvação

A cooperação e a mediação de Maria formam um conflito entre católicos e protestantes. As posições são extremadas pelas sensibilidades, por isso o Grupo de Dombes quer purificar, converter e reconstruir o conceito no diálogo, fazendo surgir “outro termo” mais satisfatório e livre de equívocos. Não esqueçamos que a “cooperação” de Maria é sempre fruto da iniciativa divina (do Pai) – e isto é aceite por todos os cristãos –, que olha com amor para a sua “humilde serva” (*Lc 1,48*).²⁶⁶ Ela é também o fruto da *Kenosis* do Filho que “se privou do que era seu e se humilhou a Si mesmo” (*Fl 2,7-8*), dando aos humanos a hipótese de responder. Enfim, ela é o «fruto da ação do Espírito que prepara o seu coração para a obediência. É o que acontece no momento do *fiat* de Maria. A humildade de Maria é o fruto da humildade do Filho de Deus». ²⁶⁷

²⁶³ Kurt Koch, «Martin Luther’s Reformation and the Unity of the Church: A Catholic Perspective in light of the Lutheran-Catholic Dialogue», em *Martin Luther and the Shaping of the Catholic Tradition*, ed. Nelson Minnich e Michael Root (Washington DC: CUA Press, 2021), 18-20. <https://doi.org/10.2307/j.ctv28m3h00>

²⁶⁴ Sobre a posição de Philip Melanchthon e a *Confessionis augustanae*, cf. De Fiores, «*Mediatrice*», 1122-1123.

²⁶⁵ George Anderson, Francis Stafford e Joseph Burgess (ed.), *The One Mediator, the Saints and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue VIII* (Mineapolis: Augsburg Fortress Pub, 1992), cf. De Fiores, «*Mediatrice*», 1123.

²⁶⁶ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (214-215), 26-27.

²⁶⁷ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (215), 27.

Maria aceita a renúncia ao domínio da sua vida e torna-se num ícone dos crentes, pois renuncia ao seu amor próprio e entra na relação com Cristo. Lutero diz que “Cristo concede a si mesmo uma esposa gloriosa – sem mancha –, purifica-a no banho da sua Palavra de vida, isto é, pela fé na Sua palavra, na Sua vida, na Sua justiça e na Sua Salvação”. O texto paulino (Ef 5,25-27), referido à Igreja, é aplicado ao crente e a Maria. Nesta via, Lutero fala deles, dizendo que “Deus deu-lhe”, na Sua pura e livre misericórdia, sem o merecer, os tesouros da justiça e

da Salvação, para que não [sentisse] necessidade de mais nada, a não ser da fé para acreditar que isto está certo. [A] fé é fonte de amor e de alegria no Senhor, [da qual] brota a disposição feliz que se arremessa livremente para o serviço dedicado ao próximo. [De uma] tal fé, Maria prestou-se à purificação prescrita pela lei de Moisés, à semelhança de todas as mulheres, ainda que ela não fosse obrigada [a observar esta] lei e que não tivesse necessidade dessa purificação. Ela não foi justificada por esta obra, mas, “sendo justa”, ela cumpriu-a gratuita e livremente. É assim que devem ser feitas as nossas obras: não devemos ser justificados por elas, mas, após termos sido justificados pela fé, tudo devemos fazer pelos outros, livremente e com alegria.²⁶⁸

Maria é a humilde serva do Senhor que aloja a Sua graça (salvação) dada às criaturas. A Escritura dita a realidade da graça através de várias denominações e imagens, onde Magnus Löhrer vê que toda a «ocorrência de graça tem a sua origem na dádiva e benevolência de Deus. Isto indica que a “graça permanece sempre graça de Deus”, e ela não se torna algo de que a criatura disponha por si própria»; isto é, a realidade de uma relação em que Deus continua a ser Deus, mesmo quando se dá ao ser humano.²⁶⁹ Na graça eu não possuo Deus, mas Deus possui-me a mim, segundo Hans Küng, citado por Löhrer; porque a realidade da graça também deve ser contemplada a partir das criaturas, na medida em que ela é definida pela ação graciosa de Deus. Esta afirmação é válida na medida em que os seres humanos existem em ordem à ação salvífica, decidida pela ação de Deus em Cristo, ainda que aqueles se fechem e recusem essa ação.²⁷⁰ Na verdade, para Karl Rahner, a existência humana nunca se realiza em lugar neutro, mas numa “estrutura” que já está abrangida pela graça de Deus.²⁷¹ O evento de graça tem sempre a sua origem na “eleição divina” e realiza-se na ação histórico-salvífica de Deus com os seres humanos. Löhrer destaca que o carácter da graça, como ação de Deus no mundo, que leva à

²⁶⁸ Lutero, *Le Traité de la liberté chrétienne*, Oeuvres, T.II, Genève, Labor et Fides, 1966, 283; *Ibid.* L.II, 66-67, Oeuvres T.II, 296-298, cit. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (216), 27-28.

²⁶⁹ Magnus Löhrer, «La gracia como elección del hombre», em *Mysterium Salutis. La Iglesia: El Acontecimiento Salvífico en la Comunidad Cristiana*, dir. Johannes Feiner e Magnus Löhrer, vol. IV T. II (Madrid: Cristiandad, 1975), 732.

²⁷⁰ Hans Küng, *Rechtfertigung (Einsiedeln 1957)* 197, cf. Löhrer, «La gracia como elección del hombre», *Mysterium Salutis*, vol. IV T. II, 732-734.

²⁷¹ Para verificar a questão da estrutura que se abre à graça divina, cf. Karl Rahner, «Reflexiones teológicas sobre la antropología y la protología», em *Mysterium Salutis. La Historia de la Salvación antes de Cristo*, dir. Johannes Feiner e Magnus Löhrer, 2ª ed., vol. II (Madrid: Cristiandad, 1977), 342-347.

Salvação, é frisado em Paulo (cf. Rm 8,18-39). Assim, a “ação da graça é sempre iniciativa de Deus, tão genuína quanto ser Ele quem escolhe e chama, pois só Ele justifica” (Rm 8,28-30); ora, a ação salvífica abrange intemporalmente o ser humano. Na fé a ação de Deus precede qualquer obra humana; é na fé que se testemunha, com firmeza, a ação de Deus, mesmo a futura. A ação de Deus é prévia ao tempo e torna-se realidade presente, pois “o que ainda está pendente é contemplado como um futuro de Deus”. É este o “anúncio da fé diante do mundo ainda não salvo” (Rm 8,18-27), a fé que é a “base da vitória” (Rm 8,31-39). O desígnio final torna-se claro, o “acontecimento da graça” que Paulo evidencia é Cristo, ou seja, a “ação salvífica de Deus, tem como meta configurar os seres humanos com a figura e à imagem de Cristo”.²⁷²

A afirmação de que Deus justificou os seres humanos gera, após a Reforma, uma doutrina da justificação que questiona a “cooperação humana na graça”. Para Otto Pesch, Lutero está convicto de que o testemunho protestante sobre a justificação deve atender à “liberdade; lutar pela graça de Deus significa lutar contra a liberdade da (própria) decisão da vontade (humana)”. Lutero não nega a liberdade da decisão humana nos assuntos mundanos – no dia-a-dia –, mas rejeita a liberdade humana autónoma na relação com Deus. Ele contesta que os seres humanos, ajudados pela graça de Deus, consigam pôr-se, graças às suas próprias decisões, em relação com Deus que é “reto”, pois é Ele que justifica. Logo, nem mesmo a “liberdade intramundana é uma liberdade autónoma diante Deus, mas uma liberdade doada e consentida, que tem como fonte a vinculação a Deus”.²⁷³ Os luteranos não negam que o ser humano (cor)responda a Deus que o justifica, respondendo por si mesmo à justificação, e cooperando com Deus. Para Pesch, a “liberdade” de Lutero não devia chocar os católicos, pois “quando os seres humanos deixam atuar Deus nas suas vidas e se apoiam nos méritos de Cristo, sem se preocuparem com o próprio merecimento, fazem-se passivos”. E o mero facto de aceitar a ação de Deus torna-os “ativos e cooperadores de Deus”.²⁷⁴ Ora, “é assim que devem ser feitas as nossas obras; não devemos ser justificados por elas, mas, após sermos justificados pela fé, tudo devemos fazer pelos outros”.²⁷⁵

Vemos que liberdade e graça são dois elementos essenciais na vida, e que “Jesus é, Ele próprio, a graça divina”. A vida de Maria é marcada pela obediência livre na graça de Deus e, embora “pareça que é Maria quem (nos) dá Jesus, na realidade é Jesus quem (nos) dá Maria por Mãe”. Segundo De Fiores, no plano da receção ativa e distributiva da graça, os católicos fazem

²⁷² Löhner, «La gracia como elección del hombre», *Mysterium Salutis*, vol. IV T. II, 735-736.

²⁷³ Lutero, WA 18/661,28 (*loc. cit.*) e WA 18/638,5; 673,8; 752,7; 781,8 (*De servo arbitrio*, 1525), cf. Otto Pesch, «La justificación como acontecimiento en el hombre», em *Mysterium Salutis. La Iglesia: El Acontecimiento Salvífico en la Comunidad Cristiana*, dir. Johannes Feiner e Magnus Löhner, vol. IV T. II (Madrid: Cristiandad, 1975), 810-812.

²⁷⁴ Pesch, «La justificación como acontecimiento en el hombre», *Mysterium Salutis*, vol. IV T. II, 812-818.

²⁷⁵ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (216), 28.

parecer “ser Maria quem dá Cristo”, daí a frase: *per Mariam ad Iesum* – “por Maria a Jesus”. A expressão pode suscitar a ideia de que Cristo está longe e que o contato com Ele somente se faça mediante Maria. Esta ótica configura a *mediatio ad Christum*, havendo o risco dos fiéis se preocuparem mais em achar diretamente Maria e indiretamente Jesus ou, que Ele só possa ser contactado por Maria ou através dela. Esta expressão pode levar ao erro de uma “mediadora exclusiva”. Os cristãos devem perceber que Deus dá a graça a Maria, faz crescer o Filho dentro dela e, embora ela coopere para que Cristo cresça em nós, não devemos desviar-nos do alicerce da graça – Cristo. Mas, seria abusivo afirmar a impossibilidade de Maria levar os crentes até (à fé em) Cristo. De modo algum! Para Schillebeeckx, Maria põe-se ao serviço da divina Trindade e da Igreja, e é nesta qualidade que ela pode conduzir muitos na sua “maternidade espiritual”. É Cristo que está no centro, como na Liturgia, em que é Ele o protagonista; é o Espírito que associa a Sua mãe à obra da Salvação, porque a “vida de Maria é na essência cristocêntrica”.²⁷⁶ De facto, como apura Heribert Mühlen, segundo De Fiores, entre o Espírito Santo, que é Deus,

e a humanidade de Cristo, hipostaticamente unida à Pessoa divina do Verbo, é exercida uma mediação que é, ela mesma, intermediária, por isso “imediata”. As criaturas, incluindo Maria, não se conectam diretamente a Deus [...]. A diferença está entre Maria e o Espírito, enquanto “duas individualidades distintas”, que exercem uma mediação essencialmente diferente: a do Espírito é uma “mediação imediata”, no que liga diretamente os fiéis a Cristo; a de Maria “não é tão imediata”, pois ela não possui a natureza divina. Maria desempenha um papel de apoio ao crente, como uma “mãe que não se interpõe entre o seu filho e o crente”. Tal como a criança que, para abraçar o pai, pede à sua mãe para levantá-lo, nos seus braços, enquanto ele (a criança) abraça o seu pai [...] Isto não exclui que Maria não possa ser um sinal, um ícone, uma pessoa relacional, encontrando-se conosco, e através de quem somos remetidos a Cristo, como ao Pai e ao Espírito Santo. Neste caso, “encontramos Deus de forma mediata”.²⁷⁷

Maria dispõe um abraço materno, põe-se ao serviço dos outros, “funda-se na mediação do seu Filho, não impedindo a união imediata dos fiéis com Ele, antes a favorecendo” (LG 60).

b) Maria, a eleita de Deus para ser a mãe do Senhor, que no Calvário fica junto à cruz

«A eleição é o eterno antes da vocação histórica», é assim que Jürgen Moltmann destaca o primeiro lado da “doutrina da predestinação”; como segundo lado, ele junta-lhe outro aspeto escatológico da doutrina da predestinação, que garante à fé a veracidade fidedigna da palavra de Deus. A vocação apoia-se na escolha e promessa prévia, orientada e aberta à perseverança, plenitude e eterna glorificação do homem. É no fim que se revela o início: a “eterna eleição de

²⁷⁶ De Fiores, «Mediatrice», 1102-1103; Schillebeeckx, Maria, Mãe da Redenção, 96-98.

²⁷⁷ Heribert Mühlen, *Una mystica persona*, Roma, 1968, 554; Kerkhofs, «Marie médiatrice de toutes les grâces», in *Revue ecclésiastique de Liège*, 13 (1921-1922), 91; cit. De Fiores, «Mediatrice», 1103-1104.

Deus, o seu plano salvífico, a predestinação divina, acontece de tal forma que este princípio e este fim se resumem em Cristo. É como nos apresenta a carta aos Efésios: «Ele nos escolheu, para sermos santos e irrepreensíveis. Ele nos predestinou para sermos seus filhos adotivos por Cristo, segundo o beneplácito da sua vontade, para louvor e glória da Sua graça» (Ef 1,4-6).²⁷⁸

Maria é “predestinada na graça” pelo amor de Deus à Humanidade, por isso ela entra na História como um sinal de amor e “cumprimento do desígnio divino”. Neste acolhimento temos uma “eleição divina”. Esta eleição é para Löhrer como um “compêndio do Evangelho, de onde deduzimos a História da Salvação”, da sua origem – criação e eleição do homem – até Cristo – o eleito Homem novo –, explicando os caminhos de Deus que revelam a relação entre natureza e graça. E, quando falamos em “eleição divina, temos a escolha e a predestinação, que nos diz como Deus Se revela em Cristo, o Emanuel, tornando-Se um Deus para nós, o Deus da graça”.²⁷⁹

Maria é “eleita” para ser a mãe do Senhor como uma “prioridade divina”. É devido à sua justificação, pela graça e na fé, que, segundo Möhler, Maria pôde ser ligada à obra de Deus em Cristo.²⁸⁰ Daí que esta cooperação seja única, segundo o Grupo de Dombes, ao citar Agostinho:

[Maria] coopera no acontecimento único e universal da Salvação. Mas, sob o ponto de vista estrutural, ou do seu estatuto, a sua “cooperação” não difere da de todos os justificados pela graça. Ela é totalmente o fruto da graça de Deus. Agostinho não dirá: “*quando Deus coroa os nossos méritos, Ele não coroa somente os seus próprios dons?*” A liberdade pode tornar-se então a fonte de obras que manifestam a salvação vivida na comunhão dos Santos. [Na] linguagem católica, diz-se que estas obras são totalmente o dom de Deus e que elas são também totalmente o resultado da liberdade da pessoa humana sob a graça.²⁸¹

Logo, não podemos falar numa ação de Maria independente ou autónoma da que é feita por Cristo. A “cooperação mariana não se compara com a ação de Deus”, esta é fruto dos dons divinos e não danifica o supremo poder de Cristo. Para o Grupo de Dombes, os católicos veem:

O Pai, ao escolher salvar, em nome do Filho, [incluir] a ação livre dos homens. Exemplos de implicação e cooperação efetivos, porque: a) o Pai concede a Salvação no Espírito Santo unicamente graças a Jesus Cristo; b) a eficácia deste único Mediador é tão grande que torna os discípulos aptos a participar livremente e ativamente na Sua obra de Salvação.²⁸²

²⁷⁸ Jürgen Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen, 1961, 32-33, cit. Löhrer, «La gracia como eleccion del hombre», *Mysterium Salutis*, IV-II, 737.

²⁷⁹ Löhrer, «La gracia como eleccion del hombre», *Mysterium Salutis*, IV-II, 739-740.

²⁸⁰ Sobre a justificação e a fé, cf. Möhler, «Sobre la Justificación por la fe», em *Simbólica*, 233-247.

²⁸¹ Agostinho de Hipona, *Lettre*, 194, 5, 19; PL 33, col. 880; *Confessions*, IX, 13, 14; BA, 134; *Homélies sur l'Évangile de saint Jean* 3, 10; BA 71, 229, cit. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (217), 28.

²⁸² George Anderson, Francis Stafford e Joseph Burgess (ed.), *The One Mediator, the Saints and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, (Mineapolis: Augsburg Fortress Pub, 1992), 60, cit. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (217), 28-29.

É no mistério da Redenção que se revela o papel de Maria. Para Leo-Jozef Suenens, a “Santíssima Virgem tem, em simultâneo, um papel passivo e ativo, que se mostra no Calvário”. No papel passivo, ela “aceita a cruz do filho, vive a *Kenosis* – vazia de si –, totalmente entregue ao seu filho, como *mater dolorosa*, ligada ao sublime Sacrifício como *socia passionis*, acolhe a sua cruz, que é a cruz do próprio filho”. E, um papel ativo, pois Maria “permanece a *stabat mater*; diante da dor ela permanece de pé, atestando a ação do Filho de Deus que se ofereceu livremente”. Suenens valida que é preciso marcar, de modo claro, que “só o Filho é o Redentor”, e evitar equívocos. O papel de Maria deriva do Filho e n’Ele é integrado, porque não há uma cooperação na redenção igualitária. A cooperação mariana na Salvação está no próprio Cristo, que une os méritos de Maria aos Seus. Suenens anota que a cooperação de Maria, iniciada na Anunciação – pelo seu “*fiat*” –, atinge no Calvário, o cume do “sim” da Anunciação. Este sim não determina o ato redentor de Cristo, não o completa, nem lhe aumenta os efeitos, mas é um ato de plena comunhão com Ele por “desígnio do projeto divino”. E é ali, junto à Sua cruz, que Maria se “torna espiritualmente na mãe de todos os membros da Igreja” (1Cor 12,12-14).²⁸³ Também o Grupo de Dombes o destacou: «Maria está também presente junto à cruz; ela não coopera no sacrifício único que Cristo cumpre sozinho». Conforme o «desígnio divino, Maria permaneceu de pé» (Jo 19,25), sofre com resignação com o seu Filho, ligando-se com «coração materno ao Seu sacrifício» (LG 58). Maria responde na liberdade da fé, na aceitação da perda do seu filho (na cruz), para a redenção do mundo e, acolhendo “como filho o discípulo amado, nele (João), recebeu todos os outros discípulos (crentes) que sucedem (a Cristo) na fé”.²⁸⁴

Em suma, Maria é a criatura que recebeu a maior participação na humanidade de Cristo, e isto não é só uma questão física, mas sobretudo graça divina. Predestinada por Deus, desde a eternidade, para ser a Mãe de Deus, tem uma maternidade divina que se converte – aos pés da cruz – numa “maternidade espiritual” em que é serva, generosa e humilde cooperadora na obra salvífica. Então, poderemos chamar Maria como “mãe em ordem da graça”. Ela que, na “ajuda materna, suscita a cooperação da Humanidade na mediação única do Redentor” (cf. LG 61-62).

c) Maria redimida, coopera na graça e (cor)responde na fé ao projeto de Deus

Maria é um modelo do que sucede com todos os resgatados, isto é, com todos aqueles que são redimidos, pois a redenção é salvação. Para o Grupo de Dombes, «não há Salvação se esta não é recebida e se não encontra uma resposta na ação de graças». A passividade frente à graça implica a concessão da fé e, perante esta, gera um agir (uma atividade), e a disponibilidade é

²⁸³ Suenens, Maria, advogada nossa. Ensaio de síntese Marial, 49-53.

²⁸⁴ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (218), 29.

convertida em obediência. Ora, a «docilidade ao Espírito Santo torna-se ativa, e a passividade nunca é total: a própria recetividade torna-se ativa num segundo tempo». Neste sentido, todas as «respostas são, simultaneamente, a obra da graça de Deus e da liberdade [humana] suscitada pela graça; o ato exclusivo [humano] é a recusa da graça».²⁸⁵

Lutero diz que «é assim que a alma se oferece a Deus, pronta para todas as suas vontades; é assim que ela santifica o seu nome e consente em ser tratada como agrada a Deus». Então, o crente une-se às promessas de Deus – Verdadeiro, Justo e Sábio – age para a perfeição, “decide e vela por tudo”. E, numa tal fé, «uma alma justa não dá provas da mais completa obediência? Haverá algum preceito que esta obediência não tenha cumprido? Haverá uma plenitude mais completa do que uma total obediência? Não são as obras que a produzem, é somente a fé».²⁸⁶

É neste acento que o teólogo protestante Alexandre Vinet afirma que os “homens” devem trabalhar [como disse Paulo]: “trabalhai, porque Deus faz com que desejem e realizem o que é da Sua vontade” (Fl 2,12-13). Diz-se que a sabedoria cristã consiste em estar tranquilo como se Deus fizesse tudo, e agir como se Ele não fizesse nada. Digamos melhor: digamos que Ele faz tudo. Ele fez-nos, a nós que fazemos; Ele faz por nós tudo o que fazemos; [pois] Ele fá-lo através de nós e não quer fazê-lo doutro modo [sem nós].²⁸⁷

Factos que o Grupo de Dombes anota, porque o “acolhimento não é uma obra”, e “aquele que recebe um presente (dom) não participa na iniciativa de dar o presente (dom); o presente só é presente se for recebido”. Afinal, “não há presente se o destinatário não recebe o presente, ficando apenas a oferta (do presente)”. O oferente tem necessidade de que o recetor o receba para que o presente exista. Daí que este (presente) seja “uma espécie de invocação que o dador faz ao donatário, e a sua resposta faz parte dele, para que haja presente”. O “dom (presente) oferecido por Deus é Cristo, e o que O recebe, obedece a esta lei num livre acolhimento”.²⁸⁸ A vontade de Deus é enorme, mesmo que a “disponibilidade humana seja pouca” (Mt 23,37). Agostinho de Hipona disse que: «Aquele que te criou sem ti, não te salvará sem ti»; o que segue a linha paulina da “justificação pela fé e da fé que opera pela caridade” (Gl 5,6). Lembremos o que Jesus disse várias vezes: “*a tua fé te salvou*” (cf. Mt 9, 22; Mc 5,34; 10, 52; Lc 7,50; 8,48; 17,19), atribuindo à fé o que é obra da graça. Então, não devemos cair na lógica da concorrência, pois o “que tem valor na fé de qualquer crente, tem valor na fé de Abraão e na fé de Maria”.²⁸⁹

²⁸⁵ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (219), 29-30.

²⁸⁶ Lutero, *Le Traité de la liberté chrétienne*, Oeuvres, T.II, Genève, Labor et Fides, 1966, 281, cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (219), 30.

²⁸⁷ Vinet, *Homilétique, ou Théorie de la prédication*, Paris, 1853, 27-28, cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (219), 31.

²⁸⁸ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (220), 30-31.

²⁸⁹ Agostinho, *Sermon* 169, 11, 13; PL 38, col. 923, cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (220-221), 31.

Maria, filha de Sião, eleita por Deus, a quem o Seu enviado (Anjo) anuncia a “alegria” da chegada do Salvador (Lc 1,26-30), “encarna a alegria na fé e irradia-a em *gratia plena*”. O júbilo de Maria é baseado na “presença de Deus” – acolhido na sua carne –, a quem o povo da nova aliança devota o privilégio da graça divina. “Deus vem como Messias para o meio do Seu povo” (cf. Lc 1,31-35; Mt 1,23; Is 7,14; 12,6; 65,2; Sf 3,14-17; Jl 2,21-27). Maria “cumprir a promessa da aliança que já vem desde o tempo dos Patriarcas”. Deus assiste Maria, por isso, a afirmação de que “Deus está com Maria” (Lc 1,28) marca um pacto de aliança – cooperação e união – entre o humano e o divino. Para Jean Galot, Maria “medeia” a presença definitiva de Deus no mundo como representante e mediadora humana, pois “quando ouve que o Senhor está com ela, é então que se inicia o “mistério do Emanuel” (Lc 1,31-33). Na Escritura, Maria é a “mulher” escolhida, chamada a ajudar na Salvação. Daí, não se poder perder de vista o “valor universal do ato de fé de Maria”; é a “sua fé”, na Anunciação, que faz (cor)responder na fé, e isto conduz ao “apogeu da fé de Israel”. É um momento único que resume e recapitula, leva à perfeição a fé que a tradição judaica faz progressivamente, bem refletida na “absoluta confiança no Deus único de Israel” e no “único Salvador”. O “ato de fé de Maria” recorda o “ato de fé de Abraão”, que inaugura a antiga aliança, e que agora se renova, no começo da “nova aliança”.²⁹⁰

Para o Grupo de Dombes, esta aliança exhibe uma dinâmica paradoxal: «ela parte de Deus, de forma unilateral, mas para ser efetiva tem de converter-se em bilateral. A aliança existe antes da resposta [humana], e a sua recusa não a invalida como desígnio de Deus». ²⁹¹ O sim à vontade é dito por Deus e por Cristo, ainda muito antes de nós” (Hb 10,5-7; Sl 40,7-9); mas, o “sim do nosso lado, deve ser soberanamente afirmativo”. Deus faz existir os seres humanos, e eles fazem existi-Lo como “Deus da aliança – que faz existir o Seu Filho, na carne humana, através do *fiat* de Maria”. Mas, convém distinguir a “parte da cooperação que entra no momento único e fulgurante da justificação e a (parte de cooperação) que acompanha a vida do justificado”.²⁹²

Devemos registar que a justificação “objetiva” diferencia-se da justificação “subjéctiva” – a que ocorre no interior humano –, pela qual os homens abraçam e aceitam na fé a justificação objetiva. Para o Grupo de Dombes, num “primeiro tempo, a receção da justificação é já uma resposta e, num segundo tempo, dá-se a santificação – como dizem os protestantes –, isto é, a nova possibilidade que é dada à pessoa justificada”. Este princípio, acolhido nas Igrejas da Reforma, segue Paulo, ao falar dos homens como “herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo” (Rm 8,17), transfigurados à Sua imagem, pois é o “Espírito que faz tudo isto” (2Cor 3,18).²⁹³ O

²⁹⁰ Jean Galot, *Maria e o Evangelho* (Lisboa: Editorial Aster, 1961), 39-43, 74-76.

²⁹¹ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (222), 31.

²⁹² Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (222-223), 31-32.

²⁹³ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (223), 32.

termo “resposta” evoca o (termo) de “responsabilidade”; Cristo quer salvar-nos num só Corpo, na comunhão e solidariedade, dando-nos o “poder de ajudarmo-nos, uns aos outros, na marcha para o Reino de Deus”. Segundo o Grupo, isto insere-nos no sacerdócio de todos os batizados,

[e] faz de nós, por meio participação no mistério de Cristo, profetas, sacerdotes e reis (1Pd 2, 9). A este título, a graça permite-nos participar na Redenção somente trazida por Cristo. [Os] que vivem em Cristo podem, através, da Sua existência, da Sua intercessão e Seus sofrimentos oferecidos por amor e de todas as obras realizadas na fé, “cooperar” na Salvação do mundo.²⁹⁴

Na Carta aos Colossenses, Paulo diz: «agora regozijo-me nos meus sofrimentos por vós, e completo o que falta às tribulações de Cristo na minha carne pelo Seu Corpo, que é a Igreja» (Cl 1,24). O Grupo de Dombes diz que esta frase é, muitas vezes, mal-entendida, por exprimir a “cooperação que, de modo nenhum, põe em causa ou compromete a unicidade do ato redentor de Jesus Cristo”. A aptidão de cooperação que Cristo dá aos fiéis, é um fruto da Sua mediação e ajuda a receção da graça por outros, que Ele medeia. Aliás, Lutero chega a afirmar que «nós podemos-nos tornar “Cristos” uns pelos outros; [afinal] entreguei-me, para ser, de algum modo, um Cristo para o meu próximo, como Cristo se ofereceu a mim; [cada] um de nós deve ser um Cristo para o outro. [Ele] habita em nós quando [nós] somos Cristo um para o outro».²⁹⁵

Afinal, o Grupo de Dombes deu o “exemplo da nova cooperação suscitada pela graça da justificação e que é a cooperação dos ministros”. Paulo “cooperou e edificou a Igreja”, e fá-lo a partir do seu “sim na fé”, animado pelo Espírito Santo. Paulo liga a si, e aos seus companheiros no ministério, o termo *συνεργία, συνεργοί* – sinergia, cooperadores –, que traduz um “cooperar” por serem “cooperadores de Deus” (1Cor 3,9). A cooperação identifica todos os que se tornam “servidores” de Cristo, mas apenas Ele é o “Operador”.²⁹⁶ O Concílio Vaticano II declarou que a mediação do único Operador não exclui “cooperações diversas, que participam dessa única fonte” (LG 62). A mediação de Maria é sustentada em Cristo e, se ela coopera na obra redentora, só o faz em virtude da graça que recebe do Redentor. Para Jean Galot, “Maria só o faz por causa de ter sido redimida de modo único e excepcional, pelos méritos de Cristo, assim ela pôde levar a cabo a sua missão de cooperação”. A cooperação materna une-se aos que “cooperam na Sua Igreja” (LG 63).²⁹⁷ Paredes diz: “se Maria profere um sim incondicional na Palavra de Deus, ela

²⁹⁴ Os protestantes têm a “justificação” como “ação objetiva de Deus”, enquanto a “justificação subjetiva”, que é percebida pelos católicos, é traduzida pelos protestantes como “santificação”; cf. George Anderson, Francis Stafford e Joseph Burgess (ed.), *The One Mediator, the Saints and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, 61, cit. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (224), 32-33.

²⁹⁵ Lutero, *Le Traité de la liberté chrétienne, Oeuvres*, T.II, 296-297, cit. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (224), 33.

²⁹⁶ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (225), 33-34.

²⁹⁷ Jean Galot, «Maria», em *Nuevo Diccionario de Teologia*, dir. Giuseppe Barbaglio e Severiano Dianich (Madrid: Cristiandad, 1982), 977.

não o faz por mera casualidade, mas devido à sua fé. A sua cooperação é aceite como missão de Deus na “plenitude da graça”, como diz Lucas: *κεχαριτωμένη* (Lc 1,28) e Paulo: *ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς* (Ef 1,6). Maria é agraciada por Deus para cumprir um plano divino, abrindo a economia da graça, na “grandeza da graça no louvor e glória divina” (Ef 1,6). Tudo “vem d’Ele e a Ele tudo é dirigido, levando o tempo à plenitude” (Ef 1,7-10^a).²⁹⁸ Para Paredes, o mesmo Espírito que declara o *solus Christus*, enquanto *Christus Mediator*, anuncia o *solus Christus numquam solus* – só Cristo, embora Cristo nunca esteja sozinho. A Igreja também não está só, porque nela estão os Sacramentos do único Mediador e da Sua única Mediação.²⁹⁹

Embora os protestantes decifrem a cooperação paulina no “sacerdócio comum dos fiéis”, afastando-se da mediação eclesial, tipificada no sacerdócio ordenado – tema que igualmente gera disputa ecuménica –, os católicos interpretam esta cooperação como *Ecclesia mediatrix* – mediação eclesial. Para Paredes, a Igreja é aqui vista como Sacramento do único Mediador e da única Mediação, “presente na manifestação dos carismas” (1Cor 12,7); mediações que são pneumáticas, como mediação espiritual, na *communio sanctorum* – comunhão dos Santos”.³⁰⁰

Em síntese, concluímos que a cooperação de Maria reflete uma ação passiva, dentro da graça recebida de Deus, traduzindo um agir ativo na solicitude e missão (serviço) que ela presta a Deus e à Humanidade. Isto é, como concluiu o Grupo de Dombes, todo “aquele que recebe o presente não participa na iniciativa de dar o presente, mas este só é presente se for recebido” (n.220); sabendo que a receção e ação mediante a graça (divina) acolhe o paradoxo da Aliança, “ela é unilateral, da parte de Deus e torna-se bilateral para ser efetiva” (n.222). O “acolhimento é um dom aceite, não é uma obra”; logo, a “mediação de Maria” é assumida como uma resposta que é participada da dinâmica da “única e absoluta Mediação de Jesus Cristo” (1Tm 2,5), sem autonomia ou equivalências com o Mediador – Redentor. Afinal, nós “cooperamos” enquanto “servimos” a Igreja – a obra salvífica –, mas o “Mestre é o único Operador” (n.225); pelo que, a “cooperação de Maria é igualmente um serviço prestado para o cumprimento da Salvação” (n.226). Maria coopera solicitamente como mãe de Jesus Cristo e Nosso Senhor, e distingue-se pelo seu fim. A Virgem exerce um papel único, na graça e na fé, sobretudo, em dois ápices da vida de Cristo: no Seu nascimento e na Sua morte. Maria coopera em concreto na maternidade, e na resposta que dá pela diligência da (sua) fé, como qualquer justificado, pela obediência e nas atitudes de humilde “serva” de Deus; e medeia como quando intervém, nas bodas de Caná, e (nos) diz: “*Fazei tudo o que Ele vos disser*” (Jo 2,5).³⁰¹

²⁹⁸ Paredes, *Mariología*, 81-83, 363-368.

²⁹⁹ Paredes, *Mariología*, 388-389.

³⁰⁰ Paredes, *Mariología*, 386-392.

³⁰¹ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (226), 34.

CAPÍTULO 3: MARIA NO CAMINHO CATÓLICO-PROTESTANTE

Segundo Catherine Clifford, há alguns anos, Alan Falconer, então diretor da Comissão de Fé e Ordem do Conselho Mundial das Igrejas, indicou que o diálogo ecuménico no século XX passou por três etapas específicas, cada uma delas associada a uma metodologia característica:

O método comparativo, o método do consenso teológico e o método da conversão, que é uma nova fase. O Grupo de Dombes passou por todas estas etapas, concentrando-se na conversão. O tema da conversão marca todo o trabalho feito pelo Grupo, uma via ecuménica que Bernard Sesboüé indica como contendo três tipos de conversão: coração, inteligência e confessional. O Grupo que, desde o início, manteve um desenvolvimento contínuo, sendo marcado por uma série de transições que refletem a apreciação unificada e crescente dum método em teologia.³⁰²

O trabalho do Grupo de Dombes, sobre Maria, mostrou que a divisão entre os cristãos apareceu quando Maria foi isolada de Cristo e da comunhão dos Santos, e se exagerou a sua devoção. Ou seja, o Grupo diz que a polémica surgiu quando, do lado católico, a “mariologia foi indevidamente separada da cristologia e da eclesiologia”, o que também levou o Concílio Vaticano II a inserir o texto sobre Maria – sem o autonomizar – dentro da Constituição sobre a Igreja; o que foi visto como um grande gesto para a necessária reconciliação ecuménica. Maria é aceite pelo lado protestante, pois admite-se que a “reta confissão de Cristo exige uma palavra sobre Maria, em nome da própria Encarnação”. Ora, é na conversão e unidade das Igrejas que se pode dar a “Maria o lugar que lhe pertence na fé cristã, mas também apenas esse lugar”.³⁰³

O ecumenismo revela que todos são chamados a ser reflexo da glória divina. O Batismo reúne no mesmo e único corpo que é Cristo, mostrando o “rosto cristão” da Igreja: “E, nós todos que, contemplamos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem, pela ação do Senhor, que é Espírito” (2Cor 3,18). É em nome do valor da fé que nós tentaremos validar, neste último capítulo, o “lugar ecuménico de Maria”. O Concílio Vaticano II afirma a maternidade divina como autêntica mediação de Maria, pois a maternidade de Deus traduz-se na *Mater Ecclesiae* e *Matrem fidelium discipulorum*, como maternidade espiritual; a mediação que é revelada no “papel maternal na afirmação das bodas de Caná” (cf. Jo 2,5).

O discernimento ecuménico exige o afastamento de egoísmos e sectarismos, o que ainda sucede na questão mariana – como temos vindo a verificar –, apesar dos crentes confirmarem a graça de Deus acolhida por Maria. No entanto, a unidade da Igreja impõe o exercício de um

³⁰² Clifford, *The Groupe des Dombes*, 1-2; para aprofundar, cf. Sesboüé, *Por una Teología Ecuménica*, 15-33.

³⁰³ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (289-290), 69.

diálogo doutrinal franco que encontre o que é comum e una os cristãos. A unidade da fé obriga à *metanoia*, à conversão de mentalidades e de coração, pois só assim há genuína reconciliação.

O Grupo de Dombes anotou o entendimento sobre Maria, ao situá-la entre os redimidos e as testemunhas da fé; tanto ela, como os outros, participam da mesma e única comunhão dos Santos em Cristo. A sua cooperação na Salvação torna-a «figura da Igreja e, na comunhão dos Santos, ela torna-se nossa mãe e nós tornamo-nos todos seus filhos». Assim, vemo-la recebida por todos, acolhendo as palavras de Cristo, ao escutá-Lo: “*Eis tua (a vossa) mãe!*” (Jo 19,27).³⁰⁴

Neste capítulo abrigamos três subcapítulos: (3.1) “A maternidade divina: *Fazei tudo o que Ele vos disser!*”; (3.2) “Maria como ponte para a conversão das Igrejas”, e (3.3) “A caminho de uma teologia ecuménica mariana: *Eis tua Mãe!*” Iniciamos com a síntese sobre a ligação da *Theotokos* na maternidade eclesial e espiritual da Igreja e fiéis, inserido na *Lumen Gentium*, e a relação com a mediação da Igreja na *Mater Ecclesiae*. Depois, e apesar do Ecumenismo supor a fé, sabemos que este não deve ser eclesiástico, mas cuidar das realidades eclesiais, por isso Maria pode ser erguida como “ponte” no diálogo entre cristãos. Maria é um bom motivo para a conversão mútua das Igrejas católica e protestantes, mas isto obriga a assumir a cooperação de Maria sem mal-entendidos, avaliar o acolhimento protestante e situar o culto mariano no devido lugar. Afinal, Maria abre-se à teologia ecuménica numa via futura, pois participa no projeto de Deus e está na origem da comunhão dos Santos. E, como garante o Grupo de Dombes, só se pode dar a Maria o lugar que merece nesta comunhão, pois pela vida e o seu testemunho, “tanto ela, como todos os outros, participam da mesma e única comunhão dos Santos em Cristo”.³⁰⁵

3.1. A maternidade divina: “*Fazei tudo o que Ele vos disser!*”

Os homens tentam falar de Deus, entrar nos factos que se podem conhecer, mesmo se há coisas que somente se poderão esperar. A reflexão teológica sobre Maria implica observar a justificação pela fé e a hierarquia das verdades, como fez o Grupo de Dombes. Há que precisar a ação divina e, reciprocamente, situar o humano. Karl Rahner diz que «não é possível tratar de Deus sem falar dos [seres humanos], nem refletir sobre eles sem falar de Maria, que entra por disposição divina no centro da história salvífica; ela realiza perfeitamente o cristianismo». ³⁰⁶

Então, quando falamos num papel ativo e colaborativo de Maria devemos ver o problema linguístico existente na interpretação e sentidos de termos e nomeações. De facto, a cooperação de Maria abarca vários ângulos, como mediadora e intercessora, mas é este último ângulo (da

³⁰⁴ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (324), 88.

³⁰⁵ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (321-322), 86.

³⁰⁶ Karl Rahner, Maria Madre del Signore. Meditazioni teologiche (Fossano: Editrice Esperienze, 1962), 37, cit. De Fiores, María Madre de Jesús, 213.

sua mediação) que pode sair de uma cooperação subordinada e derivar na autonomia. Ciente disso, o Concílio Vaticano II fixou um perfil intercessor-cooperador na “mediação materna”, pelo que a questão é associada à relação maternal de Maria com o Filho de Deus, configurada na singularidade da maternidade divina. Ora, chegamos à conclusão de que não podemos falar de Maria sem falar de Cristo e, se falarmos de Cristo, não podemos esquecer Maria. Há uma “íntima relação maternal e filial que liga Maria, Cristo e a Igreja” (Gl 4,4-5). Maria “atende à Igreja de Cristo e nela, com Ele, desde o início, como no Cenáculo, assiste os fiéis” (LG 69).

A relação entre Maria, Cristo e a Igreja tomar-nos-ia muito tempo, e o próprio Grupo de Dombes admitiu a necessidade de um maior debate que Karl Barth bem entendeu, pois existe toda uma questão de consequências para os crentes, da justificação pela fé e da sua capacidade em “cooperar”, na graça e pela fé, na obra da Salvação.³⁰⁷ E, citando Alexandre Vinet, segundo o que ele escreveu sobre a Igreja, o problema é o mesmo no que se refere à cooperação desta (Igreja): “por consequência, se a perspectiva de reconciliação considerada diz respeito, antes de tudo, ao papel de Maria na economia da Salvação, nós pensamos que ela tem um alcance bem mais vasto e que seria propícia a fazer progredir o nosso diálogo sobre a Igreja”.³⁰⁸

O Grupo de Dombes regista que a “Igreja só pode dar por receber primeiro, e ela só pode reconciliar porque foi reconciliada primeiro”. A Igreja é um ser passivo da graça de Deus, “tudo o que ela faz volta àquela fonte, que não lhe pertence e diante a qual ela deve ser transparente”. Mas, ela também é um ser ativo, pelo seu agir na obra salvífica, em nome dessa fonte. O Grupo realça que as divergências entre os cristãos “não estão no reconhecimento de que a Igreja é um instrumento na transmissão da Salvação, mas na “natureza dessa instrumentalidade”: é a Igreja santificada de maneira a tornar-se ela própria um objeto santificante?³⁰⁹

O Grupo de Dombes não aprofunda a reflexão sobre a mediação eclesial, porém, importa deixar aqui algumas considerações que complementam a nossa investigação, porque Maria não só se relaciona com a mediação de Cristo, mas também com o Espírito Santo e a Igreja.

3.1.1. *Mater Dei, Mater Ecclesiae et Matrem fidelium*

O Concílio Vaticano II traz nova consciência eclesial e realça a «Igreja como Sacramento universal da Salvação» (LG 1). O capítulo VIII da *Lumen Gentium* trata Maria e situa-a entre os mistérios de Cristo e da Igreja, dá novas coordenadas à maternidade de Maria, recusando a

³⁰⁷ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (227), 34.

³⁰⁸ Alexandre Vinet, O fiel acabando o sofrimento de Cristo, Fragmento dum discurso, Lausanne, 1848, 5, cit. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (227), 34.

³⁰⁹ Uma questão que foi enunciada pelo documento da Comissão mista católica-protestante francesa, Consensus œcuménique et difference fondamentale, n.º 11 (Paris: Centurion, 1987), 19-20, cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (227), 34-35.

nomeação como “medianeira” – que só surge uma vez (em *LG* 62). Em alternativa, Maria é ligada a outras nomeações que, segundo Llata, alargam uma noção “materna”. O capítulo VIII resume o lugar de Maria na Salvação e vai nomeá-la: “Mãe de Deus, Mãe de Cristo e Mãe dos homens, sobretudo dos fiéis, embora sem a intenção de propor toda uma doutrina sobre Maria, nem de dirimir as questões ainda não totalmente esclarecidas pelos teólogos” (*LG* 54).³¹⁰

Quanto às nomeações, a *Theotokos* e a *Mater Dei* são as que, de longe, mais se exaltam na Igreja. De acordo com Alois Müller, chamar *Mater Dei* a Maria implica usar a hipérbole, em vez de chamá-la somente “mulher”, ainda que isto expresse a participação no acontecimento transcendente, e nela gerar-se o “Filho de Deus” (Lc 1,32). O que se compreende, pois há uma pessoa humana que exerce a “função materna” no evento, através do qual Deus se comunica plenamente às criaturas. Um evento que se realiza na maternidade histórica de Maria, por isso é que Maria pode ser chamada assim.³¹¹ Müller acrescenta: «Maria é inserida por decreto divino na redenção divina, através da Encarnação de Cristo e a participação na Sua humanidade». É justamente por este motivo que a «maternidade divina se apresenta como participação suprema, e mais real na humanidade de Cristo, e como suprema cooperação na obra redentora».³¹²

O Papa Paulo VI numa alocução, em 11 de outubro de 1963, prenuncia Maria como a *Mater Ecclesiae*, “pedindo” a Maria para olhar pela Igreja e pelos seus membros, de modo que esta a reconheça por sua Mãe, filha e irmã; e o título: “*Mater Ecclesiae*” é apontado na votação conciliar de 29 de outubro de 1963...³¹³ As sessões conciliares estiveram muito divididas sobre Maria, havendo uma luta entre duas correntes, vertidos em dois esquemas, um mariano e outro (mais) ecuménico. Duas correntes, uma que “assimilava Maria a Cristo” e outra que “assimilava Maria à Igreja”. A primeira, numa via “maximalista”, destacava os privilégios e as virtudes de Maria e, assimilando-a a Cristo, decalcando-a do seu filho, refletia a “mariologia cristotípica”. Quanto à segunda, na via “minimalista”, visava diminuir os excessos marianos, destacava as funções e as atitudes que os cristãos podiam seguir a exemplo de Maria; aqui, ela (Maria) era situada na Igreja como um exemplo e modelo a imitar na fé, humildade e serviço, traduzindo a “mariologia eclesiotípica”. Não obstante, René Laurentin esclarece-nos algo mais:

O cristotipismo (maximalismo) coloca Maria num prisma único, exalta a sua realeza, sob o ângulo insubstituível da relação singular que ela possui com o Verbo, na maternidade divina. Aqui Maria é elevada acima das outras criaturas, “destacada dos cristãos redimidos”, tendo

³¹⁰ Llata, María en el designio divino de la Revelación, 58-62.

³¹¹ Müller, Reflexiones teológicas, 90; Llata, María en el designio divino de la Revelación, 412.

³¹² Alois Müller, «El principio fundamental de la mariología», em *Mysterium Salutis. El Acontecimiento Cristo*, dir. Johannes Feiner e Magnus Löhrer, 2ª ed., vol. III (Madrid: Cristiandad, 1980), 884-885; para aprofundar o enquadramento conferido a “Maria” por Müller, cf. De Fiores, María en la Teología Contemporánea, 158-160.

³¹³ *AAS* 55 (1963), 873-874; para aprofundar, cf. Aldama, Maria e a Teologia, 81.

apenas acima de si Deus. O eclesiotipismo (minimalismo) apoia o esforço e a esperança da unidade entre os cristãos separados, restringe a figura de Maria num valor mais simbólico sob o ângulo da sua condição como criatura redimida e beneficiária da mediação única de Cristo, desde a vertente da Igreja, e “incluída na massa comum dos cristãos redimidos”. Aqui, Maria está orientada, como todos aqueles (redimidos), pela graça de Cristo à posse eterna de Deus.³¹⁴

No entanto, também existia uma via alternativa agregadora que Laurentin nos assegura:

Maria e a Igreja estão ligadas na Anunciação (Lc 1,35) e no Pentecostes (At 1,8). Maria é toda relativa a Deus e Maria é toda correlativa à Igreja – ela é relativa a Deus e correlativa à Igreja em Cristo, por Cristo e para Cristo. Há inter-relação e uma correlação que implica Maria com Deus e a Igreja, ou seja, a primeira fórmula dita a “dependência total que faz Maria ser toda de Deus, sem reservas e exceções – tudo o que ela faz conduz a Deus”; a segunda fórmula dita “Maria dentro do plano salvífico de Deus, como figura e protótipo correlativo à Igreja – não sendo ela relativa à Igreja, pois não está na sua dependência –, a qual é toda relativa a Deus”.³¹⁵

É nesta linha que o Concílio exhibe Maria: «mãe de Deus Filho, na pertença e membro singular da Igreja, e como tipologia e exemplaridade na fé» (LG 53). As vertentes cristotípica e eclesiotípica serão integradas na Constituição sobre a Igreja – *Lumen Gentium* –, e Maria é situada entre os mistérios de Cristo e da Igreja, arrolando a mediação materna e a maternidade divina ao título: *Mater Ecclesiae*. A *Lumen Gentium* evitará o uso direto desta invocação, mas existe uma analogia na citação: «[ela] é verdadeiramente mãe dos membros (de Cristo), porque cooperou com o seu amor para que na Igreja nascessem os fiéis» (LG 53). E, afirmar a *Mater Ecclesiae* equivalerá dizer *Matrem fidelium* – “Mãe dos fiéis”. Isto não é uma nova definição dogmática ou um novo título honorífico mariano – mesmo se invoca Maria –, mas incorpora um valor teológico, ligando Maria e a Igreja. A origem desta invocação não é inteira novidade; historicamente podemos encontrá-la em alguns autores eclesiásticos. A *Mater Ecclesiae* terá surgido, pela primeira vez, no século V, reaparecendo no século XIX. Dentro do Magistério da Igreja, o Pontífice que mais a usou foi o Papa João XXIII.³¹⁶ No entanto, é o Papa Paulo VI que a vai tornar memorável essa afirmação quando, no final da terceira sessão conciliar, a 21 de setembro de 1964, dirigindo-se à Assembleia (conciliar) e saúda Maria, “Mãe da Igreja e mãe de todo o povo de Deus”.³¹⁷

³¹⁴ René Laurentin, «Génese do texto conciliar», em Laurentin, Koehler, Manteau-Bonamy, Nossa Senhora na *Lumen Gentium* (São Paulo: Paulinas, 1969), 9-33; para aprofundar estas duas correntes, cf. Sesboué, Por una Teología Ecueménica, 347-352; Llata, María en el designio divino de la Revelación, 93-100.

³¹⁵ René Laurentin, *La Question Mariale* (Paris: Éditions du Seuil, 1963), 101-103.

³¹⁶ O Papa João XXIII citou “cinco vezes”: *AAS* 51 (1959), 713; *AAS* 52 (1960), 53; *AAS* 52 (1960), 280; *AAS* 53 (1961), 35; *AAS* 53 (1961), 505; para aprofundamento, cf. Aldama, Maria e a Teologia, 92-95; De Fiores, María en la Teología Contemporánea, 178-180; Llata, María en el designio divino de la Revelación, 484-485.

³¹⁷ Papa Paulo VI no encerramento da terceira sessão conciliar, acedido a 26 de fevereiro de 2022, https://w2.vatican.va/content/paulvi/pt/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html.

A *Mater Ecclesiae* não é consensual, sendo criticada no meio protestante. Aldama diz que este título estorva a linha ecuménica por misturar num só termo as “mães das maternidades”, a física e a espiritual. Esta associação podia contradizer, “por unir e acolher, ao mesmo tempo, a interioridade de Maria face à Igreja, como seu membro, e a exterioridade face à mesma Igreja, por ser sua mãe”.³¹⁸ Laurentin admite que mesmo não sendo consensual existe, na Escritura, um fundamento análogo que observa Maria como “mãe dos discípulos de Cristo” (cf. Jo 19,25-27).³¹⁹ E, Jean Galot rebate a mera visão de Maria como um modelo original ou tipo de Igreja, porquanto ela exerce uma função ativa na cooperação na obra redentora, devido à causalidade materna do nascimento e do progresso Povo de Deus. Galot observa a maternidade espiritual ligada ao progresso da vida da Igreja até à entrada dos eleitos no céu: “Maria é *Mater Ecclesiae*, pois a sua cooperação admitiu o nascimento da Igreja, logo, não há problema em atribuir a maternidade à relação que leva à sua formação”. A Igreja é o lugar onde se exerce a maternidade da Virgem, em ordem da graça, que tem sempre um cariz eclesial: “Maria vigia a comunidade”. Esta maternidade espiritual “cuida” da expansão da Igreja, contudo, esta presença materna “não é uma presença sacramental como a de Jesus Cristo, mas uma presença moral de cooperação e intercessão”.³²⁰ Neste contexto, Joseph Ratzinger reafirma que o discurso sobre Maria sublinha o *nexus mysterium*; e, por isso, se o enlace entre Cristo e a Igreja se torna visível nos binómios:

“Esposo-esposa”, “cabeça-corpo”, em Maria isto é transcendido, pois ela não está em primeiro lugar face a Cristo como esposa, mas sim como mãe. Aqui se pode reconhecer a função do título “Mãe da Igreja”, que exprime a superação do quadro eclesiológico na doutrina sobre Maria e, simultaneamente, a sua referência a este quadro.³²¹

Em resumo, a mediação de Maria é aclarada no seu papel materno na Igreja e junto dos fiéis. O Concílio Vaticano II configura Maria na relação com Cristo e na missão da Igreja, pois ela vive(u) na fé os factos da existência de Deus... Maria é a distinta «eleita por Deus como *Theotokos*, em virtude da maternidade, e a primeira integrada na graça em Cristo» (LG 53). Esta maternidade não é só espiritual, mas “universal”. A expressão *Mater Ecclesiae* abarca o Corpo Místico de Cristo, o povo cristão como povo de Deus e a Igreja que peregrina, e a maternidade que abraça o corpo místico e o corpo físico de Cristo. Afinal, se é a maternidade divina que gera o Filho de Deus, é a maternidade espiritual que gera a Igreja, os fiéis e todos os discípulos (do Filho); por isso, Maria é nomeada como *Matrem fidelium (discipulorum)*.

³¹⁸ Aldama, Maria e a Teologia, 82-88.

³¹⁹ René Laurentin, La Vierge Marie au Concile, en Rev.Sc. Ph. Th.,48. 1964, 32-46, cit. Llata, María en el designio divino de la Revelación, 488-489.

³²⁰ Jean Galot, Maria, madre della Chiesa: Resistenze e progressi a vent'anni dal Vaticano II, en la Civiltà Cattolica, 136 (1985), III, 118-130, cit. Llata, María en el designio divino de la Revelación, 489-493.

³²¹ Ratzinger e Balthasar, Maria, Primeira Igreja, 23-24.

3.1.2. Maria entre a mediação materna e a mediação eclesial (espiritual)

Xabier Pikaza diz que Maria é a “mãe” que se faz mãe no caminho da História, a mulher que revela o mistério do Espírito e o “espaço materno messiânico” (Lc 1,26-38); a mulher que inicia o caminho da “Igreja-mãe” e dá espaço ao “novo nascimento no Espírito” (Jo 3,5). Pikaza faz convergir a maternidade mariana no Mistério da Santíssima Trindade e assume que esta é uma maternidade com amplitude eclesiológica, pois “Maria gerou Cristo que é a cabeça e o princípio da nova Humanidade, pelo que é, em sentido amplo, a mãe da Igreja (Jo 19,25-27)”.³²²

Para Schillebeeckx, a “intercessão celestial de Maria não é menor que a sua participação terrestre na Redenção; quando Maria é glorificada ela toma posse como Mãe que, lá no céu, continua a sua missão na terra”. A mediação de Maria, em favor dos seres humanos, é acolhida na Igreja como um “dom que ela exerce horizontalmente na vida humana, sustentando e promovendo o progresso e a santificação da realidade da histórica humana”. Maria é membro da Igreja – comunidade dos fiéis –, e a sua mediação na Salvação é análoga e dependente da mediação da Igreja na Salvação. Há uma posição ecuménica convergente que legitima a Igreja como instrumento na Salvação, enviado por Cristo, para levar os fiéis ao Reino celeste. A Igreja é “ativa” e os seus membros colaboram na obra trinitária (cf. Jo 3,21; 1Cor 3,9).³²³ Para o teólogo luterano André Birmelé, citado por De Fiores, “enquanto a teologia católica dá a Maria e à Igreja um papel relevante na obra da Salvação, a teologia protestante preserva uma plena transparência de cada cooperação eclesial em relação à única ação soteriológica de Deus através de Cristo”. E Birmelé conclui que as Igrejas reformadas frisam que as “obras da Igreja e de Maria apenas estão ao serviço do agir salvífico de Deus, que justifica os crentes na *sola gratia* e *sola fide*, e qualquer cooperação de Maria só pode referir-se à única obra salvífica de Deus”.³²⁴

Nesse caso, será que a “mediação eclesial” é ecumenicamente admissível e legitimável?

O teólogo Luigi Sartori dá resposta positiva: a “mediação da Igreja é legítima e situa-se entre Cristo e os homens; a Igreja medeia pelo ministério o povo que ainda peregrina na terra e, como comunidade solidária com todos os fiéis, assume-se instrumento da parte de Cristo”.³²⁵ Enquanto Asmussen verifica, pelo lado ecuménico, que a “imposição do Papa Leão XIII: *per*

³²² Xabier Pikaza, María, Madre de la Iglesia. Fundamento teológico y sentido pastoral, em *Eph. Mar.*, 32 (1982), 175-188, cit. Llata, María en el designio divino de la Revelación, 493-494.

³²³ Schillebeeckx, Maria, Mãe da Redenção, 64-66.

³²⁴ André Birmelé, «“E anche a te una spada trafiggerà l’anima” (Lc 2,35)». Interpretazioni delle Chiese sorte dalla Riforma, in *Lacrime nel cuore della città. Atti del XIII colloquio internazionale di mariologia*, Siracusa, 29 settembre-2 ottobre 2003 (corso di stampa); e Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris-Genève 1986, cit. De Fiores, «Mediatrice», 1089-1090; De Fiores, «Mediadora», 1309-1310.

³²⁵ Luigi Sartori, «“*In persona Christi, in persona ecclesiae*”. Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa», in R. Cecolin (ed.), *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell’esperienza della chiesa*, Padova 1991, 72-98, cit. De Fiores, «Mediatrice», 1090-1091.

Mariam ad Iesum (mediatio ad Christum) podia reassumir um novo significado, a *mediatio in Christo*, porque Cristo chama outros cooperadores”. Ora, a obra de Deus não pode ficar estéril e, se “acolhemos Cristo como único mediador, reconhecemos que a sua mediação traz frutos, e faz entrar outros na sua mediação”. Asmussen diz que “Cristo é o perfeito mediador, mas a sua mediação é reforçada pela presença de outros mediadores; Ele salva e redime as criaturas, mas também as transforma em seres que salvam”. A Igreja e Maria medeiam, exercem o seu papel subordinado a Cristo, pois, os que são salvos tornam-se “salvadores em Cristo, cujo objetivo é fazer nascer Jesus Cristo (a fé) nos crentes e formar Igreja”.³²⁶ O que, segundo Ratzinger, revela uma «mediação maternal, em ordem a um sempre novo nascimento de Cristo no mundo».³²⁷

A mediação de Maria está ligada à mediação materna. Uma síntese conciliar que o Papa João Paulo II, na Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, a 25 de março de 1987, vai reinterpretar, observando que a “maternidade divina não se esgotou na Encarnação da mãe do Redentor”. A maternidade divina prolonga-se na maternidade espiritual, é *mediatio maternalis*, participada e subordinada a Cristo, atribuída como título da “terceira parte” da Encíclica do Papa João Paulo II (cf. *RM* 38-50).³²⁸ De acordo com De Fiores, a *Redemptoris Mater* quer responder às questões mariológicas da época, sobretudo devido às correntes feministas e aos protestantes, acentuando a presença exemplar de Maria – mãe do Redentor – na Igreja e a abertura ecuménica, apesar do incómodo protestante pela alusão ao título “medianeira” (*RM* 40).³²⁹ Borges de Pinho faz uma ligação interessante, ao relacionar a “maternidade de Maria com o rosto materno da Igreja”, procurando ver de que modo esta tem na identidade e missão da Igreja. A maternidade espiritual da Igreja ao serviço do Reino de Deus mostra uma exemplaridade, um impulso e a sinalização específica no papel “mediador de Maria”, e isso não é só na perspetiva da sua vida histórica, mas em relação com a sua presença na vida da Igreja ao longo dos tempos (cf. *RM* 40-41). A maternidade da Igreja, acentua a *Redemptoris Mater*, realiza-se não somente como modelo e na figura da Mãe de Deus, mas também através da sua “cooperação” (*RM* 44).³³⁰

A mediação materna tem aceitação ecuménica, pois está presente na Escritura e, de modo particular, nas “bodas de Caná”, ligando-se à centralidade da hora gloriosa de Cristo, quando, à interpelação materna, Ele diz que a “hora ainda não chegara” (Jo 2,4). Já no Calvário, “Maria é reconhecida como Mãe” (Jo 19,26-27); até ali, ela é tida como “mulher” (Jo 2,4), mas, ao pé

³²⁶ Asmussen, Maria, die Mutter Gottes, Stuttgart (3ª ed), 1960, 50-51, cit. De Fiores, «Mediatrice», 1091.

³²⁷ Ratzinger e Balthasar, Maria, Primeira Igreja, 53.

³²⁸ *Redemptoris Mater*, acedido a 11 de março de 2022, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html.

³²⁹ De Fiores, María en la Teología Contemporánea, 566-582.

³³⁰ José Eduardo Borges de Pinho, «A maternidade de Maria e o rosto materno da Igreja», em *Humanística e Teologia* 38, n.º 2 (julho 2017): 56-58, 62-63, <https://doi.org/10.34632/humanisticaeteologia.2017.38.2>.

da cruz, no ápice cruciante e glorioso, há a “entrega da mãe”. Segundo Müller, a “introdução de Maria na vida pública de Jesus ocorre pela primeira vez em Caná (Jo 2,1-11), e aqui dá-se o primeiro milagre (sinal) de Cristo”. Müller explica que Maria fica ligada à disposição dada aos serventes: “*Fazei o que Ele vos disser*” (Jo 2,5), o que, para alguns, é um indício do seu papel na Igreja (cf. Mt 12,49-50). O cariz eclesiológico surge da “petição materna” (Jo 2,3), que pode ler-se como “mediação materna” (cf. RM 21-22), na resposta que o filho lhe dá: “*A minha hora ainda não chegou*” (Jo 2,4). O “milagre surge” (Jo 2,6-9.11), e este é um sinal de fé que Maria dá aos serventes. A missão mariana pode ser oculta até à hora de Jesus – ainda não era a Sua hora –, nem a hora de Maria ou da Igreja, nem da “vinda do Filho do Homem no Seu Reino” (Mt 16,28); mas, a hora está a chegar, também para Maria e a Igreja, no Gólgota e Pentecostes. Ali “ela passa de mãe física de Cristo para mãe da graça dos membros de Cristo e da Igreja”!³³¹

Concluimos que a única e real “mediação de Cristo” (1Tm 2,5) não afasta a cooperação humana, pois os homens são chamados a cooperar na edificação do Seu Reino. Maria e a Igreja têm um papel cooperador na Salvação. A ação de ambas é tipologicamente maternal e espiritual, comungando na fé e caridade com todas as criaturas redimidas, abrindo as portas da esperança.

O trilho que fizemos revela que é fulcral ver o lugar de Maria e dissipar os (pre)conceitos que desvirtuam a unidade da fé. A ideia de que protestantes e católicos não se entendem sobre Maria é mitigada pelo Grupo de Dombes. Eles confirmam a persistência de divergências, mas admitem que “não podemos ver a intercessão mariana fora da comunhão dos Santos, pois esta intercessão integra a única mediação que se faz por vontade do Pai, na Redenção do Filho e através do Espírito Santo”. Maria faz parte do projeto de Deus e participa com os redimidos na graça da Salvação. É pela profissão de fé, na graça divina, que os homens caminham para Deus; assim, a mediação de Maria deve incitar todos à unidade e à comunhão...³³² É esta a finalidade da reflexão ecuménica que faz o Grupo, recordar que o itinerário iniciado tem como desígnio a conversão das Igrejas e a unidade da fé. É a questão da mútua conversão que veremos a seguir.

3.2. Maria como “ponte” para a conversão das Igrejas

A superação dos dilemas exige diálogo, mas não só! Se os católicos utilizam expressões e exaltações marianas excessivas, os protestantes fazem silêncio e têm atitudes precipitadas, arriscando uma visão atrofiada a respeito do lugar de Maria na fé. Isto indica o quanto carece a aceitação recíproca de diferenças que são legítimas. Porém, esse diálogo não deve tender para

³³¹ Alois Müller, «Misterios subsiguientes a la Maternidad», em *Mysterium Salutis. El Acontecimiento Cristo*, dir. Johannes Feiner e Magnus Löhrer, 2ª ed., vol. III (Madrid: Cristiandad, 1980), 933-937.

³³² Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (287-288), 65-67.

a uniformidade, mas evoluir na conversão ecuménica, afinar as percepções de uns e dos outros, inspirada pelo Espírito Santo, e vencer os séculos de resistências sobre Maria. Porque, não há

um verdadeiro Ecumenismo sem uma conversão interior. É que os anseios de unidade nascem e amadurecem a partir da renovação da mente, da abnegação de si mesmo e da libérrima efusão da caridade. Por isso, devemos implorar do Espírito divino a graça da sincera abnegação, humildade e mansidão em servir, e da fraterna generosidade para com os outros (*UR 7*).

O Grupo de Dombes mostra que «Maria é uma nota necessária na sinfonia da Salvação», mesmo se ainda não se ouça a harmonia. Daí ser preciso a conversão das Igrejas, aproximar os cristãos, uns dos outros, sem acomodações, vaidades e agir com humildade. O Grupo reafirma: «compreendamos bem, homens que sabendo que o orgulho pode explicar a recusa dum dogma como a sua aceitação e que pedem humildemente ao Senhor que os converta à Sua Palavra».³³³

Devemos ter presente que os católicos e os protestantes fazem a mesma confissão de fé no único Salvador e Mediador, que é Jesus Cristo. Logo, o discernimento teológico-doutrinal, no diálogo ecuménico, deve ser feito à luz da “hierarquia das verdades” (*UR 11*) e encontrar o que é essencial e aquilo que não é fundamental à fé. Na verdade, o diálogo só será uma real “ponte” – que abeire duas margens – se houver um entendimento elementar e salutar, ainda que as diferentes confissões cristãs não ordenem as matérias de modo igual, como ocorre no tema da Eclesiologia. A identidade cristã é intimamente cristológica e trinitária, embora haja diversas realidades eclesiais com práticas distintas. Há que dar espaço à Palavra de Deus e ao agir do Espírito Santo que, a nível pneumatológico, admita que a Palavra indague, desafie, faça ver, ouvir e sentir...³³⁴ Há que abeirar os cristãos e, como diz Borges de Pinho, afastar tudo o que deve ser relativizado e tido como “questiúnculas” de linguagem ou de acentuações doutrinárias face ao essencial da vivência da fé e ao carácter prioritário do testemunho do Evangelho.³³⁵

É a partir da Escritura e da fundamentação bíblica que se podem tirar conclusões na fé e da piedade que não sejam paradoxais ou se contradigam, garantindo aos cristãos a “transmissão sólida da mensagem cristã” (Lc 1,4). E, como nos indica Schillebeeckx, é a “paixão, morte e ressurreição de Cristo que dá a chave para decifrar a Sua vida, e revelar a essência do mistério como Mediador, Redentor e Salvador”. Ora, a palavra da reta confissão de Cristo acha Maria na Encarnação do Verbo, e não podemos excluí-la da fé, nem do diálogo teológico, porque a mediação da mãe de Jesus e de todos os humanos, não é a mediação da cabeça em relação aos membros, mas de um membro entre os membros. Ela é o modelo original e ativo da comunhão

³³³ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (Prefácio), 15.

³³⁴ Walter Kasper, *Caminos hacia la unidad de los cristianos* (Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2014), 38-51.

³³⁵ Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 131-136.

dos Santos.³³⁶ Para o Grupo de Dombes, Maria recebe tudo e dá tudo, pois ela recebeu primeiro tudo em nosso proveito pela sua fé; ela é a primeira crente, ela dá o exemplo da fé, que não é um dar, mas um receber... E, como ela é a “primeira discípula, na nova maternidade, cuida de todos os seus filhos” (RM 20) e ocupa um lugar que lhe é próprio na economia da Salvação.³³⁷

É na comunhão de Santos que a conversão das Igrejas se divulga como um desafio atual. Se todos os homens são chamados a formar o novo Povo de Deus, este deve manter-se unido e uno, para cumprir o desígnio da vontade divina, a “unidade de todos os filhos dispersos” (Jo 11,52). Foi por isso que Deus enviou o seu Filho, “Herdeiro de tudo” (Hb 1,2), como “perfeito, universal e Sumo Sacerdote” (Hb 2,5-7,28), a quem o “Pai constitui para supremo Redentor e Mediador da Salvação” (Hb 8,1-9,28); e que pelo “Espírito atesta todos na Sua graça” (Hb 10, 1-18). A universalidade e diversidade que identifica este Povo é dom de Deus e, através d’Ele,

a Igreja católica tende para a recapitulação total da Humanidade sob a cabeça de Cristo, na unidade do Seu Espírito. [Uma] catolicidade onde, cada uma das partes traz às outras e a toda a Igreja os seus dons particulares, de maneira que o todo e cada uma das partes aumentem pela comunicação mútua entre todos e pela aspiração comum à plenitude na unidade (LG 13).

Então, a unidade e comunhão na fé só é viável na diversidade, pois a uniformidade seria um antagonismo na Igreja universal. Esta admissão exige a conversão, que deve incluir todos sem excluir ou impor. E, a conversão deve ser inteligente, ativa, real e prática, abarcar todas as confissões, conjugando uma conversão de mentalidades, de atitudes, de doutrina e de práticas confessionais (culto) que, para Sesboüé, deve gerar uma “verdadeira conversão de corações”.³³⁸

3.2.1. A conversão católica

A conversão católica é necessária, mas não se pode prescindir de Maria só porque pode levar à celeuma entre cristãos; há que reapreciar o que dela é essencial na fé. Como diz Bruno Forte, na obra: “Maria, a mulher ícone do Mistério”, a “Virgem está inserida na totalidade do mistério cristão e não se pode falar de Maria sem falar-se da Trindade, do homem e da Igreja, da História e do *Eschaton*”.³³⁹ Aliás, para Llata, a Mariologia deveria ser o último capítulo da Teologia, «um seu compêndio argumentativo, narrativo e simbólico. Se o discurso teológico prescinde de Maria, suprime-se um dado bíblico-dogmático precioso e renuncia-se ao caminho que, em consonância com a “hierarquia das verdades”, reflete a totalidade do mistério». ³⁴⁰

³³⁶ Schillebeeckx, Maria, Mãe da Redenção, 67-71.

³³⁷ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (Prefácio), 8.

³³⁸ Sesboüé, Por una Teología Ecueménica, 15-17.

³³⁹ Bruno Forte, María, la mujer ícono del Misterio. Ensayo de mariología simbólico-narrativa (Salamanca: Sígueme, 1993), 42-44.

³⁴⁰ Llata, María en el designio divino de la Revelación, 361.

Embora a mentalidade protestante continue a ser alheia à piedade e devoção marianas, e estarmos sempre diante de questões associadas a diferentes sensibilidades crentes, os católicos devem manter abertura na reflexão teológica. Os católicos podem “converter as suas atitudes”, porque o julgamento dos protestantes, envolvidos no diálogo ecuménico, ainda exprime muitas perguntas sobre Maria. Jürgen Moltmann relembra que em «nenhum outro ponto a diferença entre a doutrina da Igreja e o [NT] é tão grande como na Mariologia».³⁴¹ E, num apontamento sobre “Maria”, redigido por André Birmelé, é referido que os «dogmas romanos põem em causa a referência à Escritura, a Cristo e à graça, sendo esta convicção confirmada pelo progresso da piedade popular e a multiplicação das peregrinações marianas».³⁴²

Temos de estar atentos à tradição ecuménica, aos resultados obtidos depois do trabalho do Grupo de Dombes e realçar as iniciativas bilaterais, entre católicos e luteranos, sem esquecer ou perder do horizonte o facto de “Maria ter sido um profundo lugar de investimento da religião na evangelização cristã”. Aqui, ela representou vários lugares num significativo e tríplice papel:

Lugar de proximidade enquanto mãe atenta [aos] seus filhos; lugar de proteção de identidade cultural, venerada com traços próprios por cada povo; lugar de amparo e cura, admitindo que ela livra de todas as opressões e cura todos os males. E, há que respeitar o sentido da fé dos fiéis (*sensus fidelium*), cuja referência deve ser utilizada com precaução, acautelando-se a diferença entre o significado teológico e o sentimento religioso que deriva da prática da fé.³⁴³

A teologia católica deve avaliar a atitude e a forma como expressa Maria. A Mariologia não pode ser uma disciplina autónoma ou um capítulo isolado centrado, excessivamente, na pessoa de Maria, mas inserir-se numa teologia mariana ecuménica, entre os mistérios de Cristo e da Igreja. Não obstante, alguns teólogos, após o Concílio Vaticano II, também aprofundaram a relação entre “Maria e o Espírito Santo”. O Grupo de Dombes reflete, ainda que levemente, sobre aquela relação, fazendo uma investigação pós-conciliar que exhibe uma visão purificadora da piedade popular e doutrina de índole mariana. Contudo, apesar de “ser legítimo aprofundar o vínculo de Maria ao Espírito Santo, não se pode estabelecer entre ela e o Espírito uma relação comparável à união da humanidade e da divindade de Jesus”.³⁴⁴

Os protestantes são sensíveis ao primado de Cristo e guardam, pela Escritura, o título de mediador somente para Ele, ainda que isto não invalide o alcance ecuménico do capítulo VIII

³⁴¹ Jürgen Moltmann, *Concilium* 188 (1983), 17, cit. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (291), 70.

³⁴² André Birmelé, «Marie», in *Encyclopédie du protestantisme* (Paris: Cerf/Genève, Labor et Fides, 1995), 950, cit. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (291), 70.

³⁴³ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (292-293), 70-71.

³⁴⁴ Tal significaria afirmar uma comunicação pessoal (hipostática) do Espírito Santo com a Virgem Maria, como faz Leonardo Boff, O.c., cf. Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (294), 71-72.

da *Lumen Gentium*. Neste sentido, a conversão católica não pode ficar só pela mudança de atitudes, deve também adotar uma “conversão doutrinal”. A este nível, a questão da cooperação ou da resposta ativa de Maria é relevante. O Grupo de Dombes concluiu que a “clarificação doutrinal que foi realizada, em relação à cooperação de Maria, mesmo que não tenha resolvido completamente o problema nas suas diversas aplicações, permitiu chegar, no que se refere a Maria, a um resultado suficiente para exprimir uma comunhão na fé”.³⁴⁵

Todavia, a dificuldade da conversão católica é marcada pelo peso da piedade popular e seus excessos; isto, apesar da devoção ser um fruto da fé, e nunca o contrário. Aliás, o Concílio lembra que os «fiéis devem recordar que a verdadeira devoção não consta em sentimentos estéreis, nem na vã credulidade, mas na procedência da fé verdadeira que reconhece a dignidade da Mãe de Deus, devendo amá-la com amor filial e imitá-la nas suas virtudes» (LG 67). O Papa Paulo VI, consagra a Exortação *Signum Magnum*, a 13 de maio de 1967, ao “Culto da Virgem Maria, Mãe da Igreja e modelo de todas as virtudes”. Maria é o sinal grandioso da “mulher revestida com o Sol” (Ap 1,12), que a Escritura decifra como serva do Senhor, Mãe do Redentor e Mãe da Igreja, e deve ser venerada com um culto sobretudo litúrgico. A *Signum Magnum* que, então, já apelava à renovação da prática cultural cristã: o “culto devido a Maria como Mãe da Igreja” (cf. SM 1-7) e a “devota imitação das virtudes de Maria Santíssima” (cf. SM 8-15).³⁴⁶

O Papa Paulo VI, pela Exortação Apostólica *Marialis Cultus*, a 2 de fevereiro de 1974, volta à reflexão sobre o “lugar de Maria” e, dando algumas orientações, salienta que qualquer prática devocional à Virgem na Igreja deve subordinar-se ao culto de Cristo. Tanto os tempos litúrgicos, como as festas e solenidades, devem celebrar a obra de Salvação de Cristo: “Maria é o exemplo de atitude espiritual com que a Igreja celebra e vive os mistérios divinos – mestra e exemplar de vida espiritual para todos os cristãos, de modo a fazerem da vida um culto vital a Deus” (cf. MC 2, 16, 21). A renovação da “piedade mariana, mudando os elementos caducos e valorizando os perenes, integrando os que foram obtidos pelos dados doutriniais da reflexão teológica, propostos pelo Magistério eclesiástico” (MC 24), levariam à renovação devocional. Mas, esta atitude de conversão católica deve atender a um íntimo e essencial discernimento, trinitário e cristológico, pois o “culto mariano” deve centrar-se em Cristo, o «único Mediador entre Deus e os homens» (1Tm 2,5). Ora, na “Virgem tudo se refere e depende d’Ele” (MC 25, 32), a sua relação com o Filho de Deus e a ação na Sua obra salvífica. Maria encontra-se unida à Trindade e o “seu lugar na Igreja deve estar bem definido, sem uma sobrevalorização, de modo a revelar o seu intrínseco conteúdo eclesiológico” (MC 28). Logo, a renovação eclesial

³⁴⁵ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (295), 72.

³⁴⁶ *Signum Magnum*, acedido a 11 de março de 2022, https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19670513_signum-magnum.html.

precisa da conversão do culto mariano e retomar aquilo que o Magistério propôs como quatro grandes orientações de “ordem bíblica, litúrgica, ecuménica e antropológica” (cf. *MC* 29-39).³⁴⁷

Porém, não é suficiente acautelar os exageros devocionais, pois, para Salvatore Perella, também é preciso renovar e corrigir a linguagem eclesial mariana, tanto no ensino da fé, como na evangelização.³⁴⁸ Por isso, o Grupo de Dombes afirma ser essencial afastar todos os excessos

e abandonar abusos de linguagem – fórmulas inflacionistas – que chegam a atribuir a Maria o que é próprio de Deus como, por exemplo, perdoar (os pecados). [A mediação de Maria não pode tornar-se numa invocação mariolátrica], desviando-se da regra da fé – *regula fidei*. Pois, tal como é uma única fé que obriga a um único Batismo, é um único Senhor que obriga a uma atitude de piedade para com a Mãe do Senhor.³⁴⁹

3.2.2. A conversão protestante

Vimos que os católicos têm de converter as suas atitudes, mas não apenas estes, também aos protestantes é-lhes pedida a “conversão da atitude”, a qual se deve situar em “dois planos”:

Em primeiro lugar, reconhecer que um irmão em Jesus Cristo pode ter uma piedade mariana, sem que isso implique um corte na comunhão da fé. Depois, em segundo, entender que não se trata de saber se uns têm de mais e os outros de menos, conforme uma falsa simetria, mas saber o que, nuns e outros, se projeta entre o crente e Jesus Cristo. Os protestantes devem interrogar, se o seu exagerado silêncio sobre Maria não prejudica a sua relação com Jesus Cristo.³⁵⁰

Se no passado, no universo das Igrejas reformadas, Maria e a comunhão dos Santos estão praticamente ausentes, o lugar dado na atualidade é ainda diminuto. O Grupo de Dombes diz que os “catecismos destas Igrejas definiram aquilo que os protestantes podem ou não crer sobre Maria”. Aqui, Maria é recebida como serva, mulher de fé, humilde e obediente, achada aos pés da cruz e na primeira comunidade dos discípulos (At 1,14); ela, que diz palavras sublimes no *Magnificat* (Lc 1,46-55). Apesar dos problemas de integração de Maria no protestantismo, e “se veja difícil reconhecer a participação de Maria na obra da Salvação, por não ser diretamente referida na Bíblia, é notório o esforço ecuménico protestante”.³⁵¹ Este ocorre, sobretudo, entre 1960-1970, com a renovação cristológica protestante e o movimento ecuménico que induzem a proliferação de referências a Maria nos cânticos e na liturgia protestante. A sobriedade destas

³⁴⁷ *Marialis Cultus*, acessado a 11 de março de 2022, https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html; Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (304-306), 77-78.

³⁴⁸ Salvatore Perrella, *L'insegnamento della mariologia ieri e oggi* (Padova: Messaggero, 2012), 13-17.

³⁴⁹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (313-314), 82-83.

³⁵⁰ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (315), 83-84.

³⁵¹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (116-117), 75-76.

referências e o seu fundamento bíblico valorizam a resposta de Maria, a sua fé, a sua memória e a sua qualidade de mãe [...]. Maria é citada e inserida na comunhão de testemunhas de todos os tempos e de todos os lugares; [por isso], torna-se importante assinalar a inscrição litúrgica do *Magnificat* que, largamente, é utilizado nas assembleias de culto (evangélicas).³⁵²

Maria é reconhecida pela sua fé pura, por isso, ela é a explicação última da mensagem da justificação *sola fide*, pois só pela fé, enquanto fé, se entende como correspondência humana à graça – à fé total é doada a Salvação total. Joachim Lell diz que o Catecismo reformado acolheu Maria e os Santos como “modelos da *communio sanctorum*, dando testemunho nas liturgias e nas igrejas que lhe são dedicadas, sobretudo, do lado luterano”. Ainda que não seja um tema de dogmática, nem uma figura típica e especial da piedade protestante, “Maria faz parte do grupo de testemunhas da fé. É aqui que ela assume a dignidade de exemplar ouvinte e de serva do Senhor, que faz a vontade divina e que, por si própria não é nada, mas que, pela bondade de Deus, ela é tudo. Maria é assim o modelo da comunidade dos crentes da Igreja”.³⁵³

Reconhecemos que Maria entra no protestantismo pela “dimensão social da fé”. Por isso, há que olhar a Escritura e situar o lugar de Maria na obra da Salvação, como fez (e diz) o Grupo de Dombes: “não se trata de restringir a inflação mariana na piedade católica e restaurar a figura de Maria na piedade protestante, em simetria”. Afinal, o diálogo ecuménico sobre Maria tem de perceber que as divergências persistem, especialmente quanto à dogmatização do seu lugar na obra salvífica, importando continuar o esforço da conversão recíproca.³⁵⁴ Deve afastar-se o horizonte estéril, polémico e caricatural que se dão uns aos outros. Para o Grupo de Dombes, à

força de reagir contra o enorme lugar concedido a Maria na piedade católica, os protestantes reduziram-se a um silêncio que não só não respeita a fé católica romana, mas provoca uma forma de autocensura que não faz justiça à posição [reformista], nem à posição de Maria na História da Salvação.³⁵⁵

Os protestantes devem alojar a atitude positiva que todos os cristãos devem adotar quanto ao lugar da mãe do Salvador e único Mediador. É preciso uma “conversão doutrinal” mariana na teologia protestante, porque sem esta doutrina a crítica do catolicismo romano não é eficaz e torna-se falseada. Um bom exemplo disto encontra-se no “Comentário” que Lutero produziu sobre o *Magnificat*.³⁵⁶ Isto é, os protestantes são convidados a deixar a sua reserva prudente e a

³⁵² Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (118), 76-77.

³⁵³ Catecismo Evangélico de Adultos, edição alemã: Ev. Erwachsenen-katechismus, 1975, 393, cf. Joachim Lell «Maria/Mariologia. Perspectiva protestante», em Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia, dir. Peter Eicher, T. III (São Paulo: Paulus, 1993), 533.

³⁵⁴ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (316), 84.

³⁵⁵ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (317), 84.

³⁵⁶ Para verificar e aprofundar o Comentário de Lutero a Maria, cf. Juan Bosch, Para comprender el Ecumenismo (Estella: Editorial Verbo Divino, 1991), 69; De Fiores, María Madre de Jesús, 187-188.

voltar a dar a Maria o seu verdadeiro lugar na inteligência da fé e na oração da Igreja. Na prática, trata-se de dar espaço à vivência purificada de uma espiritualidade mariana, também pelos protestantes, sem receios e/ou preconceitos que descentrem o valor e a fé cristã, causando a infrutífera e contínua divisão na Igreja.³⁵⁷

A espiritualidade mariana pode ser um fator de unidade eclesial, pois Maria revela a total cooperação de uma criatura com Deus, expondo uma “espiritualidade de libertação”, como está no *Magnificat*. Moltmann é cativado por este cântico, considerando-o “subversivo”, por trazer a “revolução da esperança, sobressaindo a comparência de Deus, a alegria humana que se dá conta da Sua presença, abrindo-se à esperança da Salvação que é dirigida a todos”.³⁵⁸ E, depois, o regresso a Maria presente nos Evangelhos e a maior fidelidade à Escritura pode, para o Grupo de Dombes, reabilitar ou reavaliar o seu lugar no projeto de Deus pelos protestantes. É um desafio que lhes é colocado, incentivando-os a verem e a entenderem a Igreja católica sem confundirem o centro e o essencial da expressão da fé com a periferia.³⁵⁹ Porque, se os católicos são desafiados à conversão, a olhar os dogmas (marianos) e “declararem Maria sob a hierarquia das verdades”, e “procurar que ela não ocupe os primeiros lugares de uma doutrina católica”, nesse caso, a conversão terá de abranger os dois lados, mesmo que se realize de um modo assimétrico.³⁶⁰ Assim, como diz o Grupo de Dombes, os protestantes também têm de fazer uma “conversão doutrinal”, pois tudo é recapitulado em Cristo, e já não existe qualquer vazio por preencher, entre Deus e os homens, entre céu e terra, entre o tempo presente e o futuro. Todos os cristãos estão inseridos na longa cadeia de crentes: profetas, apóstolos, mártires, testemunhas de todos os tempos que nos precederam e constituem conosco a comunhão dos Santos. Maria, mãe de Cristo, integra esta cadeia – ininterrupta –, por isso, “ela não pode ser separada e expulsa desta comunhão”. Este devia ser o motivo da nossa primeira e verdadeira veneração.³⁶¹

[E], só se pode dar a Maria o lugar que merece [e situa] na comunhão dos Santos, antecessores e modelos daqueles que entram, com e depois deles, no “cortejo” [vitorioso] de Cristo (Ef 4,8; Cl 2,5). Maria e todos os outros, pela sua vida e o seu testemunho, participam da mesma e única comunhão dos Santos em Cristo.³⁶²

Segundo o Grupo de Dombes, os protestantes, ao (re)lerem a Escritura, podem encontrar a cooperação e a resposta ativa de Maria, pois o “lugar mariano na graça – que é sempre primeira

³⁵⁷ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (318), 84-85.

³⁵⁸ Jürgen Moltmann, *Il linguaggio della liberazione, Prediche e meditazioni* (Brescia, 1973), 122-131, cf. De Fiores, «Mariologia», 1012-1014.

³⁵⁹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (319), 85.

³⁶⁰ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (320), 85-86.

³⁶¹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (321), 86.

³⁶² Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (322), 86.

–, exige de cada vez uma resposta, confirmando a resposta do amor que responde ao amor”. Maria é decidida e responde exemplarmente na fé cristã: “ela é o modelo do crente justificado pela fé e não pelas obras; nela vemos a mulher fiel (crente) justificada pela fé e não pelas obras”. A teóloga protestante Suzanne de Dietrich dá-lhe o título de Maria a “favorecida”, a humilde serva do Senhor, sob a qual Deus pousou o Seu olhar, a bem-aventurada, “figura da Igreja”.³⁶³ Maria, a “nossa irmã” mais nova, que o Grupo de Dombes diz ser a “rapariguinha” e, por isso mesmo, a nossa irmã mais velha na nossa humanidade. Maria, o rosto da simplicidade, tantas

vezes deformado e excessivamente pintado, [dela podemos dizer que fez transparecer Deus]. Maria, a bem-aventurada, cujo olhar conheceu o anjo e cuja voz cantou para nós o *Magnificat*. A mulher de Nazaré, agraciada e graciosa, cuja fé é ato de coragem e prodígio. [A sua] história fala-nos do Deus do Céu nela encarnado [...] Maria, mais que nossa mãe, [a] nossa irmã.³⁶⁴

Não esqueçamos que a mediação, e a graça da Salvação, é apenas operada por Cristo, por isso, os protestantes podem achar, sem ambiguidades, um sentido para a cooperação e mediação de Maria. O Grupo de Dombes afirma que os protestantes, em «conjunto com os Reformadores, podem ver em Maria, Mãe do Senhor, aquela que, somente pela sua resposta ativa, “cooperou” na Salvação, ilustrando de maneira exemplar a santificação dos cristãos». E, para Lutero, Maria, como «figura da Igreja e na comunhão dos Santos, torna-se nossa mãe e nós tornamo-nos todos seus filhos. Tão grande é a consolação e a transbordante bondade de Deus ao oferecer ao homem tal tesouro, que Maria se torna a sua verdadeira mãe, Cristo seu irmão e Deus seu Pai».³⁶⁵

A cooperação que assim pode ser captada como “imitação” de Maria, para a qual Calvino chama os cristãos. Calvino recusa chamar a Maria “tesoureira da graça”, no sentido dado pela

tradição medieval; ele reinterpreta [ao modo] reformado aquela expressão, [pois] ela respeitou a doutrina que hoje nos abre o reino dos céus e nos conduz a Nosso Senhor Jesus Cristo [...]. Eis a honra que Deus lhe fez, eis o modo por que devemos olhá-la: não para aí nos determos, nem para fazer dela um ídolo, mas, para que, por seu intermédio, sejamos conduzidos a Nosso Senhor, Jesus Cristo, porque é para lá que ela também nos envia.³⁶⁶

Em suma, o paradigma da mediação de Maria, refletido na cooperação materna, é exposto pela Igreja católica e percebido pelas Igrejas protestantes, que atualizam o “lugar ecuménico de Maria”. A conversão é um “dom” que carece de humilde, no acolhimento, e vontade, na ação...

³⁶³ Suzanne de Dietrich, «Rôle de la Vierge Marie», em Cahiers d’Orgemont, n.º 58, 1966, 27; cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (323), 86-87.

³⁶⁴ André et Francine Dumas, Marie de Nazareth, Genève, Labor et Fides, 1989, 98-99, cit. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (323), 87.

³⁶⁵ Lutero, numa pregação no ano de 1522, cf. Kirchenpostille, WA, T.X/I/I, cit. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (324), 88.

³⁶⁶ Calvino, 25.º Sermão da Harmonie évangélique, cit. na Revue réformé, n.º 32 (1957/4), 37, cit. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (324), 88.

Ambas as confissões têm de discernir, sem preconceitos, na certeza de que todos os caminhos vão dar a Cristo (e à Trindade)! Mas, o cuidado materno de Maria olha por todos, “ela é mãe”! Facto que o Papa Francisco enalteceu, quando do Centenário das aparições de Nossa Senhora de Fátima, a 13 de maio de 2017, em Portugal, disse: «*Temos Mãe, temos Mãe!*».³⁶⁷

3.3. A caminho de uma teologia mariana ecuménica: “*Eis tua Mãe!*”

O caminho ecuménico é cruzado por vários momentos. Houve épocas em que o sentido do Ecumenismo parecia consensual, refletindo um dinamismo e a concretização da recuperação da unidade visível dos cristãos. É notório que a primeira fase ecuménica – pós-conciliar – foi mais eufórica, dando lugar a um caminho mais árduo e menos exuberante na atualidade.

Entre 1964 e 1974, há um período de crise mariana, refletindo um silêncio mariológico, pela dificuldade em enquadrar a doutrina mariológica de perfil conciliar. A época pré-conciliar exuberante mariana contrasta com a revivência conciliar de Maria centrada no cristocentrismo, nos novos métodos bíblicos e no diálogo com o mundo. O Concílio alargou a Mariologia na dimensão teológica, antropológica e pneumatológica, inserindo-a na pastoral e no ecumenismo. Embora o capítulo VIII da *Lumen Gentium* redefina o lugar de Maria na fé e na Igreja, ocorre um afastamento da piedade popular mariana. Como Maria só devia ser lida desde Cristo e da Trindade, surge o grande problema ecuménico da sua mediação que, segundo Yves Congar, é situado no “risco de se vincular a função de Maria, particularmente o seu título de mediadora, face à consideração de um Cristo demasiado divino, por assim dizer; isto é, a ideia de um Cristo que é juiz severo, enquanto Maria não é mais do que misericórdia”.³⁶⁸ A tensão que, de acordo com Sesboüé, também é mencionada por Laurentin na sua obra: “La Question Mariale”. Uma pressão polarizada entre a piedade cristocêntrica – dos que recusam o pietismo mariano e o marginalizam –, e a piedade mariocêntrica – daqueles que têm dificuldade em aceitar a recusa pela Igreja de novos dogmas marianos, que foi entendida como uma cedência e compensação à via antimariana protestante.³⁶⁹

A partir de 1974, o Papa Paulo VI, na Exortação *Marialis Cultus*, dá um novo impulso à renovação da devoção mariana na linha conciliar. Reinicia-se um caminho procurando colmatar os vazios marianos no culto e vida pastoral da Igreja: «relança-se a piedade mariana» (cf. *MC* 29-31); «reinsere-se a Mariologia no Ecumenismo» (cf. *MC* 32-33) e «readapta-se a imagem

³⁶⁷ Papa Francisco, na homilia, acedido a 14 de março de 2022, https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170513_omelia-pellegrinaggio-fatima.html.

³⁶⁸ Yves Congar, *Il Cristo, Maria e la Chiesa*, Torino, 1964, 92-93 (Edição original francesa, 1952), cf. De Fiores, *María en la Teología Contemporánea*, 134-135 [cf. também: 124-125].

³⁶⁹ Laurentin, *La Question Mariale*, s.p., cf. Bernard Sesboüé, *L’Église et les Églises. La conversion catholique à l’œcuménisme* (Paris: Médiaspaul, 2013), 37-39.

de Maria na cultura da época» (MC 34). Após este documento, surgirão outros que destacam Maria, em documentos pontifícios, como a Encíclica *Redemptoris Mater* do Papa João Paulo II, além de diversas obras que ampliam a teologia mariana, sobretudo no debate cultural epocal. Para De Fiores, o lugar de Maria é recalibrado e ganha outro ânimo, tomando como exemplo a estética teológica de Urs von Balthasar; da espiritualidade do *Magnificat* na ótica do feminino e teologia da libertação de Leonardo Boff, na obra: “O Rosto Materno de Deus”; ou das novas pistas de reflexão sobre a Mãe de Deus por parte de Alois Müller, nomeadamente no capítulo sobre “Maria no acontecimento de Cristo” que foi inserido na obra: “*Mysterium Salutis*”.³⁷⁰

Reconhecemos que, embora o confronto dê lugar ao encontro e a relação interconfessional seja marcada, na atualidade, pelo respeito mútuo, vemos que no diálogo ecumênico bilateral ainda está muito por fazer. A unidade dos cristãos é mais do que admitir a diversidade e afirmar o respeito, uns pelos outros, pois a realidade ecumênica enfrenta maior variedade de expressões crentes na atualidade. É verdade que o diálogo ecumênico nunca foi fácil, mas, como Borges de Pinho refere, «parece viver-se na atualidade uma fase menos determinada, nalguns aspetos marcada até por algum ceticismo, [existindo] tendências e riscos de novos afastamentos».³⁷¹ Dificuldades que não são sentidas só na questão mariana, sendo transversal no ecumenismo.

O ecumenismo – do grego *Oikouménē* – é um sopro de vida que não pode ser perdido.³⁷²

O Papa João Paulo II, na Carta Encíclica *Ut Unum Sint*, publicada a 25 de maio de 1995, clamou pela unidade cristã, num apelo ao empenho ecumênico. O Magistério eclesial afirma a [necessidade] de renovar este convite e repropô-lo com determinação [e apelo à unidade]; na esteira dos mártires, os crentes em Cristo não podem permanecer divididos. [...] Os cristãos devem professar juntos a mesma verdade sobre a cruz; [uma necessidade diante da] corrente anticristã, [que quer] dissipar o seu valor, negando que o homem possa encontrar nela as raízes da sua nova vida, alegando que a cruz não consegue nutrir perspectivas nem esperanças: o homem – dizem – é meramente terreno, e deve viver como se Deus não existisse (UUS 1).

A divergência doutrinal, os equívocos e mal-entendidos, preconceitos de uns e de outros; a inércia, indiferença e o reconhecimento recíproco insuficiente agravam o esforço ecumênico. O caminho da Igreja é ecumênico, “aspirando a uma Igreja de Deus que seja universal, de modo que o mundo se converta ao Evangelho” (cf. UUS 2-3,7). O desígnio divino quer a unidade,

³⁷⁰ De Fiores, *María en la Teología Contemporánea*, 152-165.

³⁷¹ Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 14.

³⁷² *Oikouménē* significa “a terra habitada”, o mundo conhecido e civilizado, o Universo, a Igreja inteira, oscilando o seu significado entre o sentido geográfico, cultural, político e eclesiástico. Já a palavra “ecumenismo” designa o conjunto de atitudes e ações empreendidas pelas diferentes confissões cristãs no sentido da realização da unidade da Igreja, em fidelidade às exigências do Evangelho e na progressiva perceção de tudo o que têm de comum, apesar das diferenças e circunstâncias que possam existir, cf. Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 15.

“acreditar em Cristo significa querer a unidade, a Igreja e a comunhão de graça como na oração de Cristo: *Ut unum sint*” (UUS 9). Deve existir uma “conversão interior, sustida no Evangelho, sem o qual não existe ecumenismo” (UUS 15); expor a “doutrina, sem modificar o depósito da fé” (cf. UUS 18-20), um “agir que acolha um intercâmbio de dons” (UUS 28). Princípios que o Grupo de Dombes, desde o início, tem seguido e que ficam refletidos no trabalho sobre Maria.³⁷³

Ora, o agir ecuménico pode ser modesto, mas ele é preciso para o esforço de reconciliar as diferenças subsistentes. Por exemplo, o acordo alcançado entre a Igreja católica e a Federação Luterana Mundial, que levou à Declaração conjunta em Augsburg, a 31 de outubro de 1999, sobre argumentos contrapostos – entre católicos e luteranos –, quanto à doutrina da justificação pela fé, mostra a «existência dum consenso em verdades básicas da doutrina da justificação».³⁷⁴ Um caminho que tem ainda muitos temas em aberto, que ainda não conseguiram um consenso de fé, faltando, entre eles, aprofundar a «Virgem Maria, Mãe de Deus [...] que intercede pelos discípulos de Cristo e pela Humanidade» (UUS 79). O ecumenismo pode levar a uma “teologia mariana ecuménica”, pois todos os cristãos «receberam a unção do Espírito Santo. É o mesmo Espírito que se estende aos fiéis, assiste o Magistério e suscita o *sensus fidei*» (UUS 80).

3.3.1. Maria presente no projeto de Deus e na origem da comunhão dos Santos

Maria, inserida no projeto salvífico por Deus, é “mãe de Jesus” (cf. Mt 2,13; Mc 3,31; Lc 1,60; Jo 2,1-12; 19,25-27), aclamada “mãe do Senhor” (Lc 1,43), que Lhe dá e de onde vem a graça, é a *Theotokos*. Ela é criatura de Deus, predestinada por Ele na dignidade que vem da sua eleição; nossa irmã na humanidade e filha de Israel, Maria é a “mulher” que revela a fé e a esperança de um povo. Exemplo da fé (no NT), como Abraão o foi (no AT), Maria, a “humilde serva de Deus” (Lc 1,38), torna-se a “bem-aventurada, dita por todas as gerações!” (Lc 1,48).

Segundo Urs von Balthasar, «nada há a objetar, enquanto se tiver presente que todas as pessoas, na comunhão dos Santos, recebem de Cristo, único Redentor, um papel ativo, cada um segundo a maneira de ser e especificidade da sua missão». E é por aqui que reside a missão da maternidade de Maria.³⁷⁵ Afinal, é num perfil de singularidade que a sua situação na comunhão dos Santos a associa à sua mediação. Schillebeeckx chega a dizer que a “intercessão celestial de Maria não é menor que a participação terrestre na obra redentora do (seu) filho, por isso, quando ela é glorificada toma posse como Mãe que, celestialmente, continua a sua missão na

³⁷³ *Ut Unum Sint*, acedido a 16 de março de 2022, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html.

³⁷⁴ Posição oficial conjunta, acedido a 16 de março de 2022 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazion/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazion1.html>.

³⁷⁵ Ratzinger e Balthasar, *Maria, Primeira Igreja*, 143-144.

terra”.³⁷⁶ Para Llata, apesar da Virgem ser um “membro singular da Igreja” (*LG 53*), ela está em relação com “todos os membros do único Corpo e Espírito” (Ef 4,4). Então, a invocação de Maria como mediadora só é possível pela presença mediadora do Espírito Santo em todos os membros do Corpo de Cristo. Afinal, é o Espírito Santo que nos une e a Maria, ao resto dos membros de Cristo, porque é no “mistério da comunhão eclesial que se torna perfeita e plena a comunhão dos Santos na Igreja celeste. É nesta que se realiza a mediação de Cristo e do Seu Espírito, pois é quando se manifesta o Espírito de santidade que é amor e relação que une”.³⁷⁷

Maria é testemunha e está no mistério da Encarnação e da Redenção, e da comunhão dos Santos, pertencendo à memória da multidão de mártires e confessores da fé, a multidão anônima que “ninguém pode contar” (Ap 7,9). Estes foram predecessores e modelos da fé, como “atletas da fé” (1Cor 9,26), “testemunhas do iniciador e consumidor da fé” (Hb 12,1-2) e que agora comungam com Jesus, “mediador da nova aliança, na assembleia de primogénitos e dos justos que chegaram à perfeição” (Hb 12,22-24). É aqui que está Maria. O Grupo de Dombes anota: «o primeiro lugar de Maria na comunhão dos Santos é fruto de uma longa evolução [...] Cristo é a fonte de todo o martírio e a cabeça de todos os mártires». ³⁷⁸ Ela é a primeira a acreditar (no Filho de Deus) e a primeira a receber o Espírito Santo. A santificação de Maria torna-se num elo crucial para se entender a Igreja, como Comunidade dos que já atingiram a glória celeste e dos que ainda percorrem o trilha terrestre. Maria é criatura transfigurada na santidade, nunca desligada de Cristo, da Igreja e da comunhão dos Santos; por isso, o perfil mariano é sempre atualizado. A via iniciada pelo Grupo de Dombes, sobre Maria, sinaliza alguns dos elementos que o itinerário ecuménico poderia apreciar no futuro: o estudo, a oração e a santidade, na experiência comum da fé e na Igreja, como meios que confirmam uma fé cristã ecuménica, na teoria e na prática. Ora, a unidade e comunhão confluem como sinónimos de “harmonia”, e esta só será obtida se a mediação de Maria refletir a sua santidade e comunhão na única Mediação e Salvação de Jesus Cristo. Por isso, importa o testemunho ativo da fé! Segundo Max Thurian:

Maria é a imagem da Igreja serva e pobre, mãe dos fiéis, esposa do Senhor, que caminha na fé, medita a Palavra, proclama a libertação, unifica no Espírito e trabalha pela Salvação que espera a glorificação final. Só uma Igreja “espiritualmente” mariana refletirá a glória de Cristo, sem desviar-se de conveniências sob o signo naturalista e sem refugiar-se num misticismo desencarnado. Maria é apresentada como modelo perfeito do discípulo do Senhor e, sobretudo, como “testemunho ativo do amor que edifica Cristo nos corações” (*MC 37*).³⁷⁹

³⁷⁶ Schillebeeckx, Maria, Mãe da Redenção, 64-66.

³⁷⁷ Llata, María en el designio divino de la Revelación, 456, 513.

³⁷⁸ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (195), 106.

³⁷⁹ Max Thurian, Marie et l'Église, 106, cit. De Fiores, «Mariologia», 1018.

No entanto, há que atender à ambiguidade atribuída à palavra “culto”, dadas as confissões e o testemunho da fé que, como diz o Grupo de Dombes, encontra nos protestantes a dificuldade em aceitar a invocação dos Santos.³⁸⁰ Ainda assim, esta invocação é manifestação e expressão de comunhão que a morte não pode abolir, inserindo-se no “movimento trinitário de louvor ao Pai, pelo Filho e no Espírito que intercede por nós, em nós e através de nós” (Rm 8,26).³⁸¹ Além disso, o “louvor a Maria” corresponde ao convite do *Magnificat* (Lc 1,48), o que é aceite pelos reformadores, como Lutero. A veneração de Maria e dos Santos só pode tratar do louvor a Deus, de saudar neles a Sua obra.³⁸² Segundo o Grupo de Dombes, apesar dos protestantes recusarem o pedido de intercessão mariana – o que a admitiria como um instrumento eficaz na graça –, a intercessão católica só poderá ser acolhida como “parte integrante” da comunhão dos Santos da terra e dos céus, dos humanos e do Deus trinitário, e inserir-se na intercessão eterna do Filho junto do Pai, à qual responde a intercessão do Espírito em nós, pecadores e justificados. Pelo que, o projeto de Deus de fazer comungar no seu Filho a Humanidade, criada à Sua imagem e semelhança, conduz a situar Maria no próprio coração deste desígnio de Salvação.³⁸³

Em síntese, a intercessão de Maria faz-se dentro da comunhão comum de santidade, entre todos os redimidos, pois, ela não pode ser ensoberbecida ou idolatrada... O Grupo de Dombes admite a presença de diferentes graus de veneração; assim e, deste modo, os protestantes podem entender que outras tradições cristãs vão mais longe na veneração, mesmo que se questione de que tipo pode ser a honra tributada a Maria. No entanto, é certo que ela só pode ser aceite no louvor e oração por todos os cristãos, na “mesma essência de veneração que se dirige aos outros Santos ou grandes testemunhas da fé”. E, reiteramos que o respeito devido a Maria, próprio da tradição protestante, nunca será adoração, logo, “glória somente a Deus!”³⁸⁴

Todavia, nunca poderemos esquecer que a superação das divergências exige a conversão e um acolhimento mútuo. Por isso, Maria pode (e deve) ser lida em chave ecuménica e inserida num ecumenismo espiritual. Porque, como afirma o Grupo de Dombes, com uma “nova leitura e uma compreensão renovada, as Igrejas protestantes regressarão às suas verdadeiras tradições, num sincero respeito para com Maria, podendo reencontrar a alegria das festas marianas, todas em relação direta com o mistério de Cristo”. Afinal, o silêncio protestante relativo a Maria e o culto mariano católico, tantas vezes exacerbado, não deve afastar os esforços (ecuménicos) para que os cristãos possam rezar e viver juntos a fé, em comunhão com todos os Santos.³⁸⁵ Pelo

³⁸⁰ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (276-277), 61-62.

³⁸¹ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (278), 62.

³⁸² Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (279), 62-63.

³⁸³ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (280, 282, 287-288), 63, 65-67.

³⁸⁴ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (328), 90-91.

³⁸⁵ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (329-331), 91-92.

que, como concluiu o Grupo de Dombes, sob a condição de uma vigilância teológica e pastoral, impedindo-se todos os exageros e restrições, poderão coexistir diversas piedades, vivendo lado a lado, sem suspeitas nem obrigações, e sem serem uma causa e/ou efeito de divisão.³⁸⁶

3.3.2. A experiência de Maria no diálogo ecuménico: libertar os mal-entendidos

A fé e o testemunho cristológico de Maria é exemplar, mas o modo como se testemunha a fé nem sempre mostra a essência de Cristo. O culto mariano é múltiplo e pode causar muitos mal-entendidos crentes, mesmo se orientado para Cristo e a Trindade, já que Maria é sempre graça e esperança em Cristo. O tom da devoção e piedade mariana é hoje mais positivo, o que não deixa de ser um estímulo para o diálogo ecuménico. Segundo João Eleutério, «Maria é, sem dúvida, um enorme desafio para a espiritualidade pastoral e ecuménica, embora os estereótipos possam esconder o “verdadeiro rosto de alguém”». ³⁸⁷ Neste sentido, convém considerar que o desafio de um “ecumenismo mariano” passa sempre por “libertar os mal-entendidos”, que ainda se encontrem associados à situação de Maria, aspetos que o Grupo de Dombes tenta superar.

a) *Libertar os mal-entendidos: o “culto mariano ecuménico”*

O “culto a Maria” tem relevância na questão da conversão, como bem indica o Grupo de Dombes, e cada confissão tem de renovar a forma como acolhe e vê a piedade. Este culto deve traduzir uma maior expressão de convergência ecuménica, num concreto “rezar juntos”.

O culto mariano deve ter atenção ecuménica. O Grupo de Dombes destaca o facto deste culto emergir como “possibilidade de interrogar o modo de rezar, os seus limites e as omissões no campo protestante”, despertando as questões: será que a sobriedade, às vezes excessiva, na Liturgia (protestante), na comunhão dos Santos, poderá dar lugar a uma piedade sem cair em caprichos ou entusiasmos? O que impede um protestante de cantar alegremente, na sua fé, o lugar que o Credo dá a Maria? Que se realce o destino, fora do comum, de uma filha de Israel, tornada mãe de Cristo e membro da Igreja? Que se ateste a conversão de Maria, a passagem da condição maternal para outra de irmã e serva? Que o *Magnificat* seja o “exemplo da sua fé e da sua esperança”? Que se possa louvar Deus pelo que permitiu a Maria ser e fazer?...³⁸⁸

Vejamos a experiência e as questões partilhadas pelo teólogo protestante Peter Dettwiler:

Quanto mais cresce a estima e o amor por Cristo, mais cresce a consideração e o respeito por Maria... Sobre a parede da Igreja [reformada] onde cresci estava escrito: “Um só é Deus, e um

³⁸⁶ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (287, 328-333), 65-66, 90-93.

³⁸⁷ João Eleutério, «Marian Piety and Ecumenical Convergence: Challenges and Opportunities», em *Orientis Aura. Macau Perspectives in Religious Studies*, n.º 2 (2017): 81-82.

³⁸⁸ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (332-333), 92-93.

só é o mediador entre Deus e os homens, o Homem Jesus Cristo” (1Tm 2,5). Quantas vezes, as Igrejas reformadas têm apenas como elemento decorativo uma citação bíblica? E eu não a compreendia... Que era isto do mediador e o que significava a frase: “o Homem Jesus Cristo”, que ficara impressa em mim, concentrando o princípio típico reformado *solus Christus*? O [meu] encontro com Maria limitava-se ao Natal, na sua história e no presépio. Mas, o Homem Jesus não nos fala indiretamente de Maria?... Se o Messias, Filho de Deus, tornou-se Homem, devemos-lo a Maria! E, nos livros de cânticos da Igreja reformada (suíça) temos o *Magnificat* e o *Maria durch ein Dornwald ging*, com o refrão simples e profundo: “Jesus e Maria”.³⁸⁹

O Papa Paulo VI já tinha alertado para a “necessidade de renovação e outras formas de piedade que exprimissem o culto à Virgem, ajustadas às diversas sensibilidades” (MC 24). Estas deviam animar os fiéis e (re)orientá-los na reflexão dos conteúdos da fé, o Mistério Pascal e o próprio Cristo, que é o Redentor e único Mediador entre Deus e os seres humanos. O foco da mediação de Maria e os exercícios de piedade devem fazer entender que a “oração é sempre trinitária e cristológica, pois o culto cristão é por natureza um culto ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo” (MC 25). Maria está ligada às três Pessoas (da Trindade), e é através delas que ela se torna na criatura exemplar da graça de Deus. O “culto” a Maria e aos Santos deve perceber que o centro de toda a piedade está na “Pessoa, obra e a intervenção do Espírito Santo” (MC 26). E isto deve ser aceite, por católicos e protestantes, sem mal-entendidos, já que aquela relação – entre o Espírito Santo e Maria – é um elemento de fé, ecumenicamente consensual.

O Papa Francisco recorda que Maria está ligada ao Espírito Santo e à Igreja: «em todo o lugar da Terra, a Igreja pode, a partir da sua experiência de graça e pecado, entender o convite ao amor universal; um caminho de fraternidade que também tem uma Mãe, chamada Maria» (FT 278). A doutrina (católica) da cooperação do ser humano com Deus não nega a graça divina, mas relança-a numa sinergia positiva, expressa na oração e na ação. É através deste «papel cooperador que Maria quer dar à luz um mundo novo, onde todos sejamos irmãos» (FT 278). E, diante de tantas coisas que há em comum, e tão importantes, é possível achar uma «estrada de convivência serena, ordenada e pacífica, na aceitação das diferenças e na alegria de sermos irmãos, porque filhos de um único Deus» (FT 279). Por isso, o “culto a Maria”, que é eclesial e popular, não deve ser mitigado, mas (re)ordenado. Porque, continuamos a ouvir dizer, como afirmou o Papa Paulo VI – na *Marialis Cultus* –, que muitas ações e textos de piedade moderna não refletem ainda, de um modo suficiente toda a doutrina acerca do Espírito Santo:

Cabe aos estudiosos verificar a justeza, ou não, dessa afirmação e aquilatar o seu alcance; a nós compete-nos [aprofundar] a reflexão sobre a obra do Espírito na História da Salvação. [...]

³⁸⁹ Peter Dettwiler, «Maria nella prospettiva riformata», em Città Nuova (janeiro 2018), acessado a 23 de março de 2022, <https://www.cittanuova.it/maria-nella-prospettiva-riformata/?ms=002&se=026>.

Desse aprofundamento emergirá, em particular, a misteriosa relação entre o Espírito de Deus e a Virgem de Nazaré e a ação de ambos sobre a Igreja: e dos dados da fé meditados mais profundamente derivar-se-á uma piedade vivida de maneira mais intensa (MC 27).

A forma como o culto mariano é vivido e as fórmulas usadas devem ser objeto de atenção, na observância cuidada pelos católicos, e que pode ser oportunidade de (re)descoberta de oração e espiritualidade para os protestantes – também convidados a viver uma expressão mariana orante. Mas, como diz Eleutério, a «afirmação do Mistério Pascal é a chave para compreender toda a vida e oração da Igreja».³⁹⁰ A vivência do culto mariano, como sucede com a recitação do Terço – na noção pietista da mediação de Maria –, deve ser estudada e praticada na sua essência cristológica e trinitária, à luz do Espírito Santo, e inserida na Teologia, com “atenção doutrinal corretiva dos desvios, refletida, dentro de uma vertente ecuménica” (cf. MC 32-34). Joaquín Losada anota que a “Mariologia poderá conferir ao culto mariano uma chave de sentido para a Cristologia, mediante a pneumatologia que a une à Eclesiologia, abrindo-se ao grandioso Mistério de Deus”. Afinal, a identidade do grande mistério do homem e de Deus está centrado na origem divina e encontra-se ligado ao seio materno, de onde nasceu o Mediador.³⁹¹

b) Libertar os mal-entendidos: o acolhimento protestante da teologia mariana

O acolhimento protestante deve confirmar que a Igreja, após o Concílio Vaticano II, rejeita uma Mariologia autónoma, separada da Cristologia e de outras ciências teológicas. Aliás, a análise luterana do *unus Mediator* não pode considerar que a doutrina católica observe, na atualidade, a mediação de Maria como participação analógica – de tipo mérito *de condigno* –, mas sim a mediação participada, orientada e dependente daquela que vem do único Mediador. A mediação de Maria é relacional e feita sempre *in Christo* – como vimos anteriormente –, o que encontra um consenso ecuménico; todavia, há que superar alguns mal-entendidos. Assim sendo, entre os católicos é pedido um acolhimento para se evitar uma noção e o uso abusivo da palavra “mediação”, de modo subtil ou polivalente, mas sempre com prudência. De acordo com Eleutério, os problemas persistem nas «noções e palavras que podem conter diferentes teores e receções terminológicos teológicos; [pelo que], a diferente compreensão, na forma como a fé é expressa e vivida, tornou-se num dos maiores desafios do diálogo ecuménico».³⁹² Afinal, muitos dos dilemas, a respeito da mediação de Maria, mantêm-se nos mal-entendidos, (pre)conceitos e termos com que ela, tantas vezes, é nomeada e invocada!

³⁹⁰ Eleutério, «Marian Piety and Ecumenical Convergence», 86.

³⁹¹ Joaquín Losada, «María y la Santísima Trinidad en la Teología actual», em *Mariología Fundamental. María en el Misterio de Dios*, ed. Ignace de la Potterie, Xabier Pikaza e Joaquín Losada (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995), 418-421.

³⁹² Eleutério, «Marian Piety and Ecumenical Convergence», 88-89.

O acolhimento de uma teologia ecuménica mariana, pelos cristãos, carece de um glossário específico que permita a análise de expressões próprias confessionais, ainda que tal não chegue para entender tudo nas confissões.³⁹³ O uso de um “glossário ecuménico mariano” com tradução interconfessional, como a obra: “Simbólica” de Johann Möhler, podia evitar mal-entendidos. Para Borges de Pinho, a Simbólica apresenta e compara a “doutrina das diversas Igrejas” numa reflexão teológica, mostrando uma dependência orgânica das diferenças doutrinárias individuais, pondo em relevo aquilo que constitui a ideia fundamental do catolicismo e do protestantismo para daqui poder encontrar entendimentos mútuos e chegar à reunião na mesma fé.³⁹⁴

Além do trabalho feito pelo Grupo de Dombes, o diálogo ecuménico sobre Maria teve alguns avanços no século XX. Realçamos o trabalho de convergência entre as tradições católica e luterana nos Estados Unidos da América, entre 1983 e 1990, que se refletiu na publicação do documento: “The One Mediator, the Saints and Mary”. O documento, muito citado pelo Grupo de Dombes, revisita a época da Reforma e analisa, entre vários aspetos, os “eixos e os sentidos em que se legitima a invocação de Maria e dos Santos”, reafirmando a linha conciliar do “único Mediador na Salvação” (LG 60).³⁹⁵ Sobre este documento, Eleutério diz que a «convergência ecuménica sobre Maria já não é somente doutrinal, mas litúrgica e devocional, em virtude das alterações ocorridas nas comunidades cristãs da América do Norte».³⁹⁶ Mas, o acolhimento da mediação de Maria não pode ficar circunscrito ou isolado nos luteranos, tem de ser enquadrado dentro do universo evangélico-protestante. E este não poderá excluir uma observação católica; olhando às sensibilidades, deve observar-se a atitude que os católicos têm sobre o acolhimento protestante da mediação mariana. E será sempre precisa a observação recíproca. Se a Teologia conseguir ajudar a afastar as dúvidas e os mal-entendidos polémicos ou apologéticos, que cada confissão (cristã) defende e não prescinde, então podem alcançar-se consensos ecuménicos.

Finalmente, convém dizer que não existe confusão nos fundamentos da fé, aceites por ambas confissões e garantidos na hierarquia das verdades, devidamente justificados e aqueles que foram inseridos na Declaração católica-luterana, assinada em 1999.³⁹⁷ Aliás, para Borges de Pinho, a “consciência ecuménica tem de ter a perceção do que pensa cada parte, e procurar ter a descrição, o mais completa possível, da realidade das outras Igrejas”. E, não basta conhecer

³⁹³ Stefano de Fiores, *Maria, Sintesi di valori. Storia culturale della mariologia* (Milano: San Paolo, 2005), 347-350.

³⁹⁴ Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 21-22.

³⁹⁵ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (205, 211, 217, 224, 293), 19, 24-25, 28-29, 32-33, 71; De Fiores, *Maria, Sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, 497.

³⁹⁶ Eleutério, «Marian Piety and Ecumenical Convergence», 95.

³⁹⁷ Cf. Declaração oficial, acedido a 16 de março de 2022, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazion/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazion1.html>.

as doutrinas, é preciso incluir no estudo a origem histórica, a evolução do culto, a organização eclesial, a espiritualidade e os diferentes costumes eclesiais. Há que examinar as identidades confessionais, reconhecer a beleza da vida da fé dos outros, alcançar, descobrir e ajudar a refletir as “riquezas e os limites que cada confissão traz consigo”. É somente a partir desta consciência confessional que se chega à chamada “teologia da controvérsia”, que interroga as divergências, agarra os dilemas, discute as questões doutrinárias e observa os meios para o possível reencontro. Borges de Pinho acrescenta que é a Teologia que pergunta: “o que é que ainda nos separa?”³⁹⁸ É o caminho ecuménico em que há uma capacidade autocrítica, e que vê “o diálogo como um intercâmbio de dons” (cf. *UUS* 28, 87; *LG* 13); que reconhece que a sua tarefa é fruto da ação do Espírito Santo, por consciencializar que a comunhão existe e percebe as diferenças do outro. Daí, a interpretação que impele à “conversão das Igrejas”, interpelando se os “cristãos estão a testemunhar o Evangelho e assumem como possibilidade a unidade na fé”.³⁹⁹ Por isso, todos devem comunicar a harmonia de um caminho que é realizado em comum, que testemunhe as “alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente mais humana que não encontre eco no Seu coração. Por isso, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história” (*GS* 1).

No fim da reflexão, o Grupo de Dombes aceitou que, após as suas propostas, ficaram por fechar alguns pontos de desacordo, “apesar de os terem estudado bastante, mas (todos aqueles) foram esquecidos no momento da conclusão”. Todos os pontos foram vistos com preocupação e desimpedidos os mal-entendidos que agravavam, porquanto, a “vontade de aproximação nos pontos de vista foi sempre maior, vendo em que medida os pontos eram suficientemente sérios para tocar no fundamento comum da fé”.⁴⁰⁰ O acolhimento ecuménico da mediação de Maria é um desafio com futuro, e exige uma Teologia mariana integrada e lida sem graves equívocos. Assim sendo, a integração da Virgem Maria, entre os protestantes, deverá incluir uma maior vinculação à premissa de que “tudo em Maria dá glória a Deus”.

3.3.3. Debates em aberto: a mediação de Maria após o trabalho do Grupo de Dombes

O trabalho teológico ecuménico pós-conciliar relativo a Maria, sobre a doutrina acerca da sua mediação, atinge um auge com o trabalho do Grupo de Dombes, mostrando a maturidade de uma reflexão mariológica aberta. Os membros do Grupo indicaram propostas de conversão

que aceitaram como elementos de separação as divergências apontadas. Não encontraram, no fim da sua reflexão – histórica, bíblica e doutrinária incompatibilidades irreduzíveis a respeito

³⁹⁸ Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 22-23.

³⁹⁹ Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 24-28.

⁴⁰⁰ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (334), 93.

de divergências teológicas e práticas. O que transmitiu o símbolo da fé foi unanimemente aceite: “Jesus é concebido pelo Espírito Santo e nasceu da Virgem Maria”. [E, igualmente] “aceitaram o testemunho da Escritura, acolhendo Maria no desenvolvimento da vida de Cristo, no Seu Corpo que é a Igreja”. E isto é legítimo por estar fundado no artigo do Símbolo dos Apóstolos sob o nome de “comunhão dos Santos”.⁴⁰¹

Para Alexandre Freire Duarte, Maria enfrenta um desafio na espiritualidade ecuménica:

A figura e a missão de Maria poderiam explicar o que, como cristãos e no seio da vivência da espiritualidade cristã, devemos ser, dizer e fazer para ultrapassar, sem andarmos a querer fechar os olhos a interstícios fuscios, o drama humano-divino da separação entre as verdadeiras confissões cristãs. [A sua] figura e a missão [dispõem] a respeito de como devemos viver uma autêntica espiritualidade ecuménica cristã, também, mas não só, na sua dimensão mariana.⁴⁰²

Chegados aqui, percebemos como a temática da cooperação com a graça, sobretudo na mediação de Maria, continua a criar muita tensão, o que, segundo Walter Kasper, reflete-se pela “soberania da graça dos luteranos *versus* a força eficaz da graça dos católicos, que capacita os seres humanos para frutificarem boas obras”. Muitos dos dilemas, face a acentos de linguagem e à inquietação confessional, couberam na Declaração conjunta (1999), porquanto se aceitou a “existência de diferenças suportáveis, por não porem em causa verdades fundamentais da fé”; mas, tal parece não ser suficiente para um consenso ecuménico mais performativo.⁴⁰³ E, isto, quando a própria *Confessio Augustana*, já no século XVI, expunha a “conceção luterana em que o *magnus consensus* (amplo acordo) é dado pela confissão da fé – Credo” (*C.Aug.*, 1).⁴⁰⁴

A mediação de Maria e a sua cooperação não é selada no trabalho do Grupo de Dombes. Existem muitos assuntos dissonantes que ficaram em branco. É-nos difícil enumerar todos os debates em aberto – o que não temos pretensão de fazer –; porém, parece-nos relevante anotar dois tópicos que podem orientar maior reflexão nestas áreas: “os privilégios de Maria como dom de santidade na Igreja” e a “relação de Maria e o Espírito Santo, na perspetiva ecuménica”.

3.3.3.1. O(s) privilégio(s) de Maria. Dom para a Igreja na santidade entre os redimidos

A questão do(s) privilégio(s) de Maria, que tanta polémica tem gerado, pelo destaque, a particularidade e as solenidades – afirmada durante séculos pelos católicos –, passou a ser vista mais de acordo com a sua inserção exemplar, embora comum e dentro do universo de santidade, na comunhão dos Santos, ou seja, Maria entre todos os testemunhos das criaturas redimidas.

⁴⁰¹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (335), 93-94.

⁴⁰² Alexandre Freire Duarte, «Maria no desafio de uma espiritualidade ecuménica», em *Humanística e Teologia* 38, n.º 2 (julho 2017): 83, <https://doi.org/10.34632/humanisticaeteologia.2017.38.2>.

⁴⁰³ Walter Kasper, *La unidad en Jesucristo* (Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2016), 498-504.

⁴⁰⁴ Angelo Maffei, *Communio Sanctorum*. La Chiesa come comunione dei santi (Brescia: Morcelliana, 2003), 64.

A santidade de Maria inaugurou a receção da vida nova da graça, edificada no novo Povo de Deus – a Igreja –, configurando os corações em Cristo na “comunhão com todos os Santos”; isto é, o(s) privilégio(s) de Maria não é (são) autónomo(s), mas, designado(s) por Deus para abrir um caminho comum de santidade. No entanto, o trilho de santidade comum não pode ficar refém de pietismos “egoístas” exacerbados, desvalorizar enunciados históricos, sem a releitura, ou acentuar os escritos confessionais que limitem o conteúdo da sua fé – *fides quae*. Os crentes vivem no quotidiano o ato da fé – *fides qua* –, e esta fé realiza-se na Igreja como *communio sanctorum* – comunhão dos Santos –, onde todos partilhem a fé, que também é a fé de Maria. Então, só uma santidade que seja evangélica pode aspirar a um futuro de unidade e comunhão, mesmo que a sua reflexão (ecuménica) permaneça em aberto!

O testemunho de santidade de Maria é ímpar e exemplar, e a sua cooperação deve orientar o horizonte de esperança. Para Freire Duarte, a «aceitação do facto de que o “faça-se” de Maria – a sua “co(m)-operação” e “co(m)-laboração” com Deus numa posição sempre subordinada – não é um ato independente da graça divina dimanada de Cristo Jesus. Ele é, pelo contrário, algo [apenas] possibilitado por esta [graça]». Maria é a criatura que permite ao Criador assumir em Si a Criação, assumindo em Maria a natureza humana para que, assim, reconduza tal «Criação ao seu princípio criatural na sua meta escatológica». E, apesar da redenção e mediação de Cristo torná-Lo, veridicamente, no «único e suficiente Mediador autónomo – em Quem está a nossa inteira justificação e esperança –, Maria tem um ministério contínuo que serve, primeiramente de modo criatural-ascensional e meramente em Cristo, o ministério central d’Este».⁴⁰⁵

Vimos que os protestantes têm do verbo “cooperar” uma perceção mais instrumental, pois a única mediação é a de Cristo, mas há diferenças entre “cooperar e operar”, como concluiu o Grupo de Dombes, e é dito por De Fiores, ao citar Salvatore Perella: «o operar é um exclusivo divino, de Cristo – só Ele opera –, o que é um “núcleo essencial da fé cristã”. Isto não elimina a participação das criaturas e da Igreja; porque o cooperar está do lado dos redimidos, onde se situa Maria». Maria revela-se num “dom” de testemunho de santidade para a Igreja, vertido na cooperação que traduz “sinergia” na relação: “Maria-Igreja” e como modelo: “fé-obediência” (de Maria). No entanto, este acerto ecuménico deixa um problema em aberto, que é o facto de existirem diferentes conceções de Igreja e diversas estruturas eclesiais que continuam a dividir os cristãos. Perrella diz que a «análise do Grupo de Dombes especificou “Maria”, mas certas questões contestadas não foram esclarecidas; nem tudo foi aprofundado». A respeito da receção crítica deste documento, Perrella insiste que o «Grupo não aprofundou o papel atual de Maria como redimida, não entrando no tema sobre a sua cooperação celestial». Ainda assim, Perrella,

⁴⁰⁵ Alexandre Freire Duarte, «Maria no desafio de uma espiritualidade ecuménica», 86-87.

reforça a ideia que o Grupo de Dombes realizou, mediante a sua reflexão, a primeira tentativa orgânica de uma Mariologia ecuménica. O trabalho visou acolher Maria no Ecumenismo, pois

ela não é só católica, é também evangélica, mesmo se os protestantes a recordem com pouca frequência. Maria, a mãe de Jesus, é a que está mais próxima d'Ele e dos seus discípulos e, como exemplo da ação da graça de Deus, que age sobre as criaturas, ela pode iluminar a existência cristã; ainda que, na ótica evangélica, ela nunca seja norma da fé.⁴⁰⁶

Apesar de o Grupo de Dombes usar o princípio de justificação pela fé e a hierarquia das verdades, e inserir Maria na comunhão dos redimidos, tentando remover a absolutização da sua figura, correu o risco de deixar de lado o que é próprio e singular dela, a maternidade divina. A escolha divina favorece Maria no “dom” da sua maternidade e não a isola da realidade como criatura de Deus, pois ela é escolhida para ser a mãe do único Mediador e Salvador. De facto, só com a explicação da relação de Maria com o Mistério de Deus – que se revela em Cristo – se pode reconciliar a Mariologia e a Soteriologia. Talvez tivesse sido oportuno aprofundar uma reflexão mais sistemática sobre Maria, mas assistimos no estudo feito pelo Grupo de Dombes a um certo “reducionismo” quanto à Tradição eclesial. O mesmo aconteceu quanto ao relevo dado à Escritura, na leitura ecuménica que o Grupo realizou do texto bíblico sobre Maria – com base nos três artigos da regra da fé – onde a afirmou “criatura, mãe de Jesus, Cristo, Senhor e Filho de Deus, que se fez Homem para nossa Salvação, na comunhão dos Santos”.⁴⁰⁷ E isto porque, ao conformar as passagens da Escritura com aqueles três artigos do Símbolo (Credo), tal pode conduzir à ideia de que “tudo o que não foi sintonizado com aqueles (textos e artigos) não possa ser visto como parte fundamental da fé sobre Maria”.

Parece-nos claro que o Grupo de Dombes não podia analisar tudo em pormenor, como indica Perella, e vemos que a metodologia utilizada para a reflexão ecuménica sobre Maria se centrou no núcleo essencial e cristológico que legitima a Mariologia, e que procurou integrá-la na Cristologia e na Eclesiologia. No entanto, a análise que foi realizada carecia de um maior aprofundamento, dadas as divergências ecuménicas sobre a conceção eclesial – Igreja. Mesmo se Maria é analisada sob o inequívoco princípio cristológico – e da Escritura – de que «Cristo é o único Mediador entre Deus e os homens» (1Tm 2,5), o Grupo de Dombes chega a uma solução de consenso que legitima o lugar e a mediação de Maria. O que fica em aberto não põe em causa o resultado da reflexão, pois o diálogo ecuménico não pretende atingir a uniformidade, mas “reconciliar a diversidade”. Afinal, o Grupo também podia ter discernido mais quanto aos

⁴⁰⁶ Salvatore Perrella, «I temi mariani controversi nel dialogo con il protestantismo. L'importante contributo del Gruppo di Dombes», em *Miles Immaculatae* 39 (2003) 1, 91, cit. De Fiores, Maria, Sintesi di valori, 495-496.

⁴⁰⁷ O capítulo II do 1.º volume do trabalho do Grupo é dedicado ao “testemunho da Escritura e a confissão da fé”, cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (120-203), 78-108.

tipos e limites aceitáveis de uma “diversidade ecuménica reconciliada” – desde que assegurados os fundamentos da fé –, sem nunca se perderem as identidades das confissões cristãs (católica e protestantes), de modo a atingir a unidade. E, igualmente, perguntamo-nos sobre quais os níveis de diversidade confessionais podem obter um consenso harmonizado e reconciliado?

O debate em aberto sobre a mediação de Maria, como privilégio na maternidade divina, não deve ser considerado como um “privilégio divino honorífico”, pois, a existir tal privilégio ele não é a exceção, mas principalmente um “dom”, que corresponde à ação prática, ativa e fiel de Maria, que se dispõe servir a Salvação da Humanidade. Maria tem de recolher na Teologia católica e protestante a sua inserção no tópico da Salvação, relacionada e refletida, com mais vigor, entre os mistérios de Cristo e da Igreja. Enquanto a Eclesiologia deve ser um apartado onde se avalie o papel cooperador mariano. Maria mostra que a liberdade da resposta humana, onde ela se inclui, é igual em todos os fiéis que se abrem à graça divina. A intercessão mariana, afirmada pela doutrina católica atual, não afeta, nem diminui ou acrescenta nada à única Mediação de Cristo, mas a receção mais objetiva do seu “papel eclesial” ajudaria uma hermenêutica ecuménica que tratasse e entendesse melhor “Maria na fé e no Evangelho”.

3.3.3.2. *A relação de Maria e o Espírito Santo. Prática ecuménica por aprofundar*

A exegese pós-conciliar estuda a “relação entre Maria e o Espírito Santo” e tenta reaver a dimensão pneumatológica. Para De Fiores, a leitura cristológica repôs Maria numa aceção espiritual, desde a “receção do Espírito – princípio de fecundidade divina” (Lc 1,35) –, até à “sua presença orante no Cenáculo” (At 1,14), vincula-a ao Espírito que “ressuscita os corpos e os faz espirituais” (1Cor 15,42-45), ajustada à premissa da “mulher que serve o Senhor e a Igreja na maternidade espiritual” (cf. *LG* 53-54, 56, 60-62).⁴⁰⁸

Maria devia ser mais refletida na sua relação com o Espírito Santo. O estudo desta relação tem sido insuficiente na Igreja e é relevante para o ecumenismo. Elemento que Walter Kasper, vê inserido na Declaração conjunta sobre a justificação (1999), onde se revela que a justificação

é obra de Deus-Trindade, e não por causa do nosso mérito, [porque] somos aceites por Deus e recebemos o Espírito Santo, que renova os corações e nos capacita e chama para (realizar) as boas obras; a renovação de corações só se concretiza pela vivência espiritual que não fica na teoria, mas passa à prática.⁴⁰⁹

A relação de Maria com o Espírito Santo é uma premissa ecuménica, e a descoberta de diferenças não pode ser desprezada, porque a particularidade e alteridade são uma riqueza que

⁴⁰⁸ De Fiores, «Mariologia», 994-999.

⁴⁰⁹ Kasper, *La unidad en Jesucristo*, 501-502.

chama ao encontro. Embora as diferenças expliquem muitas posições que causam contradições e dificultam a reconciliação cristã, a “unidade está implicada pela diversidade”. A unidade e o pluralismo não deviam gerar confusão entre as palavras “diferença e oposição”, pois nenhuma destas implica a outra; a primeira traduz diversidade – exprime vários carismas –, e a segunda reflete a desarmonia – resistência ao acolhimento –, que pode redundar no egoísmo (crente).

A edificação de Cristo nos corações dos crentes pode ser auxiliada se aprofundarmos o debate (em aberto) sobre a relação “Maria-Espírito Santo”. Para Llata, «uma Mariologia mais pneumatológica, que contextualize o mistério da ação do Espírito Santo – e sobre Maria e a Igreja –, irá favorecer e sedimentar o diálogo ecuménico, abrindo portas para a fecundidade do amor divino».⁴¹⁰ O Grupo de Dombes alude à relação na reflexão, mas, um estudo ecuménico mais amplo sobre a ligação entre Maria e a pneumatologia, melhoraria a perceção da mediação. Segundo o que assinala o teólogo protestante Henry Chavannes, “isto levaria a olhar – com um coração novo – o dom do Espírito em Maria”. O “dom do coração novo” tem um cumprimento perfeito em Maria, que ocupa um posto subordinado; ela não tem um papel avulso no projeto divino, o que faria dela uma personagem com eficiência própria, independente da eficácia e da glória de Cristo. Chavannes afirma que o Espírito outorga a Maria uma fé única e exemplar, é através da Sua ação que ela diz o seu *fiat*; o Espírito concede-lhe um coração novo e disponível, pronta para agir, segundo a vontade divina. Esta ação santifica-a e, como coopera inteiramente com Cristo, Maria torna-se no arquétipo da Sua Igreja, no novo Povo de Deus marcado com corações novos. Tanto Maria como a Igreja não têm “mediação própria”, como se fossem meios caminhos entre Deus e Cristo, mas cooperam com o divino para realizar a Sua obra salvífica. E, se a santidade de Maria é o arquétipo da Igreja – pelo instante do seu *fiat* –, então, devido a este acontecimento, aderindo plenamente à vontade divina, este modo de santidade, obriga-nos também a aceitar a perfeita santidade da Igreja.⁴¹¹

Compreendemos que a espiritualidade permite a integração religiosa, revelando caminhos diversos para a santidade e que são dons espirituais (carismáticos), por isso, qualquer proposta ecuménica sobre a Maria deverá aceitar um «ecumenismo espiritual, que é a verdadeira alma ecuménica» (UR 8). O ecumenismo espiritual tem espaço de progressão, na senda iniciada no século XX pelo padre Couturier – fundador do Grupo de Dombes –, seguido pelo Grupo e que o Concílio Vaticano II divulga. A “espiritualidade orante” permite um fluir da ação do Espírito Santo que, segundo Sesboüé, traz a efetiva conversão e reconciliação das Igrejas, como verídica “metanoia confessional”. Afinal, a reconciliação entre Igrejas não pode surgir sem que haja a

⁴¹⁰ Llata, María en el designio divino de la Revelación, 453.

⁴¹¹ Henry Chavannes, «La Vierge Marie et le don du Coeur nouveau», em Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 27 (1970), 73-93, cf. Amato et al., Maria e o Espírito Santo, 118-125.

conversão de cada uma delas, o que se deve pedir, incansavelmente, na “oração”. A oração que é elementar para a conversão e unidade na fé, porque, para Borges de Pinho, o «motivo mais profundo da unidade da Igreja reside no próprio Mistério de Deus, que Se nos revelou em Jesus Cristo como único Mediador e Salvador, e que continua presente na história pela ação do único Espírito [em] ordem à unidade».⁴¹² No entanto, e de acordo com Sesboüé, apesar das inúmeras

razões conjunturais, pode dizer-se que o Ecumenismo manca, e se manca é porque ainda não atingiu essa conversão. A reconciliação mútua só será possível, não só pela plena reconciliação das pessoas, mas também na (reconciliação) da fé, dos sacramentos e da estrutura das Igrejas. E, para chegarmos a esse dia, temos que “nos converter e acreditar no Evangelho”.⁴¹³

Se não ocorrer a conversão e não se confiar no Evangelho não há genuíno ecumenismo. O ecumenismo espiritual acentua a relevância da “conversão na santidade, que interioriza a voz do Espírito nos corações, e na oração pela unidade dos cristãos, que seja ativa na fé” (cf. *UR* 7-8). A abertura da ação ecuménica tem de ser olhada com futuro, com sinceridade, conforme à fé e em conjunto com os irmãos separados. Pois a reconciliação só virá “se os cristãos viverem a unidade de uma só e única Igreja de Cristo” (*UR* 24). A Igreja só se reconciliará se estiver atenta às interpelações do Espírito, só assim pode ser fiel e dar relevo à sua identidade e missão. Neste sentido, Borges de Pinho diz que a Igreja deve procurar viver na contínua escuta de Deus na fé, «lendo os sinais dos tempos como indicativos do que Deus lhe vai pedindo nos caminhos complexos da história. [Pois há] o “rosto materno da Igreja”, que tem de traduzir-se na vida de uma comunidade atenta, sensível, aberta aos sinais e às surpresas de Deus».⁴¹⁴ E, citando Gisbert Greshake, anota a importância da maternidade de Maria como abertura à ação do Espírito que

chama a atenção para o lugar atribuído à dimensão carismática na vida da Igreja, à dimensão não institucional do viver crente em termos pessoais e eclesiais. Numa correta e completa visão da Igreja, não há que contrapor carisma e instituição, mas o peso da história e dos hábitos adquiridos tendem a abafar a dimensão de graça, liberdade e criatividade que os carismas (os dons do Espírito a favor da comunidade) trazem à Igreja e seu testemunho no mundo.⁴¹⁵

A relação entre Maria e o Espírito Santo cabe na prática ecuménica, tarefa acolhida na oração e pelo Espírito que guia os homens dentro da diversidade e mentalidades crentes. Para Borges de Pinho, a atitude espiritual carece da oração como abertura do coração e para o que Deus nos pede que ocupe o lugar primordial. Ora, o ecumenismo espiritual constitui o centro

⁴¹² José Eduardo Borges de Pinho, «Teologia ecuménica: questões e tarefas de ordem metodológica e hermenêutica», em *Didaskalia* 39, n.º 2 (junho 2009): 79, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2009.2174>.

⁴¹³ Sesboüé, *Por uma Teologia Ecuménica*, 32-33.

⁴¹⁴ Pinho, «A maternidade de Maria e o rosto materno da Igreja», 70.

⁴¹⁵ Gisbert Greshake, «Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis». Regensburg: Pustet, 2014, 454ss, cit. Pinho, «A maternidade de Maria e o rosto materno da Igreja», 71.

de todo o caminhar ecuménico, também pela verdadeira comunhão dos Santos que se exprime, singularmente, no testemunho dos mártires de toda a Igreja e comunidades eclesiais.⁴¹⁶

A unidade da Igreja e a comunhão da fé cristã pode existir, mas não ocorre por causa de Maria, e ela também não é, nem deve ser, arma de arremesso religiosa e, muito menos, levar à separação entre cristãos! Conservam-se assuntos em aberto que, para o Grupo de Dombes, se devem às dificuldades na área protestante, nalguns temas abordados pelos católicos, sobretudo no que se relaciona com a Tradição, os dogmas e o papel do Magistério da Igreja. E, na área católica conserva-se a dificuldade na leitura rigorista da Escritura pelos protestantes e as suas resistências às perpétuas controvérsias a respeito da Virgem Maria. Porém, nada no trabalho do Grupo de Dombes mostrou que, de “Maria, se fizesse algum símbolo de separação na fé”.⁴¹⁷

3.3.4. Maria: sinal de esperança ecuménica da unidade dos cristãos na Igreja

Maria é sinónimo de graça e esperança em Cristo, ocorrida no momento da Anunciação, na Encarnação, durante a vida de Jesus e depois, junto à cruz e no Pentecostes. O testemunho perdura nos nossos dias, por isso, Maria deve ser olhada enquanto paradigma da graça e da esperança humana, aberta ao anseio da unidade dos cristãos. O Ecumenismo tem de se tornar num claro sinal de esperança prático e realizável, pois sem esperança não é possível almejar um melhor futuro e a vida de santidade. O caminho de santidade que está fecundado pela esperança. Esta realiza-se na alegria da graça, como muito bem dispôs o Grupo de Dombes, quando citou o *Magnificat*. Maria está totalmente ao serviço do projeto de Deus e isso é testemunhado pela Escritura e pela confissão da fé. É naquele cântico, que muitos veem como revolucionário, que perspetiva a esperança, e mostra caminhos que podem transpor as portas para a santidade.⁴¹⁸

Compreendemos que a via da santidade da Igreja para a comunhão e a unidade da fé é longa, tendo na Mariologia e no Ecumenismo dois elementos-chave desse caminho. Mas, não podemos ser pretensiosos e imaginar, no futuro, a existência de uma “Maria ecuménica”! É que estaríamos a dispor Maria numa arriscada simetria ou uniformidade na fé. E isto é muito mais controverso do que a questão sobre a “mediação de Maria”, que norteou a nossa dissertação. Deveremos ser cordiais e pragmáticos, sem irrealismos ou ansiedades. Anotemos o que Borges de Pinho nos previne, quanto ao “facto dos caminhos de futuro ecuménico se encontrarem enraizados no seu realismo e na esperança cristã que acredita ser possível um futuro diferente”. Haverá que (re)conhecer muito bem a presença de limites e as fraquezas. Não podemos impor ou abandonar a fé, e importa sedimentar o realismo da esperança e fidelidade que não desanima

⁴¹⁶ Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 125-127.

⁴¹⁷ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (336), 94.

⁴¹⁸ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. I (Prefácio), 5-6.

perante as dificuldades, que reage contra o pessimismo e a resignação, sabe propor caminhos de futuro e ajuda a construí-los. Na esperança realista tem-se consciência da complexidade dos problemas, pois estão em causa transformações profundas. O realismo da esperança cristã assume e percebe que a opção ecuménica é irreversível, mas o futuro não é previsível [...]. O Ecumenismo precisa despertar e ajudar a construir um futuro diferente.⁴¹⁹

O espírito ecuménico deve levar a uma Mariologia comunicativa que integre e interaja no diálogo, e não ignore a atualidade do debate intercultural: “fé-cultura”. O Ecumenismo só será credível se refletir a fidelidade ao Evangelho e a abertura aos outros, incluindo os descrentes. De Fiores diz que a leitura dos “sinais dos tempos” é um princípio atual, que deve ser atualizado. O quotidiano humano interessa e, só um diálogo de vida que acolha distintas posições, num agir prático pode renovar vidas. A capacidade de ler e de entender o(s) outro(s) abre o horizonte à riqueza recíproca da fé que valoriza o que é específico, sem reduzir ou suprimir aquilo que é essencial, expressando os modos diversos da identidade cristã que é comum. Assim sendo, a “mediação de Maria é integrada na relação histórico-salvífica, sem a qual não pode ser lida”.⁴²⁰

Após o nosso percurso, verificamos que a questão da mediação de Maria não pode deixar de ser perspetivada com esperança no futuro! Em nosso entender, Maria deve continuar a ser tema no diálogo teológico-prático ecuménico. Afinal, “após 25 anos da publicação” da primeira proposta do Grupo de Dombes sobre Maria, continua gravado em muitas mentes a ideia de que os “católicos acreditam na Virgem, enquanto os protestantes não confiam, sendo intolerantes a seu respeito”. Ou, que “os protestantes leem a Palavra de Deus e os católicos a desconsideram, em detrimento da Tradição da Igreja”. Tudo isto é estereotipado, embora as diferenças estejam, atualmente, atenuadas, continuam a afligir os cristãos, dificultando o caminho para a unidade. Não nos esqueçamos do que diz Borges de Pinho, quanto a não se poder nem se dever renunciar à própria convicção da verdade, e que também é essencial saber situar essa convicção dentro de

um horizonte mais amplo, o horizonte do mistério insondável de Deus e da sua Verdade que transcende todas as criaturas e a todos interpela. [Afinal], o ecumenismo é verdadeiramente uma tarefa prioritária para os cristãos [do] novo milénio, no acolhimento do Mistério de Deus que, na Igreja e pela Igreja, quer sinalizar o seu amor incondicional por cada homem e mulher que vive neste mundo.⁴²¹

Neste terceiro milénio há que indagar quais os desafios hodiernos que se colocam a Maria no Ecumenismo. A cooperação e a mediação de Maria mostram uma estrada onde todos são chamados a viver juntos, na fé em Cristo, e aceitar o desafio da santidade e da esperança. Numa

⁴¹⁹ Pinho, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 138-140.

⁴²⁰ De Fiores, *Maria, Sintesi di valori*, 546-547.

⁴²¹ Pinho, «Teologia ecuménica: questões e tarefas de ordem metodológica e hermenêutica», 99.

sociedade cada vez mais secularizada e descrente, o diálogo e a prática da fé cristã só se tornam realização genuína quando acolhem oportunidades de encontro, partilha e diversidade crente. Se incluirmos Maria na comunhão dos Santos e a situarmos na esperança de uma Igreja una e santa, poderemos incorporá-la no desígnio divino para que “todos venham a ser um” (Jo 17,21).

Ora, o Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*, verifica a existência de muitos cristãos, mormente entre os que estão “separados” da Igreja católica, que têm devoção e rendem “culto” a Maria. Ela que é sinalizada como “medianeira para a unidade da Igreja”, considerada “Mãe de Deus e mãe dos homens”, está junto de Deus na comunhão com todos os Santos... Por isso, todos os crentes devem dirigir-lhe “instantes súplicas para que, todos os povos, tanto os que ostentam o nome cristão, como os que ainda ignoram o Salvador, se reúnam felizmente, em paz e harmonia, no único Povo de Deus, para glória da santíssima e indivisa Trindade” (LG 69).

O trabalho realizado pelo Grupo de Dombes traz um horizonte de esperança em que Maria não é uma desarmonia sinfónica, mas precisava de uma síntese harmónica na fé. Reconhecemos que tal não ficou totalmente assegurado, como, aliás, concluiu o Grupo: “certamente, nem tudo está resolvido!” No entanto, o Grupo de Dombes atinge um consenso sobre Maria, e desde que

[ela] nunca seja separada do seu filho e que a sirva do Senhor, por quem o “Todo-Poderoso fez grandes coisas”, glorifica em Seu Filho o seu e nosso Salvador. Porque na Sua cruz tudo se “cumpru” – como se diz em S. João –, após Jesus ter confiado um ao outro, a sua mãe e o seu discípulo. Assim sendo, encontramos “Maria, presente no projeto de Deus e na origem da comunhão dos Santos”, acreditando que sendo chamados, uns e outros, e com a multidão das testemunhas na história [salvífica], a uma permanente conversão a Jesus, proclamamos pela fé – no Credo – que o Cristo, “concebido pelo Espírito Santo, é nascido da Virgem Maria”.⁴²²

Maria é um “rosto materno” – como lembrou Borges de Pinho –, que expressa a história e a diversidade da Humanidade, com uma “identidade em comum” – Jesus Cristo. Percebemos que existe um perfil mariano que marca o povo de Deus na sua caminhada para a santidade. A mediação de Maria é fruto da graça, dentro do grandioso projeto de Deus e na comunhão dos Santos. Assim sendo, ninguém deve ter preconceitos a respeito de Maria, porque todos somos convidados – por Jesus Cristo – para amar, compreender e recebê-la na nossa casa... A ela, Maria de Nazaré, a “nossa humana irmã”, a “mãe de Jesus”, a “Mãe de Nosso Senhor”, que é a quem Ele – Jesus Cristo – nos diz: “*Eis tua (a vossa) Mãe!*” (Jo 19,27).

⁴²² Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (337), 94-95.

CONCLUSÃO

O trabalho ecuménico do Grupo de Dombes trouxe, em finais do século XX, um estudo sobre Maria que procurou sarar feridas entre católicos e protestantes. O Grupo incluiu Maria na comunhão dos Santos e outorgou-a no projeto de Deus, como subtítulo do estudo realizado e texto redigido. A proposta do Grupo de Dombes sobre a cooperação de Maria na Salvação foi central nesta dissertação. Aqui concluímos que os equívocos podem corroer laços de unidade, mas também podem ser desafios... Afinal, para o Grupo de Dombes, Maria na comunhão dos Santos deseja recuperar o seu lugar na Igreja do céu e da terra, na companhia dos Santos de todos os lugares e de todos os tempos que são fiéis: “a mãe de Deus é irmã dos crentes”.⁴²³

O Grupo de Dombes criou, ao longo do tempo, um método de trabalho – a conversão das Igrejas –, na linha da conversão de corações. O trabalho sobre Maria foi apoiado na Escritura e na *regula fidei*, recolhendo, do Símbolo da fé, três artigos onde se diz: “Maria é criatura do Pai; que ela é a mãe do Filho, que encarnou no mundo, está presente na oração da comunidade do Pentecostes, e pertence, pelo Espírito Santo, à comunhão dos Santos que é a Igreja”.⁴²⁴ O Grupo apura que “Maria nas confissões de fé, não é diferente de Maria na Escritura, e que, em conjunto com o anúncio feito a Maria e o *Magnificat* (Lc 1,46-55), Jesus é concebido e nascido da Virgem Maria”.⁴²⁵ Já quanto aos meios usados na investigação, o Grupo de Dombes seguiu a hierarquia das verdades (UR 11) e o princípio da justificação pela graça mediante a fé, aplicados no seu método – conversão das Igrejas. Este método de conversão é muito significativo por seguir um percurso que, segundo Sesboüé, se insere dentro do “ecumenismo de encontro”.⁴²⁶

O trabalho do Grupo de Dombes originou várias propostas. Pela nossa parte, nós optamos pelo tema da “mediação de Maria”, ligada à sua cooperação na obra da Salvação, que o Grupo averiguou.⁴²⁷ A partir daqui organizamos a nossa dissertação, colocando a pergunta de partida: “Podemos considerar Maria cooperadora e tê-la como mediadora da graça na Salvação?”

A questão que colocamos à partida foi respondida e, agora, permite-nos apresentar as nossas conclusões, agregadas em três pontos que abrangem os aspetos mais relevantes:

1. Maria, a “cheia de graça”, mulher do “sim” (Lc 1,28.38.42)
2. A “mediação de Maria”, cooperar na obra salvífica de Cristo (Jo 2,5)
3. Maria entre a “mediação materna e a mediação eclesial” (Jo 19,25-27)

⁴²³ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (Prefácio), 9.

⁴²⁴ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (3), 15-16.

⁴²⁵ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (Prefácio), 10.

⁴²⁶ Sesboüé, Por una Teología Ecuménica, 15.

⁴²⁷ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (4), 16.

1. Maria, a “cheia de graça”, mulher do “sim” (Lc 1,28.38.42)

Desde já, a “mediação de Maria” aborda a sua cooperação na obra de Salvação realizada por Cristo e a relação de graça e liberdade da sua resposta, isto é, o seu “*fiat*”. Ora, para nós compreendermos como Maria coopera na obra “redentora” do seu filho, enquadrámos o lugar de Maria na Escritura e vimos a evolução histórica da sua figura, os seus privilégios, os dogmas, a piedade, nomeações e invocações, os consensos e as divergências entre os cristãos. Vimos o que há de “singular” em Maria e aquilo que ela partilha com todos os redimidos, sem nunca esquecer que “Jesus Cristo é o único Mediador” (1 Tm 2,5) e que Maria é uma criatura redimida. Por outro lado, percebemos que entre católicos e protestantes existe a convicção de que “Maria está ao serviço da Humanidade”, isto é, o seu “apostolado” está ao serviço da Igreja e dos fiéis. Ela beneficia da mesma graça – de Deus – que todos os seres humanos, ainda que se diferencie, de modo exemplar, no facto de aceitar ser a “mãe do Filho de Deus”. Logo aqui extraímos uma primeira conclusão: a “resposta que Maria dá a Deus deve ser a resposta exemplar que cada um dos fiéis também deve dar a Deus, isto é, (cor)responder a Cristo”. Apesar dos protestantes não apreciarem Maria – no sentido que lhe atribuí alguma piedade católica – eles reconhecem o seu exemplo de fé. O Grupo de Dombes reconhece que Maria é aceite pela tradição luterana, e que a sua veneração ilustra aquela que os cristãos devem a todos os Santos: “convém recordá-los, agradecer a Deus pelo que eles foram; tomá-los por modelo da fé, honrá-los e testemunhar-lhes o nosso amor em Cristo, porque eles são exemplos da misericórdia de Deus” (n.61).⁴²⁸

De igual modo, confirmámos que o problema da mediação de Maria não surgiu de modo espontâneo e que para o avolumar do contencioso está a piedade popular e o seu protagonismo crescente. Contudo, não esqueçamos que a estruturação teológica da figura e da cooperação de Maria na Salvação é nutrida pela definição da *causa salutis*, lançada por Irineu de Lyon, no século II, no binómio: “Eva-Maria”, que é desenvolvida nos séculos posteriores. Por outro lado, verificamos que o papel de Maria na fé é assinalado pela Encarnação do Verbo, através da sua “maternidade divina”, como *Theotokos*, que a Igreja proclama desde cedo... Aliás, é baseada nesta “verdade da fé” – enquanto dogma – que se lhe irão juntar os outros dogmas marianos. A Mãe de Deus é coroada de virtudes, situada pela graça na Virgindade perpétua, na Imaculada Conceição e na subida aos céus na Assunção. Maria recebeu a “graça plena” (Lc 1,28) e, pelo seu “*fiat*”, acolheu o Filho de Deus (Lc 1,38). Escolhida de Deus, para ser “bendita entre todas as mulheres” (Lc 1,42), Maria realiza as promessas messiânicas, aceitando a vontade de Deus, recebe a missão que Ele lhe confia, e o destino do seu filho, que culmina na sua participação da primeira comunidade de redimidos – o “novo povo” de Deus –, a Comunidade – Igreja.

⁴²⁸ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. I (61), 48-49.

a) *O (único) Mediador e as mediações...*

A mediação de Maria embate na afirmação de que «há um só mediador, entre Deus e os homens, um homem, Cristo Jesus» (1Tm 2,5). O Grupo de Dombes reflete sobre a cooperação de Maria usando o princípio de justificação pela graça mediante a fé e a hierarquia das verdades (UR 11) para atingir as “verdades primeiras da fé, pois a partir do fundamento bíblico essencial é permitido tirar conclusões de fé e piedade por ele induzidas, sem contradizer”.⁴²⁹ O Grupo cria bases de verdade de fé sobre Cristo e a Igreja enquadrando Maria, sem que a sua figura seja absolutizada, tentando reconciliar a Mariologia com a Soteriologia e a Eclesiologia; embora esta última área teológica pudesse ter sido mais desenvolvida (pelo Grupo). O aprofundamento sobre a “maternidade divina” também ficou aquém do que esperávamos na reflexão do Grupo.

Maria é inserida no plano divino, que tem Jesus Cristo como único Redentor e Mediador da Salvação, entre Deus e os seres humanos (cf. Hb 8,6; 9,15; 12,24). O mistério da Salvação está ligado à Humanidade, pois o plano de Deus é salvar as criaturas, é por elas que o Filho é enviado; Cristo é o “Salvador” (1Tm 2,4) e “resgata todos” (1Tm 2,6a; Hb 2,14-18). Mas, antes da “nova aliança”, Deus enviou mediadores para preparar a chegada do Seu Filho, o único e absoluto Mediador. Na leitura da Escritura que realiza o Grupo de Dombes, Maria é disposta entre o seu povo; a “mulher” de Nazaré torna-se “mãe de Jesus” e participa a nível histórico e pessoal na vida e destino do Filho de Deus. É a sua resposta na fé, como filha de Sião, mãe, serva e discípula, por escutar e obedecer à vontade divina que lhe dá relevo, mas nunca superior ao que lhe pode ser dado, e sempre subordinado a Cristo. É a sua fidelidade e a integridade na graça que se abre para o exemplo dos discípulos. Maria tem o papel que Deus lhe dá e faz parte da comunhão na santidade com todos os fiéis. Maria é como nós e nós devíamos ser como ela! E, embora nomeada “mediadora da graça”, Maria aponta sempre para o seu filho (Jesus Cristo).

b) *Maria, “medianeira de todas as graças”.*

A origem da invocação de “Maria medianeira de todas as graças” é, talvez, uma das mais controversas no Ecumenismo. Concluímos que após a época da Reforma – com a divisão da Igreja entre católicos e protestantes – e, sobretudo, com a definição das premissas que justificam a salvação protestante, mediante a graça pela fé, que a visão clássica medieval – de Bernardo de Claraval: “Maria, como um aqueduto que distribui as graças entre Cristo e os fiéis” –, quanto ao papel cooperador de Maria, se torna mais polémica.⁴³⁰ Como lembra o Grupo de Dombes, os crentes sentem que a “Virgem Maria podia conceder numerosas graças e é neste sentido que ela é compreendida como *mediatrix* ou *cooperatrix*” (n.49). O que, segundo Yves Congar, leva

⁴²⁹ Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (Prefácio), 6-7.

⁴³⁰ Bernardo de Claraval, O.c., cf. Carvalho, Maria Figura da Graça, 76-77.

Maria à “*mediatrix ad Mediatorem*”.⁴³¹ Isto é, à sua mediação é-lhe ligado o papel intercessor que, para Scheeben, está ao “lado de Cristo, e na dependência d’Ele, como medianeira ativa e eficaz na Salvação, pela sua posição intermediária entre Cristo e os seres humanos, exercendo a intercessão celeste”.⁴³² É nesta via que, mais tarde, se tenta situar esta mediação como dogma, de acordo com as tentativas do Cardeal Mercier e do episcopado belga, mas sem sucesso.

Percebemos que a mediação de Maria está ligada à polémica por haver quem a situe na obra da Salvação com o poder “semelhante” a Cristo – mérito *de condigno* –, e na *mediatio ad Christum*. Todavia, muitos contrapõem-na enquanto mediação “participada e subordinada”, na *mediatio in Christo*, como diz Suenens e defende Asmussen: «a mediação universal de Maria é clarificada se compreendermos que todos os Santos do céu são, também eles mediadores junto do único Mediador; [Maria] não distribui as graças por potestade própria, mas é “soberania participada”». ⁴³³ O próprio Concílio Vaticano II a assume (cf. *LG* 62). E, o Grupo de Dombes diz que Maria na teologia, no sentido literal do termo, deve ser vista “não como uma realidade secundária, mas segunda em relação a Cristo, de quem depende e de quem recebe toda a sua legitimidade”.⁴³⁴ A cooperação mostra que a graça de Deus, sempre primeira e absoluta, não exclui a resposta humana, suscitando-a como a “resposta ativa de Maria – no *fiat* –, inscrita na receção passiva do favor que lhe é concedido, para se tornar a mãe do Senhor, a *Theotokos*”.⁴³⁵

Verificámos que o núcleo mariológico é nutrido pelo “dom” da maternidade de Maria que germina os dogmas e os privilégios marianos na Igreja católica. O dogma mariano reveste-se de privilégios, e são estes privilégios que agitam o mundo protestante. Para Sesboüé, a acusação vem do facto destes não se basearem na Escritura para poderem ser propostos à fé dos fiéis... Os dogmas atribuídos a Maria são conferidos a uma mulher, inteiramente humana, podendo situá-la num estatuto diferente ao que é atribuído às criaturas redimidas”.⁴³⁶ E, mesmo que os privilégios se alimentem na graça da “bem-aventurança” (Lc 1,42.48) e no *Magnificat* (Lc 1,46-55), os “méritos” e a mediação de Maria são aclamados pelo *sensus fidei*, na piedade (popular) que contribuiu para gizar algumas doutrinas marianas e muita *praxis* (laudatória)... A doutrina protestante contesta a Mariologia e a piedade católica, que desestabilizam a fé em Cristo, ainda que Maria seja elogiada na sua fé e segundo o *Magnificat*. Enquanto a doutrina católica afirma a ação de Maria, no início, por meio do seu *fiat*, depois, pela sua maternidade e, no fim, na sua

⁴³¹ Congar, O.c., cf. De Fiores, «Mediatrice», 1098.

⁴³² Scheeben, *A Mãe do Senhor*, 183.

⁴³³ Asmussen, O.c., cf. De Fiores, «Mediatrice», 1091-1092.

⁴³⁴ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (Prefácio), 6-7.

⁴³⁵ Dombes, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos*, vol. II (Prefácio), 8-9.

⁴³⁶ Sesboüé, *Por una Teología Ecuénica*, 357.

presença no Calvário, apresentando um poder de ação que não é somente passivo, mas ativo. Maria tem um papel de mediação – cooperação –, subordinado a Cristo, na Sua obra salvífica.

2. A “mediação de Maria”, cooperar na obra salvífica de Cristo (Jo 2,5)

A polémica da cooperação e mediação de Maria na obra da Salvação é enfatizada pelos católicos que devotam orações a Maria e aos Santos, para lhes pedir a sua própria intercessão junto de Deus. O problema é quando se destaca e procura autonomizar o papel de Maria do Filho de Deus – único Redentor –, esquecendo que somente Jesus Cristo é o Mediador entre os seres humanos e Deus (Pai). É Cristo que se entrega por nós no sacrifício supremo, que nos reúne e reconcilia com a Trindade; e é no Filho de Deus que se (re)ligam céu e terra. É a Sua mediação que faz o humano se (re)unir ao divino! Logo, se “Cristo é o único mediador” (1Tm 2,5), então, como respondemos ao sentido da “mediação universal” que é atribuído a Maria?

a) A “mediação universal” de Maria na Salvação.

A mediação e o Mediador ligam-se na unidade divina, porque é na unidade trinitária de Pessoas divinas que se faz a mediação e se dá a Salvação. Maria, criatura redimida, escolhida pelo Pai para mãe do Filho, gerado pelo Espírito, está na comunhão dos Santos, como afirma o “Símbolo da fé”. No lado protestante, Maria é a crente que obedece a Deus; ela é o lugar da realização onde o divino se comunica com o humano, num encontro de liberdade, para realizar a Salvação. No lado católico, Maria é referida a Cristo – e nisto não colidem com os protestantes –, mas o seu *fiat* converte-se num “sim” ativo, na colaboração que a situa como mediadora na Salvação. A questão do *unus Mediator* e da justificação mediante a fé, e a não aceitação das obras (humanas) como auxílio à Salvação, vincada nas cinco premissas protestantes, rejeitam qualquer tentativa para dar à ação humana uma cooperação na graça (mediação), pois ela é vista – pelos protestantes – como tentativa de substituir a única mediação de Cristo. Contudo, como apurámos, uma das dificuldades ecuménicas mais sensíveis está no sentido das expressões e termos utilizados por cada uma das confissões cristãs. O Grupo de Dombes anota o problema protestante em associar a palavra “cooperação” a Maria, devido ao prefixo “co-”, que leva à ideia da colaboração ao mesmo nível que Cristo, decifrando a mediação mariana como ação direta, independente e autónoma. A polémica colide com a aceitação de uma resposta de Maria passiva, mas nunca ativa – obra meritória –, como é acolhida pelos católicos. Esta cooperação corre o risco de ser um “instrumento autónomo na graça”. É também por isto que o Concílio Vaticano II reformulou o conceito de mediação mariana no capítulo VIII da *Lumen Gentium*, tentando uma reconciliação ecuménica. A confusão parece que persiste, mesmo se a partir dali a mediação de Maria ficou registada na cooperação, na obra salvífica, enquanto “maternidade espiritual dos fiéis” (LG 61), refletida na mediação materna, e que suscita “outras cooperações,

como ajuda ao seu Mediador e Salvador” (LG 62). A mediação de Maria que o Magistério da Igreja adota como “mediação para a unidade da Igreja” (LG 69).

b) As diferentes convicções.

A convicção protestante relativa à Revelação e Salvação de Deus é interpretada de forma distinta da católica. Para o Grupo de Dombes, a interposição (mediação) de Maria conduz os protestantes a indagar o exagero católico quanto a sobrepor, à maternidade de Maria, outras nomeações como “mediadora de todas as graças” (n.208). O Grupo diz que os protestantes não aceitam a existência de nenhuma transmissão e troca de poder; a “fé não é um ato reciprocidade, mas o ato que implica renunciar a qualquer reciprocidade e reconhecermos o único Mediador; a Revelação e a reconciliação são exclusivamente obra de Deus” (n.209). A “única obediência salvífica e ativa do homem é a obediência ao próprio Cristo na sua humanidade. É o Filho que dá ao Pai a resposta decisiva do ser humano, sendo também Ele o dom de Deus” (n.209). O problema está na invocação de uma cooperação, quando Cristo já concluiu tudo, pois tal criaria um paralelo humano complementar a Cristo. Embora não seja possível completar a Salvação com obras, as obras humanas serão sempre e somente o fruto da graça, a resposta reconhecida do ser humano ao dom perfeito que lhe foi concedido em Jesus Cristo.

No que respeita à convicção católica, ela acentua “Cristo como o único Mediador” (1Tm 2,5) no verdadeiro sentido do termo, mas, segundo o Grupo de Dombes, num sentido à parte, é possível aceitar que o Mediador associe a Si, outros mediadores, para O ajudar na Sua obra. No entanto, percebeu-se que, quando o título de “mediadora” foi utilizado para Maria, de modo independente da comunhão dos Santos, na qual todos temos uma função de mediação, que “este gerou dentro de si um mal-entendido importante” (n.211).

A convicção ecuménica exige que os católicos evitem o uso do termo “mediadora”, ainda que se recorde aos protestantes que a sua invocação não põe em causa a mediação única de Cristo. Deve perceber-se que o termo “cooperação” tem aceitação ecuménica, entendendo que “cooperar” é, para os seres humanos, “responder” na fé, esperança e caridade. Deve-se saber que “não há oposição entre a cooperação, em sentido católico, e a resposta reconhecida do ser humano, afirmada pelo sentido protestante” (n.212). Ora, como conclui o Grupo de Dombes, a cooperação de Maria não se situa ao lado da iniciativa do Salvador e Redentor, porque a nossa salvação é “cem por cento” a obra total de Cristo no Espírito, mas está situada junto a todos os resgatados. E, se “Maria intervém em virtude da graça de salvação que recebeu como todos os crentes, ela é resgatada do mesmo modo que cada um de nós” (n.213). Afinal, as confissões cristãs concordam na mediação única e absoluta de Cristo, e quanto à justificação pela fé, que nos é oferecida pela ação da graça, em Cristo; porém, o problema coloca-se na forma como se interpretam as mediações de Maria e da Igreja, que podem desviar-se da verdadeira mediação.

c) *A reconciliação mariana ecuménica.*

O alvoroço sobre o termo “cooperação”, ligado à mediação de Maria, está presente nos dois lados confessionais e, qualquer avanço ecuménico, para o Grupo de Dombes, não poderia esquecê-lo como se não existisse. É por isso que o Grupo se alenta por purificá-lo, convertê-lo em conjunto, para o reconstruir, noutro termo satisfatório “libertado de equívocos” (n.214). A cooperação de Maria é fruto da iniciativa do Pai, ao olhar para a sua “humilde serva” (Lc 1,48). Ela é fruto da ação do Espírito, que lhe preparou o coração para a obediência, como acontece no momento do *fiat*; a “humildade de Maria torna-se no fruto da humildade do Filho” (n.215).

Por isso, concluímos que os protestantes não negam que o ser humano responda a Deus, que o justifica, cooperando com Ele... O simples facto de aceitarem a ação de Deus torna-os ativos e cooperadores com Ele. Para o Grupo de Dombes, a “fé é fonte de amor e alegria no Senhor”, é deste amor que brota a disposição livre para o serviço. É desta fé que Maria dá o exemplo: ela não é justificada por esta obra, mas, sendo justa, cumpriu-a gratuita e livremente. É “assim que devem ser feitas as obras – não devemos ser justificados por elas, mas, depois de justificados pela fé, tudo devemos fazer pelos outros, em liberdade e com alegria” (n.216). A ação da graça tem sempre origem divina. Maria foi eleita por Deus, pelo que a sua cooperação é singular. O Grupo de Dombes diz que a sua cooperação não difere da de todos os justificados pela graça, pois é fruto da graça de Deus. Assim sendo, “não podemos falar numa ação de Maria independente de Cristo; a sua cooperação não é comparável com a ação de Deus” (n.217).

O Grupo de Dombes recorda que a Salvação é uma relação; não há Salvação se esta não é recebida e se não encontra uma resposta na ação da graça. A passividade frente à graça inclui a fé e gera um agir, e esta disponibilidade é convertida em obediência. Isto é, “a docilidade ao Espírito Santo torna-se ativa e a passividade nunca é total: a própria recetividade torna-se ativa num segundo tempo”. Todas as “respostas são, simultaneamente, a obra da graça de Deus e da liberdade humana suscitada pela graça; o ato exclusivo humano é a recusa da graça” (n.219).

O Grupo de Dombes revela o elemento central: o “acolhimento não é uma obra” (n.220). De facto, “aquele que recebe um presente não participa na iniciativa de dar o presente, mas o presente só é plenamente presente se for recebido”. Ora, não há presente (dom) se o destinatário o não recebe, havendo só a oferta do presente. O “dador tem necessidade de que o recetor o receba para que o presente exista, e a sua resposta faz parte dele, para que haja presente” (n.220). E, por outro lado, há que atribuir à fé o que é obra da graça, sem cair numa lógica de rivalidade; o “que tem valor na fé de qualquer crente, tem valor na fé de Abraão e na fé de Maria” (n.221).

O Grupo de Dombes realça: a “Aliança” divina é paradoxal, ela parte de Deus de forma unilateral, mas para ser efetiva tem de tornar-se bilateral. A aliança existe muito antes de uma

resposta e a sua recusa não a invalida como desígnio divino. O sim, à vontade, é dito por Deus – e por Cristo – ainda muito antes de nós; e o sim do nosso lado deve ser afirmativo. Deus faz existir os seres humanos e estes fazem existi-Lo como “Deus da aliança – que faz existir o Seu Filho, na carne humana, pelo *fiat* de Maria” (n.222). O Grupo conclui: “há que distinguir a parte da cooperação que entra no momento da justificação e a parte de cooperação que acompanha a vida do justificado”. É que no “primeiro tempo a receção da justificação é já uma resposta, mas no segundo tempo – o que os protestantes chamam de santificação – é uma nova possibilidade dada ao ser justificado” (n.223). Depois, o termo “resposta” chama a “responsabilidade”; para o Grupo de Dombes, isto insere-nos no sacerdócio de todos os batizados, que nos faz participar no mistério de Cristo. Assim, a graça permite-nos participar na Redenção trazida por Cristo e aqueles que vivem em Cristo podem “cooperar” para a Salvação do mundo (n.224). Afinal, o Grupo observou o exemplo da nova cooperação suscitada pela graça da justificação e que é a cooperação dos ministros. A cooperação reconhece todos aqueles que se tornam “servidores” de Cristo, todavia, somente Ele é o único “Operador” (n.225). E isto sucede com Maria; se ela profere um “sim” incondicional na Palavra de Deus, ela di-lo na fé agraciada por Deus, ou seja, Maria “não opera”, antes coopera na Salvação numa “missão divina” (cf. *LG* 62).

Pelo exposto, concluímos que o tema da mediação de Maria não pode ser resolvido sem atender à posição recetiva, passiva e ativa, do ser humano diante da ação salvífica de Deus. As criaturas são relacionais, mas não podem ser assimiladas a meros instrumentos, como “meios”, pois é aqui que o termo mediação pode gerar equívocos. A mediação pode ser “acolhimento” e “sinergia” na graça, na ótica de cooperar no evento salvífico, cuja “ação é fruto da soberania divina” (n.217). A passividade perante a graça cria uma (nova) ação, a disponibilidade dá lugar à responsabilidade e a docilidade ao Espírito Santo torna-se ativa (n.219). Por isso, o Grupo de Dombes vê a cooperação de Maria, no seio da única mediação de Cristo (n.211), como resposta humana ao dom perfeito (n.212), dentro da prioridade divina (n.217). Um presente que só o é se é recebido plenamente (n.220), como aliança unilateral de Deus e resposta bilateral humana para ser efetivo (n.222). E, apesar da cooperação na liberdade e graça ter Maria como exemplo, “cooperar com a graça é sempre uma resposta dentro da graça”. A palavra resposta remete-nos para a ideia de responsabilidade e liberdade; a aceitação da graça é precisa para que a graça seja plenamente graça. Todo o presente deve ser recebido e aceite para ser realmente um presente!

Concluímos que a mediação de Maria é possível e que sua ação não é apenas passiva ou instrumental, pois, como marca o Grupo de Dombes o “acolhimento não é uma obra, mas dom” (n.220); então, “Maria coopera na Salvação!” Sim, ela (cor)responde de modo exemplar na fé. A cooperação de Maria é traduzida pelo serviço (ativo) prestado à obra salvífica. O Grupo de Dombes conclui que Maria coopera com a resposta da sua fé, como qualquer ser justificado,

pela sua obediência, através da sua maternidade e de todas as suas atitudes de serva, sobretudo, “quando intervém nas bodas de Caná” (n.226). É aqui que temos a evidência da sua mediação, e que impele à noção da cooperação mariana: “*Fazei tudo o que Ele vos disser*” (Jo 2,5).

3. Maria entre a “mediação materna e a mediação eclesial” (Jo 19,25-27)

O Grupo de Dombes admite que o debate sobre Maria podia ter ido mais longe, sobretudo a nível eclesiológico, “quanto à questão das consequências para os crentes, da justificação pela fé e da capacidade em cooperar, na graça e pela fé, na realidade da Salvação” (n.227). A questão é a mesma quando falamos sobre a “cooperação” da Igreja. Afinal, o Grupo aponta o que diz Alexandre Vinet: «Igreja nada faz por si própria [como Maria], mas ela faz tudo o que Ele fez sobre a terra; ela continua a Sua obra, mas através d’Ele e por Ele; ela é todo o corpo, não é a cabeça».⁴³⁷ Então, se a proposta de reconciliação do Grupo de Dombes respeita ao lugar de Maria na economia da Salvação, a reflexão (do Grupo) podia ter aprofundado e feito avançar o diálogo sobre a Igreja. Seja como for, o Grupo concluiu que a clarificação doutrinal realizada, sobre a cooperação de Maria, mesmo não tendo sido resolvido totalmente o problema nas suas diversas aplicações, “permitiu chegar, quanto à Virgem Maria, a um resultado suficiente para exprimir uma comunhão na fé” (n.295). Em nossa opinião, também podia ter sido possível alcançar um consenso ecuménico mais dilatado sobre a “mediação da Igreja”, caso o Grupo de Dombes tivesse aprofundado este tema. Afinal, este Grupo acaba por atender ao facto de que a “Igreja só pode dar o que recebeu em primeiro, e ela só pode reconciliar por ter sido primeiro reconciliada. A Igreja é sempre, a priori, um ser passivo da graça de Deus: tudo o que ela faz volta à fonte, que não lhe pertence e diante a qual ela deve ser transparente” (n.227).

a) *Mater Ecclesiae, Matrem fidelium e a mediatio maternalis.*

Associar a Virgem Maria e a Igreja através de um vínculo maternal não é irrelevante; a Igreja é o lugar onde se exerce a maternidade da Virgem em ordem da graça e esta graça tem sempre uma vertente eclesial. A expressão *Mater Ecclesiae* é disso um exemplo, Maria está em função da dimensão comunitária em favor de toda a Humanidade, assim também está a Igreja, ao “serviço”, colaborando na obra da Salvação. Ambas medeiam, subordinadas a Cristo, numa maternidade espiritual dos fiéis, conformando uma existência cristã, tipificada na relação de Maria com Cristo e na missão da Igreja. Maria une-se ao mistério da Encarnação e à Igreja, e de modo recíproco, pode dizer-se que ela é “Mãe da Igreja”, a Igreja que é “mãe dos cristãos”.

Percebemos que a “mediação materna” (LG 62) encontra aceitação ecuménica, pois está presente na Escritura, tanto nas “bodas de Caná” (Jo 2,4-5), como no Calvário, onde “Maria é

⁴³⁷ Vinet, Fragmento, O.c., cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (227), 34.

reconhecida como mãe” (Jo 19,26-27). Maria faz parte do projeto de Deus e participa com os redimidos na graça da Salvação, na profissão de fé que mostra o caminho para os fiéis que caminham para Deus. É, para o Grupo de Dombes, um desígnio de Salvação, cuja “cooperação não limita a soberania da graça e que, no caminho da comunhão dos Santos, deveria incitar todos à unidade e à comunhão” (n.288). Afinal, segundo a “única mediação de Cristo” (1Tm 2, 5), todas as criaturas são chamadas a cooperar na edificação do Seu Reino; todas elas têm um papel cooperador que decorre da resposta que é dada a Deus na fé. E, mesmo se são rejeitados os dogmas marianos e a nomeação como “mediadora” não seja bem entendida, a *sola fide* e a *sola gratia* protestantes não excluem Maria (do mistério) da graça de Deus, mas fortalecem-na como testemunha exemplar da fé e resposta à ação da graça divina.

Maria é o modelo do crente justificado pela sua fé e não pelas (suas) obras; ela é a mulher fiel justificada pela fé e não pelas obras, pois o esvaziar de si mesma para acolher a graça plena de Deus, enquanto bem-aventurada, torna-a “figura da Igreja” (n.323). Maria coopera porque é criatura, aberta à ação da graça e da misericórdia de Deus, que entram dentro de si – e de cada um de nós –, não de modo estático, mas pessoal como *χάρις* – graça, dom, carisma. Isto, sem esquecermos que a graça da Salvação apenas é operada por Cristo! Mas, os protestantes podem encontrar, sem ambiguidade, um sentido para a cooperação e mediação de Maria. O Grupo de Dombes diz que os protestantes, em “conjunto com os reformadores, podem ver em Maria, Mãe do Senhor, aquela que, numa resposta ativa, “coopera” na Salvação, ilustrando exemplarmente a santificação dos cristãos” (n.324). Maria como “figura da Igreja” e na “comunhão dos Santos” torna-se nossa mãe e nós tornamo-nos em seus filhos. Para o Grupo, a “cooperação” poderá ser entendida como uma imitação de Maria, tal como Calvino convidou os cristãos: “Deus não concedeu a honra a Maria para que nos detivéssemos nela, ou fez dela um ídolo, mas por seu intermédio sermos conduzidos a Nosso Senhor, Jesus Cristo, e é para lá que ela nos envia”.⁴³⁸

Apuramos assim que o litígio entre católicos e protestantes sobre a cooperação – onde se inclui Maria –, não anda tanto à volta da justificação pela graça mediante a fé, que até tem um consenso no Grupo de Dombes, mas, sobretudo, quanto às consequências da justificação que ocorrem nos justificados. Para Sesboüé, e se a “justificação é acolhida de modo passivo, ela liberta e gera um novo agir ativo”, este é o desenvolvimento que forma um dos esclarecimentos mais decisivos do Grupo, nas conclusões sobre a cooperação de Maria, porque vai muito além da questão mariana, podendo até interessar ao diálogo sobre a Igreja. Afinal, dentro do plano estritamente doutrinário este é, sem dúvida, o avanço mais importante do documento.⁴³⁹

⁴³⁸ Calvino, O.c., cf. Dombes, Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, vol. II (324), 88.

⁴³⁹ Sesboüé, Marie, ce que dit la foi, 90.

b) *As conversões para uma teologia ecuménica mariana*

A tripla necessidade de conversão de atitude, doutrina e de culto, deve abranger as duas confissões. Por um lado, não se pode prescindir de Maria, por outro, há que atender às várias sensibilidades, pois a fé tem de levar à unidade e não à divisão. A teologia e prática da fé têm de ver como acolhe e enquadra Maria. A Mariologia deve ser inserida dentro de uma teologia ecuménica, orientada, segundo o Grupo de Dombes, para dar a “Maria o lugar que lhe pertence na fé cristã, sem dúvida todo esse lugar, mas também apenas esse lugar” (n.290). Um dos maiores desafios está na conversão de culto e a prática da fé – a “oração”. E, ainda que os protestantes e católicos estejam de acordo sobre o lugar a dar a Maria, divergem na questão do instante da sua invocação, pois os protestantes recusam a intercessão dos Santos. A divergência é, segundo Sesboüé, atenuada quando o louvor de Maria é acolhido de modo comum e quando a intercessão dos Santos é inserida dentro da intercessão celestial do Filho e do Espírito.⁴⁴⁰

No lado católico, vimos o desafio do Papa Paulo VI em “renovar a piedade mariana” (cf. MC 24). A renovação devocional, na conversão do “culto mariano”, tem de evidenciar Cristo, «único Mediador entre Deus e os homens» (1Tm 2,5), pois, na “Virgem tudo se refere e depende d’Ele” (cf. MC 25,32). Afinal, de acordo com o Grupo de Dombes, “nunca se deve desviar da regra da fé – *regula fidei*; tal como é uma única fé que obriga a um único Batismo, é um único Senhor que obriga a uma atitude de piedade para com a Mãe do Senhor” (n.314).

No lado protestante, deve adotar-se uma atitude positiva sobre o lugar da mãe do único Mediador. É preciso uma conversão doutrinal mariana na teologia protestante que, para o Grupo de Dombes, implica uma “doutrina que deixe a reserva prudente e volte a dar a Maria o seu verdadeiro lugar na inteligência da fé e na oração da Igreja reformada” (n.318). A reavaliação ou reabilitação do lugar e papel de Maria no projeto de Deus, “não é fruto de um compromisso ecuménico, mas o regresso à Maria dos Evangelhos e maior fidelidade à Escritura” (n.319).

As conversões de atitudes, doutrinárias e de culto devem levar a uma conversão das Igrejas. A conversão das Igrejas que é o grande objetivo do Grupo de Dombes, e é este o grande fim do trabalho sobre Maria. Alcançar um consenso, sem uniformidade teológica ou práticas eclesiais simétricas, numa “diversidade reconciliada”. Mas, apesar destas conclusões serem um desafio para as diferentes Igrejas, vemos que deviam ter sido identificados os limites aceitáveis para a diversidade reconciliada. Tal não pode ser desprezado, exigindo uma vigilância ecuménica.

c) *Maria no Ecumenismo: desafios, mal-entendidos e questões em aberto...*

Concluimos também que a divergência doutrinal, os equívocos e os estereótipos, embora potenciem a ação ecuménica, podem gerar mal-entendidos, inibindo a conversão interior dos

⁴⁴⁰ Sesboüé, Marie, *ce que dit la foi*, 93-94.

corações. Isto implica que se reflita sobre os desafios que não foram fechados neste estudo, porque, segundo o Grupo de Dombes, ficaram alguns pontos de desacordo em aberto, aquando da elaboração do documento final; ainda que os “pontos em aberto não sejam suficientemente sérios para tocar no fundamento da fé” (n.334). Os pontos em discussão foram analisados com a preocupação de desembaraçar os mal-entendidos, que continuavam a sobrecarregar a unidade dos cristãos, tendo procurado uma maior aproximação dos pontos de vista comuns.

Reconhecemos que o trabalho teológico do Grupo de Dombes sobre Maria estabelece um pórtico que reabriu os horizontes para uma reflexão mariológica mais ampla. As propostas de conversão do Grupo obtiveram consensos, dado que o Grupo diz não ter encontrado, no final da sua reflexão – histórica, bíblica e doutrinal –, incompatibilidades irreduzíveis, relativamente a divergências teológicas e práticas. O que é transmitido no Símbolo da fé foi unanimemente aceite: “ele ensina que Jesus, concebido pelo Espírito, nasceu da Virgem Maria”. Ora, o Grupo aceita o testemunho da Escritura, e considerou Maria no âmago do desenvolvimento da vida de Cristo, e no Seu Corpo que é a Igreja. Esta posição é legítima, porque é fundada sobre o artigo de fé inserido no Símbolo dos Apóstolos sob o nome de “comunhão dos Santos” (n.335).

Realçamos ainda o facto de que a polémica sobre a mediação de Maria e a sua cooperação não ter sido totalmente fechada pelo Grupo de Dombes. Ora, muitos aspetos não chegaram a ser discutidos ou aprofundados. Na elaboração da nossa dissertação detetamos alguns, como a “maternidade divina”, a “mediação eclesial” e a “questão sacramental”, sem esquecermos o(s) “privilégio(s) de Maria como dom para a Igreja” e/ou a “relação entre Maria e o Espírito Santo”. Existem assim muitas áreas com espaço para fazer progredir a reflexão teológica ecuménica, dado que, qualquer um dos “temas em aberto” – que nós sintonizámos – permitirá, na nossa humilde opinião, alojar oportunidades de investigação (teológica). Na verdade, nem tudo ficou resolvido, longe disso! Existe ainda um longo percurso a realizar, se pensarmos no desafio da proposição de uma teologia mariana ecuménica!

O caminho ecuménico sobre Maria foi ampliado pelo Grupo de Dombes há cerca de 25 anos. O que se fez daí até aos nossos dias poderá ter sido bastante, mas é insuficiente. O Grupo de Dombes anotou perspectivas, registou meios, um método e dinâmicas que apresentam alguns critérios de investigação e diálogo muito interessantes. O critério comum é que “Maria nunca seja separada do seu filho”, e que a sirva do Senhor, por quem o “Todo-Poderoso fez grandes coisas”, glorifica em Seu Filho o seu e nosso Salvador. Assim sendo, teremos Maria presente no “projeto de Deus e na origem da comunhão dos Santos”, e acreditámos ser chamados, com a multidão das testemunhas na História da Salvação, para uma permanente conversão a Cristo, “concebido pelo Espírito Santo e nascido da Virgem Maria” (n.337).

Um testemunho de “última hora”: questões dum membro do Grupo de Dombes

Quando nos aventuramos nesta investigação, tínhamos como objetivo averiguar alguns aspetos práticos quanto ao acolhimento, receção e o impacto que as várias propostas do Grupo de Dombes sobre Maria tiveram junto das diferentes comunidades – católica e protestantes –, particularmente, a luterana. Após algumas pesquisas, entrámos em contato direto com alguns membros ativos do Grupo de Dombes. A gentileza e a abertura demonstradas, levou-nos até ao padre Pierre Lathuilière. Assim sendo, após um contato inicial, informal, remetemos algumas questões, através de E-mail, em dezembro de 2021. Estávamos já na fase da ultimização, e fecho das nossas conclusões, quando chegaram as respostas às três questões que tínhamos colocado. Inserimo-las aqui, para além de remeter para Anexo o texto original francês, com as perguntas e respostas. Acreditamos que estas vislumbram o impacto que a reflexão do Grupo de Dombes teve na vida das Igrejas, mostrando a relevância que o documento tem na atualidade.⁴⁴¹

Questão 1: Como é que foi recebido o documento sobre Maria, quando foi publicado (1997-98) pelas comunidades católica e protestante (no campo luterano)? E, de que forma a questão mariana foi mais apaziguada no diálogo ecuménico após este documento?

Resposta: *O documento publicado pelo Grupo de Dombes (Grupo que não é oficial) foi recebido de forma diversa por ambas as partes. Se alguns protestantes (especialmente os reformados) mostraram uma clara rejeição em continuidade com sua cultura denominacional, alguns redescobriram que se poderia ser protestante e dar um lugar específico a Maria. Um deles pregou assim: «Se no Magnificat se diz “Todas as eras me chamarão bem-aventurada”, podemos evitar esta tarefa?» [Enquanto] do lado católico já é mais difícil definir. Os grupos tradicionalistas ignoram completamente o diálogo ecuménico, mas muitos apreciaram o trabalho do Grupo de Dombes que, infelizmente, com o tempo foi esquecido.*

Questão 2: A questão da mediação (materna) de Maria encontra-se harmonizada junto dos protestantes ou ainda gera muito conflito entre os cristãos?

Resposta: *A questão da mediação materna de Maria certamente não está harmonizada entre os protestantes, como muitas outras considerações teológicas. Não podemos dizer que isso causa conflitos, mas sim incómodos. Assim, um pastor da minha cidade veio, recentemente, para pregar na Catedral e depois o bispo foi pregar no Grande Templo; na sacristia, antes de entrar para a celebração, o vigário propôs rezar juntos a... “Avé Maria”! O problema é que muitas vezes os católicos dão algo como certo - vinculados às suas devoções específicas - o que envergonha (e às vezes escandaliza) alguns protestantes. Noto até que os ortodoxos, que não entram no sistema de dogmas marianos, têm expressões litúrgicas que causam muito escândalo, às vezes mais, junto dos protestantes...*

⁴⁴¹ Consultar cópia do E-mail recebido que se apresenta como “Anexo”.

Questão 3: Como encontramos a questão da (mediação de) Maria hoje, mais de 25 anos depois do documento do Grupo? Que caminhos são esperados no futuro? Podemos ter Maria como ponte no diálogo ecuménico (católico-protestante)?

Resposta: *Passados 25 anos do nosso texto, devo dizer que o equilíbrio buscado pela Marialis Cultus do Papa Paulo VI (cf. documento do Grupo nn.304-306) não foi realmente alcançado. Atualmente, os cânticos que se dirigem a Maria espalham-se sob a influência de comunidades carismáticas, mas sem ninguém saber se (estes) têm alguma ligação com Jesus... O principal interesse ecuménico de Maria está, a meu ver, nos primeiros dogmas que sublinham o seu papel na Encarnação, porque é o ponto fraco em que nós tropeçamos para falar do nosso principal obstáculo teológico, a teologia sacramental.*

Terminamos, reconhecendo que é pela graça de Deus que todos os cristãos devem acolher o dom oferecido aos discípulos de Cristo. Maria, a mãe do Senhor, é quem nos mostra que Jesus Cristo, o seu filho, é o «único Mediador e Salvador que existe entre Deus e os seres humanos» (1Tm 2,5). E, se o Filho de Deus pede a todos que recebam a Sua mãe, Maria, não devemos esquecer que a geradora do Verbo medeia, trazendo à Humanidade a mensagem inalterada do dom divino – a graça –, a mediação de Cristo. E esta mensagem torna-se mais relevante quando o que está em causa é a unidade da fé, o amor e a esperança que Ele próprio nos dá na graça da Trindade. Devemos caminhar como (exemplo de) Maria, reconhecendo que tudo se orienta para Deus, dentro do Seu projeto e na comunhão dos Santos, como nos assegurou René Laurentin:

Maria, a humilde serva do Senhor, toda relativa a Deus e a Cristo, nosso único Mediador e Redentor, faz compreender a muitos “irmãos separados” que a devoção a Maria é, ao contrário, meio essencialmente ordenado para orientar as almas para Cristo [o Filho de Deus] e, para assim uni-las ao Pai, no amor do Espírito Santo.⁴⁴²

Que assim seja...

Lisboa, 31 de maio de 2022

Rui Filipe Sardinha Faia

⁴⁴² Laurentin, «Génese do texto conciliar», Nossa Senhora na *Lumen Gentium*, 38-39.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

Agostinho de Hipona. Confissões. São Paulo: Quadrante, 1989.

Bíblia de Jerusalém, sob direção de Paulo Bazaglia, 8.^a edição. São Paulo: Paulus, 2012.

Concílio Ecuménico Vaticano II. Documentos Conciliares, Constituições, Decretos e Declarações. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2002.

Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos. «O hino *Akathistos*». Em *A Virgem Maria na Liturgia da Igreja*. Documentos da Igreja e Estudos, editado por Secretariado Nacional de Liturgia, 217-218. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017.

Catecismo da Igreja Católica (CIC). Acedido a 18 de fevereiro de 2022. https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p1s2c1_198-421_po.html.

Denzinger, Enrique. *El magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fé y costumbres*. Barcelona: Herder, 1961.

Dombes, Grupo de. *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, volume I: Na História e Escritura*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998.

————— *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos Santos, volume II: Controvérsia e Conversão*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998.

Luís Maria Grignion de Montfort. *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem*. Lisboa: Editorial Solidariedade, 1987.

Tomás d’Aquino. *Suma de Teologia, Tomo III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

O sensus fidei na vida da Igreja, em Documento da Comissão Teológica Internacional. Acedido a 7 de março de 2021. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html.

Livros de autor(es), ensaios, estudos e manuais

Aldama, José de. *Maria e a Teologia*. Porto: Apostolado de Imprensa, 1967.

Alfaro, Juan Maria. *A Bem-Aventurada porque acreditou*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

Amato, Angelo; Alphonse Gilbert, Arsène Aubert, Manuel Isidro Alves. *Maria e o Espírito Santo*. Lisboa: Editorial Liam, 1988.

Bifet, Juan Esquerda. *Espiritualidad Mariana de la Iglesia. María en la vida espiritual cristiana*. Madrid: Sociedad de Educacion Atenas, 1994.

Boof, Leonardo. *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

- Bosch, Juan. Para comprender el Ecumenismo. Estella: Editorial Verbo Divino, 1991.
- Brown, Raymond; Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer, John Reumann. María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos Católicos y Protestantes. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Carvalho, Maria Manuela de. Maria Figura da Graça. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.
- Clifford, Catherine. The Groupe des Dombes: A Dialogue of Conversion. American University Studies. New York: Peter Lang Publishing, 2005.
- Cuéllar, Miguel Ponce. María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia. Barcelona: Herder, 2011.
- De Fiores, Stefano. María en la Teología Contemporánea. Salamanca: Sígueme, 1991.
- María Madre de Jesús: Síntesis histórico-salvífica. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Maria, Sintesi di valori. Storia culturale della mariologia. Milano: San Paolo, 2005.
- Dood, Gloria Falcão. The Virgin Mary, Mediatrix of all Grace. History and Theology of the Movement for a Dogmatic definition from 1896 to 1964. New Bedford: Academy of the Immaculate, 2009.
- Druwé, Eugène. «La Médiation Universelle de Marie». Em Marie. Etudes sur la Sainte Vierge, sob direção de Hubert du Manoir, Tomo I, 418-572. Paris: Editions Beauchesne et ses Fils, 1949.
- Fehlner, Pierdamiano Maria «Mensura Christi Maria». Em Maria Corredentrice. Storia e Teologia, volume I, AA.VV, 9-16. Frigento: Casa Mariana Editrice, 1998.
- Forte, Bruno. María, la mujer ícono del Misterio. Ensayo de mariología simbólico-narrativa. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Galot, Jean. Maria e o Evangelho. Lisboa: Editorial Aster, 1961.
- Guitton, Jean. A Virgem Maria. Nossa Senhora. Porto: Livraria Tavares, 1959.
- Kasper, Walter. Caminos hacia la unidad de los cristianos. Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2014.
- La unidad en Jesucristo. Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2016.
- Koch, Kurt. «Martin Luther's Reformation and the Unity of the Church: A Catholic Perspective in light of the Lutheran-Catholic Dialogue». Em Martin Luther and the Shaping of the Catholic Tradition, editado por Nelson Minnich e Michael Root, 3-22. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2021. <https://doi.org/10.2307/j.ctv28m3h00>
- Laurentin, René. La Question Mariale. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- Laurentin, René, Théodore Koehler e Henri Manteau-Bonamy. Nossa Senhora na Lumen Gentium. São Paulo: Paulinas, 1969.

Laurentin, René. «María, prototipo e imagen de la Iglesia». Em *Mysterium Salutis. La Iglesia: El Acontecimiento Salvífico en la Comunidad Cristiana*, dirigido por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, volume IV, Tomo II, 324-330. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

Lell, Joachim. «Maria/Mariologia. Perspectiva protestante», Em *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, sob direção de Peter Eicher, Tomo III: 533-535. São Paulo: Paulus, 1993.

Llata, Carlos García. *María en el designio divino de la Revelación*. Vitoria: ESET, 1999.

Löhrer, Magnus. «La gracia como eleccion del hombre». Em *Mysterium Salutis. La Iglesia: El Acontecimiento Salvífico en la Comunidad Cristiana*, dirigido por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, volume IV, Tomo II, 731-740. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

Losada, Joaquin. «María y la Santísima Trinidad en la Teología actual». Em *Mariología Fundamental. María en el Misterio de Dios*, editado por Ignace, de la Potterie, Xabier Pikaza e Joaquin Losada, 403-421. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.

Maffeis, Angelo (editor). *Communio Sanctorum. La Chiesa come comunione dei santi*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2003.

Möhler, Johann. *Simbólica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.

Móran, Luís Rubio. *El Misterio de Cristo en la Historia de la Salvación*. Salamanca: Sígueme, 2004.

Mühlen, Heribert. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1974.

Müller, Alois. *Reflexiones teológicas sobre María, Madre de Jesús. La mariología en perspectiva actual*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

Müller, Alois. «El principio fundamental de la mariología». Em *Mysterium Salutis El Acontecimiento Cristo*, dirigido por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, 2.^a edição, volume III, 877-889. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

————— «Misterios subsiguientes a la Maternidad». Em *Mysterium Salutis. El Acontecimiento Cristo*, dirigido por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, 2.^a edição, volume III, 917-941. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

————— «María y la redención». Em *Mysterium Salutis. El Acontecimiento Cristo*, dirigido por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, 2.^a edição, volume III, 950-954. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

Oporto, Santiago Guijarro. *Los Cuatro Evangelios*. Salamanca: Sígueme, 2016.

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

Perrella, Salvatore. *L'insegnamento della mariologia ieri e oggi*. Padova: Edizioni Messaggero, 2012.

Pesch, Otto. «La justificación como acontecimiento en el hombre». Em *Mysterium Salutis. La Iglesia: El Acontecimiento Salvífico en la Comunidad Cristiana*, dirigido por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, volume IV, Tomo II, 810-837. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

Pinho, José Eduardo Borges de. *Ecumenismo: Situação e perspectivas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.

Rahner, Karl. «Reflexiones teológicas sobre la antropología y la protología». Em *Mysterium Salutis. La Historia de la Salvación antes de Cristo*, dirigido por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, 2.^a edição, volume II, 341-353. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

Ratzinger, Joseph e Hans Urs von Balthasar. *Maria, Primeira Igreja*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004.

Scheeben, Matthias Joseph. *A Mãe do Senhor*. Lisboa, Editorial Aster, 1960.

Schillebeeckx, Edward. *Maria, Mãe da Redenção*. Rio de Janeiro: Vozes, 1968.

Sesboué, Bernard. *Por una Teología Ecuénica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.

————— *Marie, ce que dit la foi*. Paris: Bayard, 2004.

————— *L'Église et les Églises. La conversion catholique à l'œcuménisme*. Paris: Médiaspaul, 2013.

Smulders, Piet. «Ireneo». Em *Mysterium Salutis. El Acontecimiento Cristo*, dirigido por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, 2.^a edição, volume III, 327-331. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

Suenens, Leo-Jozef. *Maria, advogada nossa. Ensaio de síntese Marial*. São Paulo: Editora Flamboyant, 1958.

Vercruyse, Jos. *Introducción a la Teología Ecuénica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.

Dicionários e enciclopédias

Dicionário de Latim-Português, coordenado por António Rodrigues de Almeida, 4.^a edição. Porto: Porto Editora, 2012.

Liddell and Scott's Greek-English Lexicon Abridged, by Henry George Liddell and Robert Scott. London: Simon Wallenberg Press, 2007.

Novo Testamento Interlinear Grego-Português, traduzido e organizado por Vilson Scholz, 4.^a edição. Barueri (São Paulo): Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

Beinert, Wolfgang. «Maria/Mariologia. Teologia Sistemática». Em *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, sob direção de Peter Eicher, Tomo III: 524-529. São Paulo: Paulus, 1993.

De Fiores, Stefano. «Mariologia». Em *Nuevo Diccionario de Teologia*, sob direção de Giuseppe Barbaglio e Severiano Dianich, 984-1020. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

————— «Mediadora». Em *Nuevo Diccionario de Mariologia*, dirigido por Stefano de Fiores e Salvatore Meo, 1304-1319. Madrid: Ediciones Paulinas, 1988.

————— «Mediatrice». Em Maria. Nuovissimo Dizionario, Tomo II, 1082-1141. Bologna: EDB, 2008),

Dué, Andrea. «El culto de María». Em Atlas Histórico del Cristianismo, 72-75. Madrid: San Pablo, 1998.

Fries, Heinrich. «Mediação». Em Dicionário de Teologia, Conceitos Fundamentais da Teologia Atual, dirigido por Heinrich Fries, 2ª edição, Tomo III, 255-259. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

Galot, Jean. «Maria». Em Nuevo Diccionario de Teologia, sob direção de Giuseppe Barbaglio e Severiano Dianich, 968-984. Madrid: Cristiandad, 1982.

«Mediadora». Em Dicionário de Termos da Fé, dirigido por Olivier de la Brosse, Antonin-Marie Henry e Phillipe Rouillard, 474. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1995.

«Mediato, mediador». Em Dicionário de Termos da Fé, dirigido por Olivier de la Brosse, Antonin-Marie Henry e Phillipe Rouillard, 473-474. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1995.

«Médio, meio». Em Dicionário de Termos da Fé, dirigido por Olivier de la Brosse, Antonin-Marie Henry e Phillipe Rouillard, 474-475. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1995.

Spicq, Ceslaus. «Mediación». Em Diccionario de Teología Bíblica, dirigido por Johannes Bauer, 623-631. Barcelona: Herder, 1967.

Toniolo, Ermanno. «Padres de la Iglesia». Em Nuevo Diccionario de Mariologia, dirigido por Stefano de Fiores e Salvatore Meo, 1514-1544. Madrid: Ediciones Paulinas, 1988.

Vorgrimler, Herbert. «Mediatrice, Mediazione di Maria». Em Nuovo Dizionario Teologico, dirigido por Herbert Vorgrimler, 411. Bologna: EDB, 2004.

Artigos de revista e periódicos

Atanassova, Antonia. «The Theme of Marian Mediation in Cyril of Alexandria's Ephesian Writings». Em Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century), editado por Leena Peltomaa, Andreas Külzer e Pauline Allen. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2015, 109-114. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv8pzdqp.9>.

Dettwiler, Peter. «Maria nella prospettiva riformata». Em Città Nuova (janeiro 2018). Acedido a 23 de março de 2022. <https://www.cittanuova.it/maria-nella-prospettiva-riformata/?ms=002&se=026>.

Duarte, Alexandre Freire. «Maria no desafio de uma espiritualidade ecuménica». Em Humanística e Teologia 38, n.º 2 (julho 2017): 81-111. <https://doi.org/10.34632/humanisticae.teologia.2017.38.2>.

Eleutério, João. «Marian Piety and Ecumenical Convergence: Challenges and Opportunities». Em Orientis Aura. Macau Perspectives in Religious Studies, n.º 2 (2017): 81-106.

Iwashita, Pedro. «Maria no Vaticano II: renovação na Mariologia». Em Atualidade Teológica, 48. Rio de Janeiro (set/dez 2014): 554-571. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.24501>.

Pinho, José Eduardo Borges de. «A maternidade de Maria e o rosto materno da Igreja». Em *Humanística e Teologia* 38, n.º 2 (julho 2017): 55-79. <https://doi.org/10.34632/humanisticaeteologia.2017.38.2>.

————— «Teologia ecuménica: questões e tarefas de ordem metodológica e hermenêutica». Em *Didaskalia* 39, n.º 2 (junho 2009): 67-99. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2009.2174>.

Poirel, Dominique. «De la Mère-Dieu à la Sponsa Patris. Essor et Inflexions de la Littérature Mariale du XII^e Siècle». Em *Maria e Il Dio dei Nostri Padri. Padre del Signore Nostro Gesù Cristo. Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico: Roma. 5-8 ottobre 1999, a cura di Ermanno Toniolo. Roma: Edizioni Marianum (maio 2001): 337-364.*

Scampini, Jorge. «María, lugar de verificación del metodo ecuménico: La experiencia del Groupe des Dombes». Em *Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thomas Aquinate in Urbe, Angelicum* 80, n.º 1 (2003): 127-158. <https://www.jstor.org/stable/44617018>.

Outras fontes e documentos da internet

AJPN, «Histoire du Père Remillieux». Acedido a 2 de janeiro de 2021. <https://www.ajpn.org/personne-Laurent-Remillieux-10832.html>.

Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação entre católicos e luteranos. Acedido a 16 de março de 2022. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazion/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazion1.html>.

Dunne, Tad. «Method in Theology. A summary of the views of Bernard Lonergan from his book». Acedido a 4 de janeiro de 2021. https://lonerganresource.com/pdf/articles/Dunne-Method_in_Theology_-_A_Summary.pdf.

Famiglia Cristiana, «São Joaquim e Santa Ana, o casal considerado indigno que gerou Maria». Tradução Rui Martins. Acedido a 3 de janeiro de 2022, https://www.snpcultura.org/sao_joaquim_santa_ana_o_casal_considerado_indigno_que_gerou_Maria.html.

Groupe des Dombes, «La ‘Conversion des Églises’: une méthode pour le Groupe des Dombes». Acedido a 3 de janeiro de 2021. <https://groupedesdombes.eu/methode/>.

————— «Membres du Groupe des Dombes». Acedido a 31 de maio de 2022. <http://groupedesdombes.eu/membres-actuels/>.

————— «Publications du Groupe des Dombes en langue française». Acedido a 2 de janeiro de 2021. <https://groupedesdombes.eu/publications-en-langue-francaise/>.

Lathuilière, Pierre e Willy René-Nussbaum, «Présentation du Groupe des Dombes». Acedido a 29 de dezembro de 2020, <https://groupedesdombes.eu/histoire/>.

ANEXO

De: Pierre Lathuiliere (E-mail)
Para: Rui Faia (E-mail)
Data: 31/05/2022, 10:47
Assunto: RE: Thèse: La médiation de Marie dans le Document du Groupe des Dombes.

Cher ami,

Veillez accepter toutes mes excuses pour ma réponse fort tardive, mais vos demandes sont arrivées à un moment où j'ai été fortement perturbé par des décisions brutales concernant mon actuelle responsabilité. Je vous renvoie votre plan avec mes corrections, réactions et commentaires et même des références à des livres en français.

J'espère que cette réponse n'arrive pas trop tard, à la fête de la Visitation!

J'essaie de répondre très rapidement à vos trois questions:

1) *Comment a-t-il été reçu dans les communautés catholique et protestante (dans le camp luthérien) au moment de la publication de la thèse sur Marie (1997-98)? Et, en quoi la question mariale a-t-elle été plus apaisée dans le dialogue œcuménique après cette thèse?*

Le document du "Groupe des Dombes" (Groupe qui n'est pas officiel) a été reçu de façon diversifiée de part de d'autre. Si certains protestants, surtout réformés) manifestent un net rejet en continuité avec leur culture confessionnelle, certains ont redécouverts qu'on pouvait être protestant et faire une place spécifique à Marie. L'un d'eux a ainsi prêché : S'il est dit dans le Magnificat "Tous les âges me diront bienheureuse", pouvons-nous nous soustraire à cette tâche ? Du côté catholique, c'est plus difficile à cerner. Les groupements traditionalistes ignorent complètement le dialogue œcuménique, mais beaucoup ont apprécié le travail du Groupe des Dombes qui, malheureusement, avec le temps, rentre dans l'oubli.

2) *La question de la médiation (maternelle) de Marie est-elle harmonisée parmi les protestants ou génère-t-elle encore beaucoup de conflits parmi les chrétiens?*

La question de la médiation maternelle de Marie n'est certainement pas harmonisée chez les protestants, comme beaucoup d'autres considérations théologiques. On ne peut pas dire que cela provoque des conflits, mais plutôt des agacements. Ainsi un pasteur de ma ville a été amené dernièrement à venir prêcher dans la Cathédrale après que l'évêque soit allé prêcher dans le Grand Temple ; dans la sacristie, avant d'entrer pour la célébration, le vicaire a proposé de prier ensemble avec... le "Je vous salue Marie" ! Le problème est souvent que les catholiques considèrent comme une évidence - liée à leurs dévotions spécifiques - ce qui gêne (parfois scandalisent) certains protestants. Je note que les orthodoxes qui n'entrent pas dans le système des dogmes mariaux ont des expressions liturgiques qui font autant scandale, parfois plus, auprès des protestants...

3) *Comment trouve-t-on l'enjeu de (la médiation de) Marie aujourd'hui, plus de 25 ans après la thèse du groupe? Quelles voies sont attendues dans le futur? Pouvons-nous avoir Marie comme pont dans le dialogue œcuménique (catholique-protestant)?*

25 ans après la thèse du Groupe, je dois dire que l'équilibre cherché par *Marialis Cultus* de Paul VI (cf. Document du Groupe § 304-306) n'est pas vraiment atteint. Des chants se répandent actuellement sous l'influence de communautés charismatiques qui sont adressés à Marie, mais sans que l'on sache en rien si elle a un lien avec Jésus... Le principal intérêt œcuménique de Marie, à mon sens, tient aux premiers dogmes qui soulignent son rôle dans l'incarnation, car c'est le point faible sur lequel nous butons pour parler de notre principal obstacle théologique, la théologie sacramentaire.

Voilà mes quelques rapides réflexions. J'espère qu'elles pourront vous servir.

Je vais maintenant prier pour vous et avec vous dans cette fête de la Visitation.

Cordialement

P. Pierre LATHUILIERE
69002 LYON (FRANCE)